
BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
44 i
12

R. P. F.

PHILIPPI A S^MA TRINITATE,

CARMELITARVM DISCALCEATORVM

PRIMI DEFINITORIS GENERALIS:

DISPVTATIONES THEOLOGICÆ

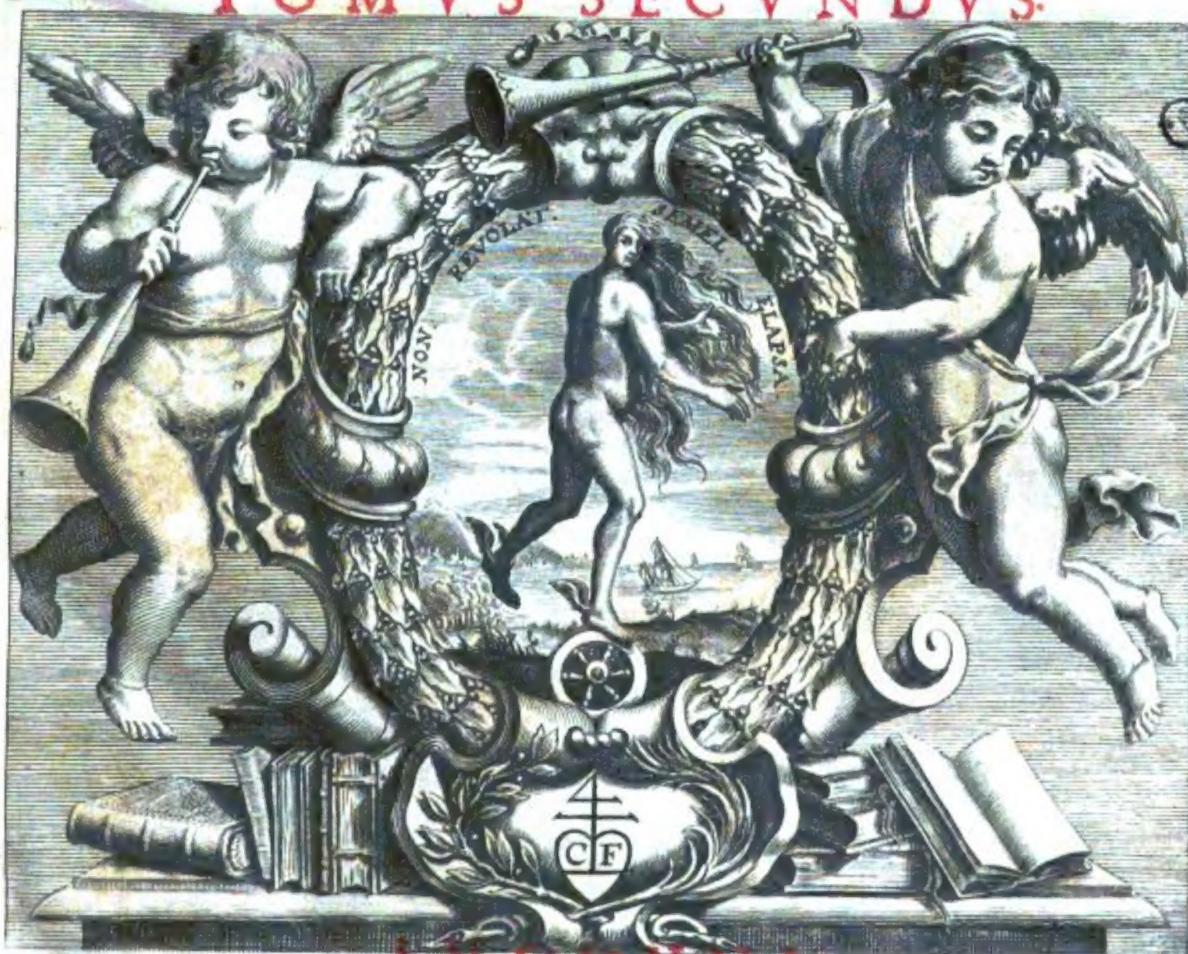
In Primam Secundæ D. Thomæ,

COMPLECTENTES TRES TRACTATVS,

Scilicet de Vltimo fine hominis, & Actibus humanis: de Virtutibus, Vitiis, & Peccatis in communi: & de Gratia.

Ex mira eiusdem Doctoris Angelici doctrina collectæ, iuxta legitimam Scholæ ipsius intelligentiam.

TOMVS SECVNDVS.



LVGDVNI,

Sumptibus CHRISTOPHORI FOVRMY, via Mercatoria sub signo Occasionis.

M. DC. LXIV.

CVM PRIVILEGIO REGIS.



ILLVSTRISSIMO

ET REVERENDISSIMO DOMINO

D. IOSEPHO MARIÆ DE SVAREZ EPISCOPO VASIONENSIVM, &c.

TRIPLICI ductus motiuo (ILLVSTRISSIME AC REVERENDISSIME PRÆSVL) ſecundum Theologiæ meæ tomum Celſitudini Tuæ iampridem duxi conſecrandum; videlicet motiuo grati animi in familiam, reuerentiæ in officium, & obſeruantiæ in perſonam.

Tot tantiſque beneficiis, & beneuolentiæ ſignis ſe noſtra ſanctæ Thereſiæ Prouincia Tuæ Nobiliſſimæ familiæ videt obſtrictam; vt ſuo debito ſatisfactum non credat hac omnibus occaſione data verbis confiteri; niſi ſimul & ſcriptis tam domeſticis, quàm publicis ſequentibus ſæculis manifeſtet: noſter Conuẽtus Aueniononenſis copioſa ac inſigni liberalitate Patrui tui D. Ludouici Suarez Protonotarij Apoſtolici, digniſſimi in alma illa Ciuitate Metropolitanæ Eccleſiæ Canonici, totius Diœceſis generalis Vicarij, ac meritiſſimi Prolegatorum Apoſtolicorum Loco-tenẽtis (cuius memoria in benedictionibus eſt præſertim apud Carmelitas Diſcalceatos) magna ex parte conſtructus apparet, continuiſque tuæ domus eleemoſynis ac venerabilis fratris tui metropolitanæ Auenionenſis Eccleſiæ Præpoſiti muneribus cumulatur.

Nec mirum quod tam inclytæ & Illuſtris familiæ, ex vltimis Cordubenſium Bœticæ Regionis partibus duobus abhinc ſæculis adductę, digniſſima progenies tot ac tanta liberalitatis & magnificentiæ ſigna apud Carmelitas Diſcalceatos exhibeat; quæ tot Heroïbus tam in armis quàm in ſcientiis, imò etiam & in ſanctitate, quæ longè præſtantior eſt, non interrupta ſerie decorata, vtiliſſimos gratiſſimoſque virtutum omnium ſplendores in omnes ſemper effudit. Enimuerò, vt ſtrenuos in re militari (vt potè ab inſtituto meo aliena) viros Martinum, Ludouicum, & Ioannem Franciſcum ab ea oriundos prætermittam, ex eadem prodiit

Magnus

Magnus ille Ioſeph Iacobi filius, Iuriſperitus præſtantiſſimus, Rotæ Auditor, atque Auditorum Rotæ Decanus. Ex ea prodiere eximij illi Ioannes, Marcus, & Franciſcus recenſitæ ſuperius Eccleſiæ Canonici; quorum primus generalis fuit Archiepiſcopus Vicarius: vltimus verò præfatæ Eccleſiæ Præpoſitus, Comitatus Veniſſini Rector, conſultor S. Officij, ac demum orator extitit eloquentiſſimus, vt ex nitidiſſimis eius orationibus Typis olim mandatis facilè comprobatur. Prodiit ex ea alter ille Ioſeph inſignis atque doctiſſimus, legis doctor excellentiſſimus, Auditor Rotæ prudentiſſimus, integerrimus Arauſicani Senatus Conſiliarius, qui ad publica quæque cùm ciuilia, tum Curialia euectus officia; iis omnibus, vt ſummo ſtudio, ita & fœlici ſucceſſu, functum fuiſſe, nemo eſt qui non annuat. Prodiit ex ea alius itidem Ioannes ille Franciſcus digniſſimus Tholoſanæ prouinciæ Societatis IESV Præpoſitus quem omnes vt piiſſimum in vita, poſt fauſtum verò obitum coluerunt, nec non & ad hodiernam vſque diem venerantur vt ſanctum. Ex ea denique prodiiſti (PRÆSVL VIGILANTISSIME) maioribus tuis vnus ipſe maior, reliquoſve omnes prædeceſſores tuos, ſi non tempore, virtutibus ſaltem & meritis, non ſecus ac Epiſcopali dignitate meritis illis & virtutibus debita, præceſſiſti.

Me Patria tuum in ſpiritualibus fecit ſubiectum: Malauſſena ſiquidem (ſiue vt alij ſcribunt Malaucena) meum natale ſolum inter præcipuas Va-

ſionenſis Diœceſis vrbes , vel inter oppida celebriora computatur, ſiue plurium familiarum antiqua nobilitas, ſiue totius populi opulentia, & in omnibus diues abundantia, ſiue territorij æqualis amœnitatis fertilitas conſideretur, tanta quippe, æſtiuo præſertim tempore, in viridantibus pratis apparet gloria, tantum in copioſis aquarum ibidem vltrò naſcentium riuis contra Solis ardorem extat refrigerium, vt Clementem V. ſummum Pontificem tunc primò Gallias incolentem ad ſe allexerit, & quaſi ſuum cum ſacro purpuratorum Patrum Collegio conciuem fecerit, vt ædificatum peramplum eius Palatium (vulgo dictum Groſel) hactenus contra temporum iniurias glorioſum ac maieſtate plenum, & plures ac ſua venerabiles antiquitate & magnificentia Cardinalium domus euidenter demonſtrant. Sed magnum eius gloriæ acceſſit incrementum, cum inclyta tua familia inter alias nobiles ibi cœpit numerari, dum frater tuus Auditor Rotæ cum Illuſtriſſima Domo d'Aulan, alteri Nobiliſſimæ Marchionis d'Aiguebonne ſociata, inito matrimonio contraxit affinitatem, & hoc contractu ipſam dominationem d'Aulan, ac inſignem eius nomenclaturam obtinuit.

Tot quaſi innatæ in te reſplendent virtutes, tot refulgent nobilis animi dotes, tam eximia micat doctrina, vt te omnibus ea videntibus venerandum ac obſeruantia digniſſimum exhibeant: hæc ſunt quæ te ad munus Epiſcopale, tuis tamen im-

par

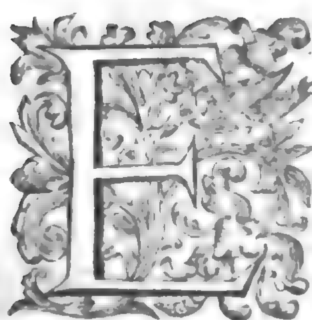
par meritis, euexerunt, & ad maiora ſublimarent, ſi condigno præmio coronarentur: plura de his dicenda mihi forent, niſi me tua modeſtia loqui prohiberet. Hoc igitur munuſculum, Tuæ Celſitudini prædicto triplici titulo debitum conſueta ſuſcipe benignitate; illud fiducia plenus offero, ſperans quòd te non ſolum protectorem acerrimum, verùm etiam approbatorem eximium inueniet, cum in eo non nouitates, ſed Angelici Doctoris documenta, tibi legenti ac intimè penetranti ſemper & vbique occurrent. Interim Illuſtriſſimam tuam Perſonam totamque Nobilem Suarium familiam exiguis precibus meis Domino commendabo, eique diuina chariſmata ſedulus implorabo.

TVÆ CELSITVDINIS

Humillimus & Addictiſſimus ſeruus
Fr. PHILIPPVS à SANCTISSIMA
TRINITATE Carmelita Diſcalceatus.



Prologus ad Lectorem.



EN prodit in lucem, Lector beneuole, secundus Theologiæ meæ Tomus, tertium breui temporis interuallo præcedens, æquali ferè passu properantem: hic est in Primam Secundæ, alter in Secundam Secundæ, quartus ratione materiæ in Tertiam partem alios præcessit.

In hoc tomo tres Tractatus continente examinantur præcipua & difficiliora; quæ D. Thomas proponit circa actus humanos, tàm in esse physico, quàm in esse morali consideratos: circa Virtutes, Vitia & Peccata in communi: & circa Gratiam, quæ est principium extrinsecum humanorum actuum. Vnde in duobus primis tractatibus habes quidquid materiæ moralis in mea Philosophia desiderari poterat, in hunc quippe locum quasi proprium ex industria reseruaui; vbi non leuiter, vt in Philosophia sed admodum fusè & radicitùs examinatur.

In primo Tractatu agitur de Vltimo fine actuum humanorum, ac de beatitudine in qua consistit: Deinde agitur de voluntario, quod est conditio sine qua non actuum humanorum, & ex consequenti de inuoluntario; exinde agitur de ipsis actibus humanis, ad intellectum & voluntatem pertinentibus, in quibus speciales occurrunt difficultates: & tandem agitur de bonitate & malitia morali eorundem actuum ratione cuius pertinent ad ordinem moralem; hæc doctrina maximè vtilis & necessaria est ad animarum directionem, cùm sit fundamentum casuum conscientiæ.

In secundo Tractatu agitur de Virtutibus in communi: deinde de vitiis & peccatis item in communi; non quòd omnia quæ de his dici possunt, discutiantur; sed tantùm ea quæ specialem habent difficultatem: videlicet de eorum oppositione ad virtutes, de propria specificatione, de mutua contrarietate, & denique de eorum effectibus.

In tertio Tractatu agitur de gratia per multas Disputationes: & Primò de eius necessitate; Secundò de eius diuisione; Tertiò de gratia habituali; Quartò de gratia actuali, siue de auxiliis diuinæ gratiæ ac eorum concordia cum libero arbitrio; Quintò agitur de Iustificatione, primo effectu gratiæ; & Sextò agitur de merito, quod est alius effectus gratiæ.

Diù suspensus fui circa impressionem huius Tractatus de Gratia, quantum attinet ad duas Disputationes de auxiliis diuinæ gratiæ, ac eorum concordia cum libero arbitrio, cum aliàs talis impressio fuerit prohibita per summos Pontifices Paulum V. & Vrbanum VIII. sed inquirens circa hoc, responsum fuit mihi à viris doctissimis & religiosis tum in Gallia, tum Romæ vnde nunc redeo, talem prohibitionem expirasse, & impressionem huius

materiæ

materiæ nunc permissam à summo Pontifice; (dummodò à censura contrariæ partis abstineatur) cum ipso sciente & prudente quotidie plures circa illam prodeant tractatus; non enim solùm in defensionem & impugnationem Iansenij repetitæ Apologiæ, sed etiam alia opera, vt opus Suaris de Auxiliis prodierunt.

His suppositis opportunum, imò penitus necessarium duxi, antiquam Angelici Doctoris D. Thomæ, & discipulorum eius doctrinam proponere tanquam mediam inter Iansenij & Molinæ opiniones, vt facilè legentibus appareat quantùm ab vtroque discedat extremo: non desunt enim, qui Iansenij doctrinam cum doctrina Thomistica in omnibus confundant, & ex victoria, quam supra aliquas Iansenij opiniones sibi promittunt, se victores supra Thomisticam in hac materia doctrinam futuros vel ignoranter, vel malitiosè glorientur. Multa bona docuit Iansenius, & in his in quibus cum Thomistis conuenit, securus est; doctrina quippe D. Thomæ (vt vtar verbis eiusdem Angelici Doctoris de quadam S. Augustini sententia loquentis) satis est suo authore tuta, & maximè in hac materia de gratia, in qua conuenit cum Augustino, & vtriusque tanta est authoritas, vt eorum libros tanquam lydium lapidem ad examen huius materiæ summi Pontifices semper proposuerint: & in hac parte adducens dictum cuiusdam Principis Hispani, affirmo doctrinam Thomisticam exinde securam apparere, quòd eius sequaces decisionem Apostolicam huius materiæ desiderent ac procurent, confidentes in iustitia causæ; Soli illi timeant, qui hanc decisionem refugiunt & impediunt quasi de sua causa desperantes. Vale Lector, & fruere meo labore.

Approbatio

Approbatio Theologorum Ordinis.

NOS Fr. Martialis à S. Paulino, Prior Conuentus Arelatensis Carmelitarum Discalceatorum, Fr. Archangelus à SS. Sacramento, & Fr. Petrus à S. Andrea aliàs in hac nostra Prouincia Sanctæ Matris Theresiæ eiusdem Ordinis sacræ Theologiæ Prælectores, ex commissione R. admodum P. N. Præpositi Generalis secundum istum Scholasticæ Theologiæ Tomum *in 1. 2. D. Th. Tractatus de Vltimo fine seu Beatitudine humanisue Actibus, de Virtutibus & vitiis, ac de diuina Gratia* continentem, & à R. P. PHILIPPO à SS. TRINITATE, Conuentus nostri Massiliensis Priore maxima diligentia elaboratum, non minori cura examinauimus & in eo vniuersa sanam atque integerrimam Ecclesiæ Catholicæ veritatem vel adstruentia vel confirmantia, solidissimam profundissimamque Præceptoris Angelici doctrinam, non modo luci restituentia, sed restituta quoque noua luce condecorantia; Ac demum ad æternam Beatitudinem, finem hominum vltimum, amore virtutum, vitiorum horrore, ardentissimoque diuinæ gratiæ desiderio, & suauissimè dirigentia & fortissime impellentia demirati potiùs quàm contemplati sumus. Quapropter Prælo mandandus non tam nostram approbationem expetit, quàm publicam expectat mereturque studiosorum omnium acclamationem. Ita censemus, testamur & proprio nomine subscribimus Lugduni in Conuentu nostro Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo, die 22. Iunij anni salutis 1653.

Fr. MARTIALIS à sancto Paulino.
Fr. ARCHANGELVS à sanctissimo Sacramento.
Fr. PETRVS à sancto Andrea.

Approbatio Doctorum Facultatis Parisiensis.

NOS infra signati Doctores in Theologia Facultatis Parisiensis, fidem facimus nos perlegisse & examinauisse Disputationes in Primam Secundæ diui Thomæ (videlicet *de Vltimo hominis fine, de Actibus humanis, de Virtutibus, vitiis & peccatis, insuper de Lege & Gratia.*) exaratas studio & labore R. P. PHILIPPI à sanctissima TRINITATE Carmelitæ Discalceati, in quibus nihil ab Ecclesiæ Catholicæ Romanæ religione & doctrina alienum reperimus, nihilque bonis moribus contrarium. Actum Lugduni die 27. Iunij 1653.

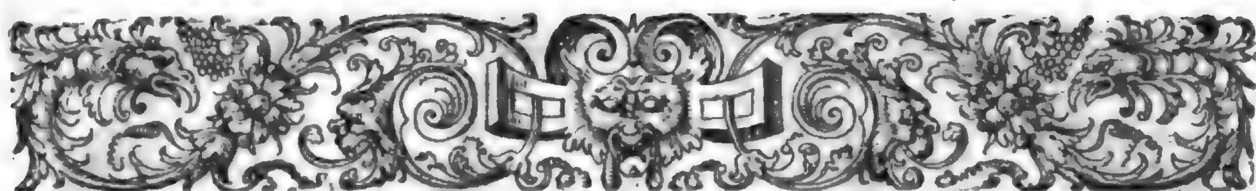
Fr. STEPHANVS MOLIN, Carmelita.
Fr. IOANNES ROBE', Prior Prædicatorum Lugdunensium.

Approbatio Provicarij Generalis.

ATtento Doctorum præfatorum testimonio non ambigimus quin in lucem debeant prodire, Disputationes in 1. 2. S. Thomæ videlicet *de Vltimo hominis fine, de Actibus humanis, de Virtutibus & vitiis & peccatis, de Lege quoque & Gratia*, R. Patris PHILIPPI à SS. TRINITATE Carmelitæ Discalceati. Lugduni die 27. Iunij 1653.

DE-VILLE Pro-vicarius Generalis.

INDEX



INDEX
TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, ET DVBIORVM,

Quæ continentur in hoc Volumine, in Primam Secundæ D. Thomæ.

TRACTATVS PRIMVS.

De vltimo fine Hominis, & de Actibus humanis.

DISPVTATIO I.

In Quæstionem 1.

De Fine actuum humanorum in communi. pag. 4.

DISPVTATIO II.

In eandem Quæstionem.

De his, quibus competit agere propter finem. p.23

DISPVTATIO III.

In eandem Quæstionem.

De habitudine voluntatis creatæ ad finem, tam vltimum, quàm intermedium. p.41

ƶ DISPV

DISPVTATIO IV.

In Quæstionem 2.

De Beatitudine obiectiua. p.67

DISPVTATIO V.

In Quæstionem 3.

De Beatitudine formali. p. 77

DISPVTATIO VI.

In quæstionem 4. & 5.

De quibusdam requisitis ad beatitudinem. p.95

DISPVTATIO VII.

In Quæstionem 6.

De voluntario in communi. p.110

DISPVTATIO VIII.

In eandem Quæstionem.

De voluntario in particulari. p.124

DISPVTATIO IX.

In eandem Quæstionem.

De inuoluntario in particulari. p.124

DISPV

DISPVTATIO XVII.

In Quæstionem 17.

De Actu Imperij. p. 239

DISPVTATIO XVIII.

In Quæstionem 18.

De esse morali actuum humanorum in communi. p. 251

DISPVTATIO XIX.

In eandem Quæstionem.

De bonitate, & malitia Actuum humanorum in communi. p. 267

DISPVTATIO XX.

In eandem Quæstionem.

De principiis bonitatis, & malitiæ moralis. p. 283

TRACTATVS SECVNDVS.

De Virtutibus, Vitiis, & Peccatis in communi.

DISPVTATIO I.

In Quæstionem 55.

De natura Virtutis. p. 305

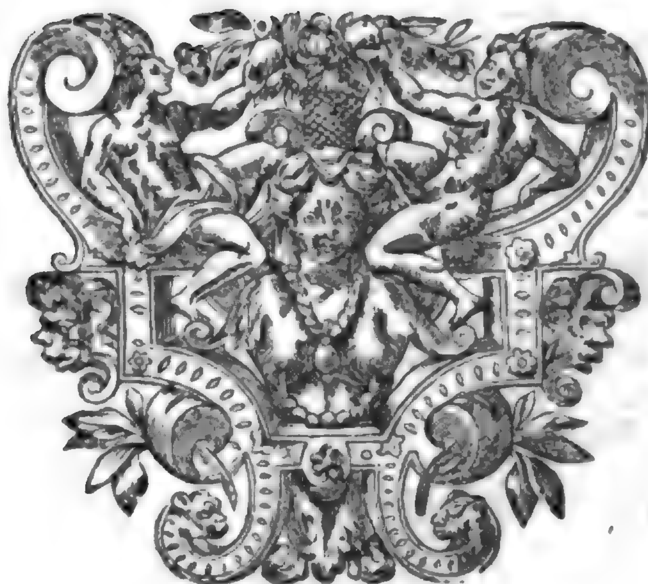
TRACTATVS TERTIVS.

De Gratia Dei, externo actuum humanorum principio.

DISPV

DISPVTATIO VII.

In Quæstionem 114.



TRACTATVS



TRACTATVS PRIMVS DE VLTIMO FINE HOMINIS, ET DE ACTIBVS HVMANIS.

PROLOGVS.

POSTQVAM Diuus Thomas in prima parte Summæ Theologicæ egit prius de Deo Optimo Maximo, vt est in se Vnus & Trinus, & postea vt est principium creaturarum: in secunda parte eiusdem Summæ (quam eius discipuli, ob nimiam prolixitatem subdiuiserunt in primam secundæ, & in secundam secundæ) agit de Deo, vt est vltimus finis creaturæ intellectualis, & maximè hominis: & consequenter agit de actibus humanis, siue procedentibus ex libero hominis arbitrio, per quos homo ad hunc finem peruenire potest, vel ab eo deuiare. Primò igitur agit de vltimo fine hominis, & de eius beatitudine, quæ in consecutione vltimi finis consistit. Deinde agit de actibus humanis absolutè, & de quibusdam conditionibus eorum: quæ omnia primo hoc Tractatu complectemur. Postmodum agit de virtutibus, vitiis, & Peccatis in communi, quæ concomitantur actus humanos: & de his erit secundus noster Tractatus. Tandem agit in fine primæ secundæ de principiis exterioribus humanorum actuum, quæ sunt Lex & Gratia; lex quidem est principium per modum instruentis & dirigentis: gratia autem per modum mouentis & adiuuantis: & de hoc vltimo, tanquam de celeberrima nunc Theologiæ materia, erit tertius noster Tractatus in primam secundæ. Primus hic Tractatus continet duas partes, in quarum prima agitur de vltimo fine ac beatitudine, in secunda agitur de actibus humanis, ac de quibusdam eorum conditionibus, vt bonitate & malitia: prima pars complectitur quinque priores Quæstiones D. Thomæ; secunda verò incipit à sexta quæstione, & concluditur vigesima prima.



QVÆSTIO I.

De vltimo fine hominis, in octo articulos diuisa.

VBI primo considerandum occurrit de vltimo fine humanæ vitæ, & deinde de his, per quæ homo ad hunc finem peruenire potest, vel ab eo deuiare. ex fine enim oportet accipere rationes, eorum, quæ ordinatur ad finem. Et quia vltimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de vltimo fine in communi, deinde de beatitudine.

¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primo, vtrum hominis sit agere propter finem.
¶ Secundo, vtrum hoc sit proprium rationalis naturæ.
¶ Tertio, vtrum actus hominis recipiant speciem à fine.
¶ Quarto, vtrum sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ.
¶ Quinto, vtrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines.
¶ Sexto, vtrum omnia homo ordinet in vltimum finem.
¶ Septimo, vtrum idem sit finis vltimus omnium hominum.
¶ Octauo, vtrum in illo vltimo fine omnes aliæ creaturæ conueniant.

ARTICVLVS I.

Vtrum homini conueniat agere propter finem.

I *Infr. ar. 2. cor. & q. 6. ar. 1. cr. & q. 21. ar. 3. cor. & q. 94. ar. 2. cor. & qu. 109. ar. 6. cor. Et 3. cont. c. 2. Et opusc. 3. cap. 100.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homini non conueniat agere propter finem: causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem vltimi, vt ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ, sed propter illud agit homo quod est causa actionis, cum hæc præpositio, propter, designet habitudinem causæ, ergo homini non conuenit agere propter finem.

¶ 2 Præterea, illud quod est vltimus finis, non est propter finem: sed in quibusdam actiones sunt vltimus finis, vt patet per Philosophum in primo * Ethic. ergo non omnia homo agit propter finem.

* *1. Lib. Ethic. c. 1. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Tunc videtur homo agere propter finem quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cùm aliquis mouet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam: non ergo homo omnia agit propter finem.

SED contra, Omnia quæ sunt in aliquo genere, deriuantur à principio illius generis, sed finis est principium in operabilibus ab homine: vt patet per Philosophum in * secundo Phys. ergo homini conuenit omnia agere propter finem.

* Libr. 2. Phys. text. 89 to. 2.

CONCLVSIO.

Cum hominis proprium sit per rationem & voluntatem agere, etiam necessariò omnes hominis actiones vt sunt hominis propter finem sunt.

RESPONDEO dicendum, quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Vnde illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem: vnde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: si quæ autem aliæ actiones homini conueniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non propriè humanæ, cùm non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem, quòd omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis & bonum, vnde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

AD primum ergo dicendum, quod finis etsi sit postremus in executione est tamen primus in intentione agentis: & hoc modo habet rationem causæ.

AD secundum dicendum, quòd si qua actio humana sit vltimus finis, oportet eam esse voluntariam: aliàs non esset humana, vt dictum est.* Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria. Vno modo, quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui: alio modo, quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quòd ipse actus à voluntate elicitus sit vltimus finis: nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Vnde sicut impossibile est, quod primum visibile sit ipsum videre; quia omne videre est alicuius obiecti visibilis: ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis sit ipsum velle. Vnde relinquitur, quod si qua actio humana sit vltimus finis quòd ipsa sit imperata à voluntate: & ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quòd homo agat propter finem: etiam agendo actionem quæ est vltimus finis.

* In corp. art.

AD tertium dicendum, quòd huiusmodi actiones non sunt propriè humanæ: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum, & ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

ARTICVLVS II.

Vtrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

2

1. 2. q. 50. art. 2. & 3 contra G. 46. Et lib. 3 c. 1 fine 16. 124. 109. 110. fin & 111. Et vni. art. 5. ver & 2. phys. lect. 4. c. 8. princ. & lect. 10. princ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd agere propter finem sit proprium rationalis naturæ: homo enim cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum: sed multa sunt, quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles, vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. videtur ergo proprium esse rationalis creaturæ agere propter finem.

¶ 2 Præterea, Agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem: sed hoc est rationis opus: ergo non conuenit his, quæ ratione carent.

¶ 3 Præterea, Bonum & finis est obiectum voluntatis: sed voluntas in ratione est, vt * dicitur in 3. de anima. ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

SED contra est, quod Philosophus * probat in 2. Phys. quòd non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.

* text. 42. tomo 2. 2 Physic. text. 49. tom. 2.

CONCLVSIO.

Quanquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ, vt propter finem agat, quasi se agens vel ducens in finem.

RESPONDEO dicendum, quòd omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim adinuicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi: prima autem inter omnes causas est causa finalis, cuius ratio est, quia materia non sequitur formam nisi secundum quod mouetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum, agens autem non mouet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis: Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est, quòd aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Vno modo, sicut seipsum ad finem mouens vt homo. Alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod mouetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa mouent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis: & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur: nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, vt * suprà habitum est: & ideo proprium est naturæ rationalis, vt tendat in finem. Naturæ vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta, siue in finem apprehensum, sicut bruta animalia, siue in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

1. p. q. 22. a. 2 & q. 103. a. 1. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd quando homo per seipsum agit propter finem cognoscit finem: sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum mouetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem: & ita est in creaturis irrationalibus.

AD secundum dicendum, quod ordinare in finem est eius, quod seipsum agit in finem. Eius verò quòd ab alio agitur in finem est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

AD tertium dicendum, quod obiectum voluntatis est finis & bonum in vniuersali. vnde non potest esse voluntas in his, quæ carent ratione & intellectu: cum non possint apprehendere Vniuersale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitiuus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causæ mouentur à causa vniuersali, sicut cum rector ciuitatis, qui intendit bonum commune, mouet suo imperio omnia sua particularia officia ciuitatis: & ideo necesse est quòd omnia quæ carent ratione, moueantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum vniuersale, scilicet a voluntate diuina.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus humani recipiant speciem ex fine.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd actus humani non recipiant speciem a fine: finis enim est causa extrinseca. sed vnumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco ergo actus humani non recipiunt speciem a fine. 3

Infra art. 4. & q. 18. a. 1. & 5. & q. 72. a. 3 & 3. Et 2. dist. 40. a. 1. 2. Et mal. q. 2. art. 4. ad 9. * lib. 2. c. 13 circa principium tom. 1.

¶ 2 Præterea, Illud quod dat speciem oportet esse prius: sed finis est posterior in esse. ergo actus humanus non habet speciem à fine.

¶ 3 Præterea, Idem non potest esse nisi in vna specie. sed eundem numero actum contingit ordinari ad diuersos fines. ergo finis non dat speciem actibus humanis.

SED contra est, quod dicit * Augustinus in lib. de moribus Eccle. & Manichæorum. Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.

CONCLVSIO.

Cùm actus propriè dicantur humani, inquantum procedunt à voluntate deliberata, cuius obiectum est bonum & finis, propriè etiam ex fine speciem recipiunt.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque sortitur speciem secundùm actum, & non secundum potentiam: vnde ea quæ sunt composita ex materia & forma constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem & passionem, vtrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi: passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Vnde calefactio actio nihil aliud est, quàm motio quædam à calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est, quàm motus ad calorem. Diffinitio autem manifestat rationem speciei. Et vtroque modo actus humani, siue considerentur per modum passionum, speciem à fine sortiuntur: vtroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quòd homo mouet seipsum & mouetur à seipso. Dictum est autem * suprà, quod actus dicuntur humani inquantum procedunt à voluntate deliberata, obiectum autem voluntatis est bonum & finis: & ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis, & similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem, sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, vt * Ambros. dicit super Lucam, Mores propriè dicuntur humani: actus morales propriè speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales & actus humani.

* art. 1. huius quæst.

* in præfat. in Lucã nõ procul à fine, tom. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, vt principium vel terminus: & hoc idem ipsum est de ratione actus, vt scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, & vt sit ad aliquid quantum ad passionem.

AD secundum dicendum, quod finis secundum quod est prior in intentione, vt * dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem: & hoc modo dat speciem actui humano siue morali.

* art. 1. huius quæst.

AD tertium dicendum, quòd idem actus numero secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad vnum finem proximum, à quo habet speciem: sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum vnus est finis alterius. Possibile tamen est, quòd vnus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diuersos fines voluntatis. Sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conseruationem iustitiæ, & ad satisfaciendum iræ: & ex hoc erunt diuersi actus secundum speciem moris, quia vno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitij. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solùm ab eo quod est terminus per se: fines autem morales accidunt rei naturali, & è conuerso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diuersos secundum speciem moris, & è conuerso.

ARTICV

ARTICVLVS IV.

Vtrum sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ.

4 (3. d. 3. q. 2. art. 3. 9. * cap. 4. de diu. nom. in princ.)

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusiuum sui, vt patet per * Dionys. 4. cap. de diuin. nomin. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum; oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, & & sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

¶ 2 Præterea, Ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt, vnde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium maiorem ex cogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur qud in finibus procedatur in infinitum.

¶ 3 Præterea, Bonum & finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam, possum enim velle aliquid & velle me velle illud, & sic infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, & non est aliquis vltimus finis humanæ voluntatis.

(* li. 2. met. com. 8. to. 1.) SED contra est, quod Philosophus * dicit 2. metaphys. quòd qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. Sed bonum est quo habet rationem finis. Ergo contra rationem finis quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere vnum vltimum finem.

CONCLVSIO.

In finibus & his quæ propter finem sunt, non est processus in infinitum, sed sicut est aliquid primum, à quo incipit motus ad finem, ita est vnus vltimus finis.

RESPONDEO dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacunque parte, in omnibus enim, quæ per se habent ordinem ad inuicem, oportet quòd remoto primo, remoueantur ea quæ sunt ad primum. Vnde Philosophus probat in 8. Physic. (8. Physic. text. 34. tom. 2.) quòd non est possibile in causis mouentibus procedere in infinitum, quia non esset primum mouens: quo subtracto alia mouere non possunt, cum non moueant nisi per hoc quod mouentur à primo mouente. In finibus autem inuenitur duplex ordo scilicet ordo intentionis, & ordo executionis: & in vtroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium mouens appetitum: vnde subtracto principio, appetitus à nullo moueretur. Id autem quod est principium in executione, est vnde incipit operatio: vnde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est vltimus finis, principium autem executionis, est primum eorum, quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset vltimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens, sibi inuicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causæ enim per accidens indeterminatæ sunt, & hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, & his quæ sunt ad finem.

AD primum ergo dicendum, quòd de ratione boni est, quòd aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat, & ideo cùm bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit vltimus finis, ratio ista non probat, quod non sit vltimus finis, sed quod à fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea, quæ sunt ad finem, & hoc quidem competeret si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusiuam: & ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sapient. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere & mensura.

AD secundum dicendum, quòd in his quæ sunt per se, ratio incipit à principiis naturaliter notis, & ad aliquem terminum progreditur: vnde Philosophus probat in primo * Posteriorum (1. Poster. tex. 6. to. 1.), quod in demonstrationibus non est processus in infinitum: quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se adinuicem connexorum, & non per accidens, in his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere: accidit autem quantitati aut numero præexistenti inquantum huiusmodi, quòd ei addatur quantitas aut vnitas: vnde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

AD tertium dicendum, quòd illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam per accidens, se habet ad ordinem finitum: quod patet ex hoc quòd circa vnum & eundem actum indifferenter semel, vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICVLVS V.

Vtrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines.

5 (Infr. q. 12. ar. 3. ad 1. & q. 13. a. 3. ad. tertium. Et 2. dist. 14. ar. 3. cor. Et 3. dist. 32. q. 1. art. 3. cor. Et mal. qu. 14. art. 2. cor. fin. * Lib. 19. ca. 1. tom. 5.)

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod possibile sit voluntatem vnius hominis in plura ferri simul sicut in vltimos fines. Dicit enim * Augustinus 19. de ciuitate Dei, quòd quidam vltimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. hæc autem manifestè sunt plura. ergo vnus homo

potest constituere vltimum finem suæ voluntatis in multis.

¶ 2 Præterea, Quæ non opponuntur adinuicem, se inuicem non excludunt. sed multa inueniuntur in rebus quæ sibi inuicem non opponuntur. ergo si vnum ponatur vltimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

¶ 3 Præterea, Voluntas per hoc quod constituit vltimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit: sed antequam constitueret vltimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum vltimum in alio, puta in diuitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis vltimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere vltimum finem in diuitiis. Ergo possibile est vnius hominis voluntatem simul ferri in diuersa, sicut in vltimos fines.

SED contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in vltimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Vnde de gulosis dicitur Philos. tertio, Quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt vltimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matt. 7. Nemo potest duobus dominis seruire, ad inuicem scilicet non ordinatis: ergo impossibile est esse plures vltimos fines vnius hominis ad inuicem non ordinatos.

CONCLVSIO.

Cùm illud appetat aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius: non possunt vnius hominis plures simul esse fines vltimos.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est quod voluntas vnius hominis simul se habeat ad diuersa sicut ad vltimos fines, cuius ratio potest triplex assignari.

¶ Prima est, quia cùm vnumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius. Vnde * Augustinus dicit 19. de ciuitate Dei. (* Libr. 19. de ciu. Dei cap. 1. non longè à princ. to. 5.) Finem hominum nunc dicimus, non quòd consumitur vt non sit, sed quòd perficitur vt plene sit. Oportet igitur quòd vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Vnde non potest esse quòd in duo sic tendat appetitus, ac si vtrumque sit bonum perfectum ipsius.

¶ Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur: hoc autem oportet esse vnum, quia natura non tendit nisi ad vnum: principium autem in processu rationalis appetitus est vltimus finis, vnde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione vltimi finis, esse vnum.

¶ Tertia ratio est, quia cùm actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut * suprà habitum est (Ar. 3.), oportet quòd à fine vltimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis inquantum huiusmodi sint vnius generis, oportet vltimum finem esse vnum: & præcipuè quia in quolibet genere est vnum primum principium: vltimus autem finis habet rationem primi principij, vt * dictum est (Art. præced.): sicut autem se habet vltimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet vltimus finis huius hominis ad hunc hominem, vnde oportet quòd sicut omnium hominum est naturaliter vnus finis vltimus, ita huius hominis voluntas in vno vltimo fine statuatur.

AD primum ergo dicendum, quòd omnia illa plura accipiebantur in ratione vnius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis vltimum finem ponebant.

AD secundum dicendum, quòd etsi plura accipi possunt quæ adinuicem oppositionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

AD tertium dicendum, quòd potestas voluntatis non habet vt faciat opposita esse simul, quod contingeret si tenderet in plura disparata, sicut in vltimos fines: vt ex * dictis patet. (In cor. ar.)

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo omnia quæ vult, velit propter vltimum finem.

6 (Infr. q. 60. q. 2. ar. 4. & 4. dist. 49. quæst. 1. ar. 3. qu. 4. Et 3. contra cap. 100. * ca. 2. non longè à principio to. 3. Lib. 19. ca. 1. non multùm à principio to. 5.)

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd non omnia quæcunque vult homo, propter vltimum finem velit. ea enim quæ ad finem vltimum ordinantur, seriosa dicuntur quasi vtilia: sed iocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo iocosè agit, non ordinat in vltimum finem.

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in principio * Metaph. quòd scientiæ speculatiuæ propter seipsas quæruntur: nec tamen potest dici quòd quælibet earum sit vltimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter vltimum finem.

¶ 3 Præterea Quicunque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine: sed non semper homo cogitat de vltimo fine in omni eo quod appetit aut facit: non ergo omnia homo appetit, aut facit, propter vltimum finem.

SED contra est, quod dicit * Augustinus 19. de ciuitate Dei, Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.

CONCLVSIO.

Cùm vltimus finis hoc modo se habeat in mouendo appetitum sicut se habet in aliis motionibus primum mouens, sine quo non mouent causæ secundæ: oportet quæcunque vult homo, velit propter vltimum finem.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est, quod omnia quæ homo appetit, appetat propter vltimum finem, & hoc apparet duplici ratione. Primò quidem quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur vt bonum perfectum, quod est vltimus finis; necesse est vt appetatur vt tendens in bonum perfectum, quia sem-

per inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quæ fiunt à natura, quàm in his quæ fiunt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est propter vltimum finem. Secundò, quia vltimus finis hoc modo se habet in mouendo appetitum, sicut se habet in alijs motionibus primum mouens. Manifestum est autem quod causæ secundæ mouentes, non mouent nisi secundum quod mouentur à primo mouente: vnde secunda appetibilia non mouent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est vltimus finis.

A D primum ergo dicendum, quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum: sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis: prout sunt delectantes vel requiem præstantes. bonum autem consummatum hominis est vltimus finis eius.

Et similiter dicendum A D secundum de scientia speculatiua, quæ appetitur vt bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo & perfecto, quod est vltimus finis.

A D tertium dicendum, quòd non oportet vt semper aliquis cogitet de vltimo fine, quandocunque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primæ intentionis quæ est respectu vltimi finis manet in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiam si de vltimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICVLVS VII.

Vtrum sit vnus vltimus finis omnium hominum.

7 Sup. a. 5. cor. & 1. Eth. lect. 9. co. 1. fi.

A D S E P T I M V M sic proceditur. Videtur, quòd non omnium hominum sit vnus finis vltimus: maximè enim videtur vltimus finis esse hominis incommutabile bonum: sed quidam auertuntur ab incommutabili bono, peccando: non ergo omnium hominum vnus est vltimus finis.

¶ 2 Præterea, Secundum vltimum finem tota vita hominis regulatur. si igitur esset vnus vltimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diuersa studia viuendi quod patet esse falsum.

¶ 3 Præterea, Finis est actionis terminus: actiones autem sunt singularium; homines autem etsi conueniant in natura speciei: tamen differunt secundum ea quæ ad indiuidua pertinent. non ergo omnium hominum est vnus vltimus finis.

lib. 13. de trin. cap. 3. & 4. to. 3.

S E D contra est, quod * Augustinus dicit 13. de trinit. quòd omnes homines conueniunt in appetendo vltimum finem, qui est beatitudo.

CONCLVSIO.

Tametsi vnus est vltimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen ea quæ per varia studia homines vt vltimos fines assequi conantur.

R E S P O N D E O dicendum, quòd de vltimo fine possumus loqui dupliciter: vno modo secundum rationem vltimi finis: alio modo secundum id, in quo finis vltimi ratio inuenitur. Quantum igitur ad rationem vltimi finis, omnes conueniunt in appetitu finis vltimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio vltimi finis, vt dictum est *. Sed quantum ad id, in quo ista ratio inuenitur, non omnes homines conueniunt in vltimo fine; nam quidam appetunt diuitias tanquam consummatum bonum, quidam verò voluptatem, quidam verò quodcunque aliud. Sicut & omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium: illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile in quo maximè delectatur, quia habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam vltimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ar. 5. huius quæst.

A D primum ergo dicendum, quòd illi qui peccant, auertuntur ab eo, in quo verè inuenitur ratio vltimi finis: non autem ab ipsa vltimi finis intentione, quam quærunt falsò in alijs rebus.

A D secundum dicendum, quòd diuersa studia viuendi contingunt in hominibus propter diuersas res, in quibus quæritur ratio summi boni.

A D tertium dicendum, quòd etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad vnum, vt dictum est *.

Art. 5. huius quæst.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum in illo vltimo fine aliæ creaturæ conueniant.

8 Inf. q. 103. ar. 2. & 2. d. 38. a. 1. & 2. cor. & 1. contr. c. 75. § 1. & lib. 3. c. 17. 25 & 27. fi. & 97. c. 2. & verit. q. 5. ar. 6. ad 4.

A D O C T A V V M sic proceditur. Videtur, quod in vltimo fine hominis etiam omnia alia conueniant. finis enim respondet principio: sed illud quod est principium hominum, scilicet, Deus; est etiam principium omnium aliorum: ergo in vltimo fine hominis omnia alia communicant.

¶ 2 Præterea, Dionys. dicit in libro de diuin. nom. * quod Deus conuertit omnia ad seipsum tanquam ad vltimum finem: sed ipse est vltimus finis hominis, quia solo ipso fruendum, est ergo in fine vltimo hominis etiam alia conueniunt.

* c. 10 circa princ. & c. 4. 1. par. ante med.

¶ 3 Præterea, Finis vltimus hominis est obiectum voluntatis: sed bonum voluntatis est bonum vniuersale, quod est finis omnium: ergo necesse est, quòd in vltimo fine hominis omnia conueniant.

S E D contra est, quòd vltimus finis hominum est beatitudo quam omnes appetunt; vt August. † dicit: sed non cadit in aliqua alia expertia rationis, vt beata sint: sicut * Augustinus dicit in libr. 83 quæstionum; non ergo in vltimo fine hominis alia conueniunt.

† 19. de ci. ui. Dei. c. 1.

CONCLVSIO.

Quamuis Deus sit vltimus finis omnium rerum, non est tamen hominis & aliarum creaturarum ratione carentium idem vltimus finis quantum ad illius consecutionem & adeptionem.

* 13 de trin. cap. 3. & 4. * lib. 83. q. q. 5. tom. 4.

R E S P O N D E O dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 5. † Metaphys. finis dupliciter dicitur, scilicet, cuius & quo, id est ipsa res, in qua ratio boni inuenitur, & vsus siue adeptio illius rei: sicut si dicamus, quòd motus corporis grauis finis est vel locus inferior, vt res: vel hoc quod est esse in loco inferiori, vt vsus: & finis auari est vel pecunia, vt res, vel possessio pecuniæ, vt vsus. Si ergo loquamur de vltimo fine hominis: quantum ad ipsam rem, quæ est finis; sic in vltimo fine hominis omnia alia conueniunt: quia Deus est vltimus finis hominis & omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de vltimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales, nam homo & aliæ rationales creaturæ consequuntur vltimum finem, cognoscendo & amando Deum, quod non competit alijs creaturis, quæ adipiscuntur vltimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt, vel viuunt, vel etiam cognoscunt.

† 5. meta. text. 22 tom. 4.

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem vltimi finis.

DISPVTATIO I.

De Fine actuum humanorum in communi.

C V M Diuus Thomas in hac parte suæ summæ Theologicæ, assumpserit probandum, quod Deus optimus maximus sit vltimus finis, ac beatitudo obiectiua creaturæ intellectualis; ad quem debent dirigi omnes eius actiones: ideo statim a principio, incipiens ab vniuersalioribus consueta mirabili sua methodo, agit de vltimo fine hominis in communi; de quo in præsenti disputatione nos etiam agimus.

DVBIVM I.

Vtrum soli Fini conueniat intrinsecè ratio boni.

S Vpponendum est, quod hoc dubium potest etiam proponi sub alijs terminis: Vtrum scilicet, non tantùm finis: sed etiam media participent intrinsecè rationem boni: sed vt constat hi duo modi in idem coincidunt. Ad horum igitur euidentiã sciendum est, quod in bono transcendentali siue obiectiuo, de quo solo in præsenti agimus, quatuor reperiuntur. Primum est, quod sit in se perfectum & integrũ, siue quod habeat quæ sunt sibi debita secundùm exigentiam suæ naturæ: vnde D.Th. 1. p. q. 5. dicit bonum esse idem quod perfectũ. Secundum est, quod sit perfectiuum alterius, siue quod habeat relationem conuenientiæ, in ordine ad propriam naturam ipsius: & ita D.Thomas qu. 1. de veritate art. 1. ait: Conuenientiam entis ad appetitũ exprimit hoc nomen bonũ; vnde in principio Ethicorum dicitur, Bonum est, quod omnia appetunt: conuenientiam verò entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Tertium est, quod sit proximè appetibile: ex hoc enim quod aliquid est perfectiuum alterius, est proximè ab illo appetibile, cum vnumquodq; appetat suã perfectionem naturaliter. Quartum tandẽ est, quod actu appetatur: quod enim est appetibile, facilè appetitur: Ex his quatuor primum est materiale, & quasi

quasi præsuppositum fundamentũ ad formalem rationem boni: vt enim aliquid sit perfectiuum alterius, in quo formalis ratio boni consistit, debet prius in seipso esse perfectum; solius quippe perfecti est perficere. Secundum est formale, siue ratio formalis ipsius boni, vt constat ex adducta authoritate D. Thomæ nec sibi contradicit idem Angelicus doctor, dum 1.p.q.5. bonum vocat id quod est perfectum: tum quia ibi sumit perfectum, non passiuè, quod scilicet in seipso est tale; sed actiue, quod scilicet est aliis perfectum, ac proinde perfectiuum aliorum: tum quia si sumat ibi perfectum passiuè & in seipso, non sumit illud, quasi sit formalis & essentialis ratio boni; sed sumit quasi præsuppositum necessariò fundamentum, & rationem à priori bonitatis ipsius: & ita declarat rationem formalem boni ex fundamento ipsius, sicut etiam aliquando illam declarat ex appetibilitate, quæ est tantùm eius proprietas. Tertium est proprietas ipsius boni: per hoc enim quod aliquid sit perfectiuum alicuius, ac bonum ipsius; sequitur quod sit proximè ab illo appetibile, & sic appetibilitas est proprietas boni. Quartum est accidens respectu boni: potest enim stare bonum in se appetibile, absque eo quod actu appetatur. Ex his constat, in quo consistat ratio boni posita in titulo præsentis dubij: & de qua quæritur, vtrum soli fini intrinsecè cõueniat. Finis autem est terminus rei: & determinando ad præsentem materiam actuum humanorum, finis est terminus ad quem diriguntur actus humani; & dicitur finis intentionis. Definitur finis à Philosopho 1. Ethicorum cap. 7. & alibi sic: Finis est cuius gratia cætera fiunt: ex qua definitione communiter recepta colligitur: quod duo fini conueniunt. Primum & principalius est, quod propter se appetatur: & hoc est omninò ei essentiale, ac penitus indispensabile. Secundum est, quod alia propter ipsum appetantur: & hoc est complementum ipsius finis, & naturaliter consequens per modum proprietatis ad illud primum: imò per ipsum, quasi magis notum, Philosophus in adducta definitione explicat naturam finis, dum ait: Finis est, cuius gratia cætera fiunt. Finis diuiditur per modum totius actualis in suas partes integrãtes, in finem cuius gratia, & in finem cui: Finis cuius gratia, est obiectum illud bonũ, quod propter se appetitur, & cætera propter ipsum: Finis cui est subiectũ, cui tale bonum appetitur. Finis cuius gratia subdiuiditur eodẽ modo per modum totius actualis in suas partes integrantes, in finem qui siue cuius, & in finem quo: Finis qui siue cuius, est obiectum illud bonum, quod propter se appetitur; & vocatur propterea finis obiectiuus: Finis quo est adeptio & consecutio illius boni; & vocatur finis formalis. Ratio autem, cur hæc diuisio & subdiuisio sint totius actualis in suas partes integrantes: & non totius potentialis in suas species completas, est manifesta; quia non quilibet ex his finibus assignatis sigillatim sumptus mouet appetitum; sed debent omnes simul concurrere ad illum mouendum: non enim appetitur aliquod bonũ, nisi alicui appetatur ab ipso habendum. Aliæ sunt diuisiones finis, de quibus infra agetur, vt in proximũ & remotum, in vltimum & non vltimum. Ex hac diuisione finis satis cõstat; quod in præsenti dubio (dum quærimus: vtrum soli fini conueniat intrinsecè ratio boni) intelligitur finis cuius gratia, siue qui & obiectiuus; ita vt ipse solus habeat intrinsecè bonitatẽ; media autem illam tantùm extrinsecè participent. Medium verò nihil est aliud, quam via per quam itur ad vltimum: & in præsenti materia, nihil est aliud, quã illud per quod voluntas tendit ad exequendum finem: medium quippe præcedit finem ordine executionis, subsequitur autem ordine intentionis: ideo enim eliguntur media, quia intenditur finis: & finis propter se appetitur, media verò vt sic tantùm appetuntur propter finem, & ratio volendi media, est bonitas ipsius finis, in quantum sunt vtilia & conducentia ad eius assecutionem: vnde D. Th. 1.p.q.5. art.6. ad 2. ait: Vtilia dicuntur, quæ non habent in se vnde desiderentur; sed desiderantur solùm, vt sunt ducentia in alterum; sicut sumptio medicinæ amaræ.

Prima opinio Suaris disp.10. Metaphys. sect.12. & Aliorum asserit soli fini conuenire intrinsecè rationem boni, extrinsecè verò mediis: vnde negat omnem bonitatem intrinsecam mediis, dicens quod solùm denominantur extrinsecè bona ab vna & eadem bonitate intrinseca fini. Probatur multiplici authoritate D. Thom. quæst. 24. de veritate art. 6. sic ait: Tota ratio appetibilitatis eius, quod est ad finẽ in quantum huiusmodi, est finis. Item 1. Ethicorum lect. 9. ait: Est aliquid, quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solùm in quantum est vtile ad aliquid, sicut medicina amara. Quod amplius declarat 1.p.q.5. art.6. ad 2. dicens: Vtilia dicuntur, quæ non habent in se vnde desiderentur, sed desiderantur solùm, vt sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Et tandem infra q. 20. ar. 3. ad 3. sic ait: Quando aliquid ex vno deriuatur in alterum, sicut ex causa agẽte vniuoca, tunc aliud est, quod est in vtroque, sicut cùm calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid deriuatur ab vno in alterum, secundùm analogiam vel proportionem; tunc est tantùm vnum numero: sicut à sano, quod est in corpore animalis, deriuatur sanum ad medicinã & vrinam; nec alia sanitas est medicinæ & vrinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit, & vrina significat: constat autem ex D. Th. 1.p.q.5. art 6. quod bonum est analogum porportionis & attributionis ad bonum honestum, & delectabile, & vtile: & ita cum solum bonum vtile conueniat

mediis, media important tantùm extrinsecè bonitatem finis, nec vllam habent intrinsecam.

Secundò, si media vt talia haberent aliquam bonitatem intrinsecam, allicerent & mouerent ad se ipsam voluntatem: imò specificarent volitionis actum ad seipsa terminatum; voluntas quippe mouetur à quocumq; bono, sicut & actus eius specificatur à quocumque bono terminante, cum bonum sit obiectum voluntatis: sed media vt talia non alliciunt, nec mouent voluntatem, nec specificant actum eius ad ipsa terminatum, vt docet D.Th. infra q.8. art.2. dicens: Omnis actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ: sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus: simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundùm se obiectũ potentiæ id autem quod est propter se bonum & volitum, est finis; vnde voluntas propriè est ipsius finis: ea verò, quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; vnde volũtas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; vnde hoc ipsum quod in eis vult, est finis: ergo media vt talia non habent aliquã bonitatem, intrinsecam; ac proinde soli fini conuenit intrinsecè ratio boni, maximè cum sint aliqua media, quæ nullam habent entitatem realem, vt sunt omissiones aliquorum actuũ in ordine ad aliquem finem obtinendum; & consequenter non habent intrinsecam bonitatem, quæ consequitur per modum proprietatis entitatem realem.

Tertiò, Media vt sic sunt entia relatiua, ordinata & tendentia in finem, vt communiter conceditur; ita vt totum eorũ esse sit esse ad finem: sed entia relatiua vt talia, siue secundùm esse *ad* nullam dicunt bonitatem intrinsecã in doctrina D.Th. & ipse D.Thomas infra q.7. art.2. ad 1. docet quod in his, quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid, non solùm ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet: ergo media vt sic nullam dicunt bonitatem intrinsecam, at tantùm denominantur bona extrinsecè à bonitate finis; cui soli proindè conuenit intrinsecè ratio boni. Cuius signum est, quod media vt sic ita sunt bona, quod sublata bonitate finis, nullatenus bona remaneant, etiamsi in seipsis non mutentur intrinsecè, vt constat in eadem medicina, quæ est bona respectu hominis indigẽtis sanitate, & mala respectu hominis sani.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod non soli fini conuenit intrinsecè ratio boni: sed etiã conuenit intrinsecè mediis vt sic. 2. quamuis non æqualiter & vniuocè: fini quippe cõuenit per se primò, & absolutè; mediis verò secundariò, & per dependentiã ac respectũ ad finem. 3. Vnde solus finis habet propriam bonitatem in se, & à se; media autem habent quidem bonitatem in se, sed non à se, at participatam & dependentem à fine. 4. propterea bonum, quod est finis, est per se primò, & absolutè bonum: bonũ autem, quod intrinsecè reperitur in mediis, est tantùm bonum secundarium, diminutum, & secundùm quid Ac proinde, quamuis bonum in tota sua latitudine se extendat ad finem & ad media: tamen bonum, quod primariò & absolutè est tale, dicitur ad conuertentiam cum fine. Ita docent in præsenti communiter discipuli D.Thomæ, & alij Theologi, quos adducunt Nostri Salmanticenses disp.1. dubio 1.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Philosophi & D. Thomæ. Philosophus lib. 1. magnorum moralium cap. 5. ait: Bonorum quædam sunt fines; quædam verò non: constat autem quod illa bona, quæ non sunt finis, debent esse media. Deinde 2. Ethicorum cap. 3. adducit traditam ab Antiquis, & communiter receptam diuisionem boni in honestum, delectabile, & vtile: constat autem quod sicut bonum honestum & delectabile est proprium fini, sic bonum vtile est proprium mediis. D. Thomas 1.p.q.83.art. 3. ait: Proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem: hoc autẽ in quantum huiusmodi habet rationem boni quod dicitur vtile. Et infra quæst. 8. art. 2. ait: Ratio autem boni, quod est obiectum potentiæ voluntatis, inuenitur non solùm in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem; videlicet in mediis, Tandem 2.2.q. 33. art. 6. ad 3. ait: Ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Quæ testimonia manifestè dicunt in mediis vt sic esse aliquam bonitatem, dependentem quidem à fine ad quem ordinantur; intrinsecam tamen ipsis; hanc quippe importat particula *in*, & non bonitatem extrinsecam: maximè quia bonitas mediorum dicitur esse eorum vtilitas & ordo in finem; quæ duo sunt intrinseca mediis: quod amplius exprimit D. Thomas in 2. d. 21.q.1.ar. 3. vbi sic ait: Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolutè consideretur; sed ex ordine ad finem bonitatem quandam sortitur, quæ vtilitas nominatur.

Secundò, probatur ratione D.Th.1.p.q.5.ar.6. quam sic proponit: Bonum est aliquid in quantum est appetibile, & terminus motus appetitus: cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autẽ motus corporis naturalis simpliciter quidem ad vltimũ, secundùm quid autẽ etiam ad medium, per quod itur ad vltimum, quod terminat motum; & dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat, &c. Sic ergo in motu appetitus id quod est appetibile, terminans motum appetitus secundùm quid, vt medium per quod tenditur in aliud, vocatur vtile, &c. Quæ ratio sic amplius expenditur: Media vt talia terminãt secundùm quid, siue aliquo modo motum appetitus, & vlterius eum dirigunt ad finem in quo simpliciter terminatur; quod secundùm quid terminent talem

lem appetitum, prouenit tum quia sunt quædam participatio & inchoatio ipsius finis, sicut dispositio est quædam participatio & inchoatio formæ; tum quia media habent in seipsis quandam proportionem & conuenientiã cum fine, ratione cuius ad illum perducunt; & propterea hæc media potius eliguntur, quàm alia ad assequendum hunc finem: ratione verò talis conuenientiæ & proportionis cum fine, habent etiam conuenientiam & proportionem cum appetitu intendente assecutionem finis, vt illum ad suiipsorum electionem præ aliis moueant; cui enim est conueniens assecutio alicuius termini, est etiam conueniens via & medium proportionatum tali assecutioni: si autem media mouent appetitum ad suiipsorum electionem, quamuis dependenter à fine; etiã illum terminant secundùm quid, dependenter tamen à fine, id est in ordine ad ipsum, tanquam ad vltimum in quo simpliciter terminatur; media quippe sunt via, qua peruenitur ad finem: ergo non soli fini conuenit intrinsecè ratio boni, sed etiam conuenit intrinsecè mediis vt sic; quod enim mouet appetitum ad se, & aliquo modo illum in se terminat, ratione cõuenientiæ & proportionis, quam cum illo habet, habet in se, ac proinde intrinsecam bonitatem, cum sola bonitas sit ratio formalis qua mouetur appetitus. Quod amplius declaratur duplici instantia. Prima adducitur in ratione D.Th. ex motu corporis naturalis: per hoc enim quod corpus graue mouetur connaturaliter ad centrum, tanquam ad suum locum naturalem, in quo eius motus vltimò terminetur & ibi quiescat, propter porportionẽ & conuenientiam, quam cum eo habet, vt in eo conseruetur; etiam connaturaliter mouetur ad medium, quo peruenire potest ad centrum, quod medium habens proportionẽ & conuenientiã cum centro, etiam habet proportionem & conuenientiã cum corpore graui, vt secundùm quid & aliquo modo eius motum terminet: & quò mediũ magis accedit ad centrum, ac proinde maiorem cum illo habet conuenientiam, eò magis allicit ad se corpus graue, vt experientia constat, videmus enim quod corpus graue quantò magis accedit deorsum, tantò velocius mouetur; quod ex eo prouenit, quòd virtus quâ graue tendit in centrum, est quædã participatio virtutis conseruatiuæ eius dum existit in centro, ac proinde per approximationẽ ad centrum magis confortatur & roboratur, ac ita velocius mouet, vt docent Aristoteles & D.Th. lib. 1. de cœlo lect. 17. Secunda instantia adducitur à D.Th. infrà q. 8. art. 2. & sic proponitur: Eo modo se habet finis in practicis, quo se habet principium in speculatiuis: & eo modo se habet mediũ in practicis, quo se habet conclusio in speculatiuis; & hoc propter sympathiam intellectus & voluntatis, fundatã tamen in diuerso vtriusque modo procedendi ad suum obiectum: intellectus quippe, per hoc quod attrahit quodammodo ad se obiectum, ex principiis naturaliter cognitis mouetur ad deducendas conclusiones: voluntas autem, quia trahitur ab obiecto cognito, ex intentione eius mouetur ad eligenda media, quibus ad illud perueniat: sed conclusiones deductæ ex principiis habent suam propriam veritatẽ intrinsecam, distinctam à veritate principiorum, ratione cuius terminant secundùm quid intellectum, intelligentem actu scientiæ actualis; quæ tamen veritas conclusionum est participata & dependens à principiis, à quorum veritate intellectus simpliciter terminatur, in quantum intellectus per reditum ad principia quiescit, resoluendo ad ipsa deductas conclusiones, earumque veritatem in ipsis contemplando; nam & veritas principiorum relucet in conclusionibus, & veritas conclusionum radicatur in principiis: ergo media ordinata ad finem habent etiam suam propriam bonitatem intrinsecam, distinctam à bonitate finis, ratione cuius terminant secundùm quid voluntatem procedentem actu electionis; quæ tamen bonitas mediorum est participata & dependens à fine, in quo adepto voluntas quiescit.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum authoritatibus & argumentis adductis pro prima opinione, quæ hanc partem efficaciter probant. Tum duplici expressâ authoritate D. Thomæ. Prima habetur quæst. 1. de malo art. 2. vbi sic ait: Loquendo de bono absolutè, bonum habet amplissimam extensionem: cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundùm se appetibile, est secundùm se bonum; hoc autem est finis: sed quia ex hoc quod appetimus finẽ, sequitur quod appetamus, ea quæ ad finem ordinantur: consequens est, vt ea quæ ordinantur ad finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationẽ obtineant: Vnde vtilia sub diuisione boni comprehenduntur. Secunda habetur q. 21. de veritate ar. 1. vbi sic ait: Primò & principaliter dicitur bonum ens perfectiuum alterius per modum finis; sed secũdariò dicitur aliquid bonum, quod est ductiuum in finem, prout vtile dicitur bonum.

Secundò, probatur ratione: Bonum est perfectiuum alterius, ac proinde est obiectum appetitus per modum conuenientis, vt constat ex dictis, & communiter conceditur: finis & media non habẽt æqualiter & vniuocè, quod sint perfectiuum alterius, quod sint obiectũ appetitus per modum conueniẽtis; hoc enim habet finis per se primò, perfectè & simpliciter, ac à se independenter à mediis; media verò hoc habent tantùm secundariò, imperfectè & secundùm quid, ac participatiuè & dependenter à fine; cuius signum est, quod appetitus non quiescit acquisitis mediis, sed per illa vlterius tendit in finem, quo adepto quiescit: ergo ratio boni conueniens intrinsecè tam fini, quam mediis; non tamen æqualiter & vniuocè illis conuenit, sed fini conuenit per se primò

primò, & absolutè; mediis verò secundariò, & per dependentiam ac respectum ad finem.

Probatur tertia & quarta pars conclusionis. Tum ex dictis. Tum authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Philosophus enim. 1. Ethicorum cap. 1. pro eodem sumunt bonū & finem: ait quippe: Bonum est, quod omnia appetunt; & subdit: Finium autem differentia quædam est &c. Et cap. 7. ait: Id quod vnicuique est bonum, eidem etiam est finis. Et 2. Metaphysicæ textu 8. sic habet: Qui tollunt finem, tollunt rationem boni: Quod exponens D. Thomas lect. 4. ait: Remota causa finali remouetur natura & ratio boni, eadem enim ratio boni & finis est. Quæ omnia manifestè probant, quod solus finis habet propriam bonitatem in se, & à se; media autem habent quidem bonitatē in se, sed non à se, at participatam & dependentem à fine propterea bonum quod est finis, est per se primò, & absolutè bonum: bonum autem, quod intrinsecè reperitur in mediis, est tantùm bonum secundarium, diminutum, & secundùm quid: ac proinde, quamuis bonum in tota sua latitudine se extendat ad finem & ad media; tamen bonum, quod primariò & absolutè est tale, dicitur ad conuertentiam cum fine. Cuius signum manifestum est, quod media secundùm se ac præcise sumpta non sunt sufficientia ad alliciendum mouendum, & terminandum appetitum; quia sic præcisè non sunt perfectiua appetentis simpliciter & absolutè, at tantùm participatiuè & dependenter à fine, ac per ordinem ad ipsum & consequenter secundùm se ac præcisà sumpta non sunt bona; sicut secundùm se ac præcisè finis est simpliciter bonus.

Ad primum ergo dicendum, quod D. Thomas in primo loco solùm excludit à mediis primariam & absolutam appetibilitatem, siue quæ sit in mediis à seipsis: non autem excludit appetibilitatem à fine: Vnde D. Thomā dicere quod tota ratio appetitibilitatis eius quod est ad finē, siue medij in quantum huiusmodi, est finis; idē est ac dicere quod tota ratio appetibilitatis medij in quantum huiusmodi, est participata & dependens à fine. In secundo loco excludit tantùm à mediis bonitatem formalem intrinsecam, quæ sit independens, ac per se sufficiens mouere appetitum, qualis est bonitas finis: non autem excludit bonitatem formalem intrinsecam, diminutā, dependentem, ac insufficientem seipsa mouere appetitum: quod colligitur ex ipso textu; nam vtilitas intrinseca mediis est quædam formalis bonitas in eis existens: In tertio loco solùm vult, quod media in seipsis præcisè, & absque ordine ad finem, non habent vnde sint desiderabilia; quia eorum bonitas non est absoluta & independens à fine, sed est ab illo participata & dependens, & ordinata ac conducens ad ipsum acquirendum. In quarto loco solùm intendit, quod analoga attributionis quatenus talia, dicuntvnicam formam intrinsecam principali analogato, à qua cætera analogata extrinsecè denominantur: negatur tamen, quod bonum sit tantùm analogum attributionis ad honestum, delectabile, & vtile; est enim analogum proportionalitatis propriæ; quæ importat formam intrinsecam denominantem in omnibus analogatis, quia inter ipsa non est ordo omnimodæ dependentiæ in essendo ac in definiendo, sicut est inter analogata attributionis; quamuis possit esse inter ipsa ordo dignitatis, vt contingit in præsenti; nam ex D. Th. 1. p. q. 5. art. 6. ad 3. Bonū per prius prædicatur de honesto, secundariò de delectabili, tertiò de vtili.

Ad secundum dicendum, quantum ad primam partem, quod bonitas mediorum allicit quidem & mouet voluntatem ad seipsam, sed non vt in ea sistat & quiescat: quia talis bonitas, per hoc quod est participata & dependens à fine, & ad ipsum ordinata, solùm potest terminare secundùm quid voluntatem, & non simpliciter; & sic illam allicit & mouet ad se, vt illam perducat ad finem. Quantum ad secundam partem dicendum, quod media specificant actum voluntatis ad ipsa terminatum, qui est electio specie distincta ab alio actu eiusdem voluntatis, qui est intentio finis. Nec est in authoritate D. Thomæ aliquid contrarium doctrinæ traditæ: imò illam confirmat & declarat. Ad illud quod subditur, dicendum vel quod præsens doctrina solùm procedit de mediis positiuis, quæ habent intrinsecam entitatem & vtilitatem, & quæ deseruiunt prosecutioni finis intenti per modum termini *ad quem*; non verò de mediis priuatiuis & negatiuis, & quæ per se primò deseruiunt tantùm ad vitandum malum, quorum electio non tam est electio boni, quam vitatio mali. Vel dicendum cum D. Th. infra q. 8. art. 1. ad 3. quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur vt ens in ratione: vnde negationes & priuationes entia dicuntur: in quantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; & sic voluntas in ea tendit: vnde Philosophus dicit in 5. Ethicor. cap. 1. quod carere malo habet rationem boni.

Ad tertium dicendum, quòd media vt sic sunt entia relatiua secundùm dici, & non secundùm esse, quamuis fundent relationem secundùm esse. Et dato quod media essent relatiua secundùm esse, adhuc haberent propriam & intrinsecam bonitatem: non quidem secundùm esse *ad* præcisè sumptum, benè tamen secundùm esse *in* importatum in omni relatione reali. D. Th. autem solùm vult quòd relatiua denominetur & ab eo quod inest, tanquam à forma intrinseca vt à bonitate intrinseca media denominātur bona: Et etiam ab eo quod extrinsecus adiacet, tanquam à radice prædictæ formæ, ac proinde denominationis illam consequentis. Ad illud quod subditur, dicendum quod tantùm probat, bonitatem mediorum vt sic, ita dependere à bonitate finis, quod illâ sublatâ bonitas mediorum vt sic stare non possit: sicut nec eorum vtilitas & entitas.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtrum Finis semper sit nobilior mediis.

SVpponendum est, quod finis diuiditur in proximum & remotum. Finis proximus dicitur ille, ad quem actus proximè, & immediatè dirigitur: qui etiam dicitur finis operis, ac finis intrinsecus; dicitur finis operis, quia est obiectum ipsius; dicitur autem finis intrinsecus, quia ab intrinseco actus ad illum ordinatur. Finis remotus dicitur ille, ad quem actus remotè & mediatè, & ex sola intentione operantis dirigitur: qui propterea dicitur finis operantis, & etiam finis extrinsecus videlicet operi; imò hic finis in communi vsu loquendi absolutè vocatur finis, prior autem vocatur obiectum. Diuiditur etiam finis in vltimum, & non vltimum siue intermedium; Finis vltimus dicitur ille, qui vlterius non ordinatur, & ad quem alij ordinantur: vel alij omnes absolutè, si sit vltimus finis absolutè: vel alij omnes in determinato ordine, si sit vltimus finis in aliquo tantùm ordine. Finis non vltimus siue intermedius dicitur ille, qui sic terminat per modum finis, vt simul ad vlteriorem finem ordinetur. Non autem idem est finis vltimus, ac finis remotus: sicut nec idē est finis non vltimus siue intermedius, ac finis proximus: quia respectu charitatis Deus est simul finis proximus & vltimus; Et plerumque contingit, dari finem remotum, qui sit intermedius & non vltimus, vt pote ad alium vlteriorem finem ordinatus; qui propterea habet etiam rationem medij, & ita est finis respectu vnius, quòd etiam sit medium respectu alterius. Dum igitur in pręsenti quęrimus, Vtrum Finis semper sit nobilior mediis: non procedit dubium de eodem vt est finis & medium; quia materialiter loquendo tunc eiusdem est nobilitatis finis ac medium, quamuis formaliter loquendo ratio finis sit in ipso nobilior ratione medij; quia terminare quod est finis, importat actualitatem ac superioritatem: terminari autem quod est medij, importat subordinationem, dependentiam, & inferioritatem. Vnde dubium procedit de diuersis, quorum vnum sit finis, & aliud sit medium: vtrum scilicet illud quod est finis sit nobilius eo quod est medium: & hoc semper ac vniuersaliter contingat.

Prima opinio, quam sequitur Soto lib. 2. Physicorum, asserit non semper finem esse nobiliorem mediis: distinguens enim de fine, asserit quod finis vltimus semper est nobilior mediis, non tamen semper finis intermedius, dicit quippe rem aliquam nobiliorem posse ordinari ad aliam minus nobilem, tanquam ad finem. Probatur triplici instantia: Operatio est finis, non solùm potentiæ operatiuæ, sed etiam ipsius operantis; nam ex Philosopho vnumquodque est propter suam operationem: sed operatio non est nobilior potentia operatiua, & multò minus ipso operante; cum potentia sit actus primus, ac principium *quo* formale elicitiuum operationis, quæ est actus secundus elicitus, nunquam autem principale actiuum, siue *quod*, siue *quo*, est inferius nobilitate suo termino producto, vt communiter conceditur; ipsum autem operans est substantia, & operatio est accidens, nunquam autem accidens est nobilius substantia nobilitate simpliciter: ergo non semper finis est nobilior mediis.

Secundò, Redemptio generis humani est finis Incarnationis filij Dei, iuxta illud symboli: qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est: Et maximè in doctrina D. Thomæ, qua dicitur quod si Adam non peccasset, Christus non venisset: sed Redemptio generis humani non est nobilior Incarnatione filij Dei; imò est infinitè ignobilior, cum sit bonum finitum. Incarnatio autem sit bonum infinitum ratione diuinæ Personæ: ergo non semper finis est nobilior mediis.

Tertiò, Potest ordinari actus religionis, puta orationis; imò & actus charitatis ad obtinendam v.g. temperantiam: Et tunc temperantia obtinenda est finis respectu actuum orationis & charitatis; qui actus sunt media respectu temperantiæ obtinendæ: sed temperantia non est nobilior oratione, aut charitate; cum oratio sit actus religionis, nobilissimæ virtutis inter morales, & charitas sit regina omnium virtutum, etiam theologicarum: ergo non semper finis est nobilior mediis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd finis vltimus semper est nobilior mediis 2. sicut & finis intermedius, si sit finis operis 3. non autē semper est nobilior, si sit tantùm finis operantis: qui potius habet rationem effectus, quam finis. 4. Vnde sequitur, quod ea quæ sunt nobiliora non ordinantur seipsis ab intrinseco ad ignobiliora, sed tantùm possunt ad illa ab extrinseco ordinari. Ita communiter discipuli D. Thom. vt Caietanus 3. p. quæst. 1. art. 3. & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis: Finis vltimus omnium est Deus optimus maximus, iuxta illud: Omnia propter semetipsum operatus est Dominus: sed Deus est infinitè nobilior omnibus aliis, non solùm diuisim, at etiam simul sumptis; cum in summa simplicitate & vnitate contineat eminenter omnium aliorum perfectiones, & insuper infinitam sibi propriam, de quo nullus dubitat: ergo vltimus finis semper est nobilior mediis. Maximè quia vltimus finis, & prima causa siue primum principium actiuum coincidunt, iuxta illud Apocalypsis: Ego sum Alpha & Omega, principium & finis: constat autem quòd primum principium actiuum, siue prima causa efficiens semper est nobilior suis effectibus; vltra enim propriam perfectionem, debet præhabere eminenter omnes & singulas illorum perfectiones:

nes: quia vnumquodque operatur, in quantum est actu; & nemo dat quod non habet.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus, quod finis operis est mẽsura mediorum, quæ ad illum ordinantur; vnde ipsi fini media subordinantur secundùm suam substantiam, & non solùm secundùm rationem præcisam medij: Sed ordo rectus exigit, quod ignobiliora subordinentur ex natura sua nobilioribus, & ad illa ordinentur; & non è contra: imò est contra rectitudinem ordinis, quod nobiliora subordinentur ignobilioribus, quia nobiliora sunt natura sua superiora ignobilioribus; & tamen si eis subordinarentur secundùm suam substantiam, simul essent naturâ suâ inferiora ipsis, vt constat ex ipsis terminis: ergo etiam finis intermedius est nobilior mediis, si sit finis operis. Quod confirmatur authoritate D. Thom. qui 1. p. q. 50. art. 3. docet quod Angeli non ordinantur ad homines, tanquam ad finem, quia sunt perfectiores hominibus: & ita D. Thomas sentit, quod finis semper est nobilior mediis. Vnde cum Apostolus dicit de Angelis: omnes sunt administratorij spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, *ly propter* non importat causalitatem finis propriè, sed importat effectum custodiæ Angelorum.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum ex adductis argumentis primæ opinionis, quæ hanc partem conclusionis efficaciter probant. Tum quia ordo naturæ à Deo stabilitus manet integer in sua rectitudine, quando aliquod nobilius ordinatur tantùm ab extrinseco, & ex parte operantis ad aliquid ignobilius: quia tunc non illi subordinatur ab intrinseco & ex sua natura, quasi illi subditum vt fini: sed potius manens in sua superioritate, ordinatur ab extrinseco operante, ad illud perficiendum, tanquam ad effectum: quod etiam est iuxta rectitudinem ordinis naturæ, quæ petit vt superiora regant & perficiant inferiora, vt pote ipsis subdita. Et ex his manifesta est quarta pars conclusionis.

AD primum ergo dicendum, quod vel operatio non est propriè finis potentiæ operatiuæ, nec ipsius operantis, sed, est effectus vtriusque: vnde quando dicitur, quod vnumquodque est propter suam operationem, *ly propter* non dicit finem, sed effectum. Vel si operatio est finis potentiæ operatiuæ, & operantis: non est ipsa præcisè sumpta in abstracto, sed ipsa in concreto vt in subiecto operante; sic autem dicit in recto seipsam, & in obliquo dicit potentiam operatiuam & subiectum operans, quod totum est nobilius sola operatione, vt patet; quia includit perfectionem operationis, & etiam perfectionem potentiæ operatiuæ, ac subiecti operantis.

AD secundum dicendum, quod Redemptio generis humani non est propriè causa finalis, sed potius effectus Incarnationis filij Dei. Cuius finis non est alius, quam gloria Dei iuxta illud Apostoli: omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei: in quibus verbis apparet ordo finium; & tamen homo redimendus, siue redẽptio hominis non assignatur pro fine Christi incarnandi, siue incarnationis Christi; quin potius Christus assignatur vt finis aliorũ. Quod valde consonat dictis, tum prima parte in materia de prædestinatione, tum tertia parte vbi ostẽdimus incarnationem filij Dei fuisse primò prædefinitam, vt finem omnium aliorum, quæ futura erant tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ. Vnde cum in symbolo dicitur. Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est, *ly propter* non importat ordinationem medij ad finem sed ordinationem causæ ad effectum.

AD tertium dicendum, quod actus orationis & Charitatis non ordinantur ad temperantiam obtinendam ex natura sua, tanquam media ad finem: sed potius ordinantur tanquam causæ ad effectum; quia ordinantur ad ipsam vt meritorij & impetratorij ipsius, res autem merita & impetrata est effectus moralis ipsius merentis & impetrantis. Vnde ibi temperentia ad summum est finis operantis, & non operis.

DVBIVM III.

Vtrum bonum & finis sint idem.

SVpponendum est, quòd hæc propositio, bonum & finis sunt idem, est D. Th. hîc art. 1. vbi ait: Obiectum autẽ voluntatis est finis & bonum, pro eodem enim sumit finem & bonum. Vnde talis propositio est vera: sed in præsenti est difficultas in quo sensu sit vera, vtrum vel in sensu identico, vel in sensu formali, vel tantùm concomitanter. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod licet bonum in tota sua latitudine se extendat tam ad finem, quam ad media, vt dictum est dubio primo, ac proinde in sensu identico non se habeant adæquatè ad conuertentiam bonum & finis, quatenus bonum amplius & latius patet, quam finis: tamen quia bonum intrinsecum mediorum est participatum ac dependens à fine, & ad finem ordinatur; inde est quod potest fieri comparatio boni vt sic in tota sua latitudine, & finis. Possunt autem bonum & finis sumi, vel in actu signato, vel in actu exercito. Sumuntur in actu signato, quando vtrumque consideratur præcisè, secundùm illud quod dicit in suo conceptu formali: sumuntur verò in actu exercito, quando vtrumque consideratur secundùm illud omne quod habet, dum est in exercitio. Vnde finis in actu signato dicit tantùm suam quidditatem, & virtutem, qua aptus est & potens allicere, mouere, & terminare appetitum; non determinando aut exprimendo, quæ & qualis sit illa virtus: finis autem in actu exercito importat determinatè prædictam virtutem, & alia necessariò

necessariò concurrentia ad actualem allectionem, motionem, & terminationem appetitus. In qualibet autem causa duo reperiuntur, videlicet ipsamet quidditas causæ explicata per definitionem, & virtus quâ agit.

Prima opinio asserit, quod bonum & finis sunt idem, & in sensu identico, & in sensu formali. Hanc sequuntur illi authores, qui negant bonitatem intrinsecam mediis. Probatur authoritate D.Thom lib.2.metaphysicæ lect.4.ait: Quod eadem est ratio boni, & ratio finis. Item 3. contra Gentes c.17. ait: Oportet quod bonum in quantum bonum sit finis. Et postea subdit: Quicquid est finis, est huiusmodi inquantum est bonum. Et tandem q. 21. de veritate art.2.ait: Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit perfectiuum alterius per modum finis: sed hic modus loquendi significat, quod bonum & finis sunt idem, & in sensu identico, & in sensu formali: ergo bonum & finis sunt idem, & in sensu identico, & in sensu formali.

Secunda opinio est in alio extremo, quod nullo pacto bonum & finis sint idem; Illam tenet Durandus in 2. d.54.q.7. Scotus autem illam tenet cum limitatione, dicens quod bonum & finis non sunt idem vniuersaliter loquendo, quia datur aliquod bonum, quod nullo modo est finis. Probatur; In obiecto terminante simplicem actum amoris, est ratio boni, solum quippe bonum potest amari; vnde D.Thomas infra q. 27. art.1.dicit quod bonum est propria causa amoris: Et tamen in eo non est ratio finis, nam finis debet terminare actum intentionis in ordine ad electionem mediorum. Similiter vna diuina Persona amatur ab aliis vt bona; Et tamen non vt finis, quia diuinæ Personæ non habent finem à se distinctum. Deinde, bonum est quid superius ad finem & ad media; ratio quippe boni est intrinseca, tam fini, quam mediis, vt est communis sententia Thomistarum; sicut ratio entis, cum qua conuertitur bonum, est vtrisque intrinseca: ergo bonum & finis non sunt idem; cum adæquatè non conuertantur. Denique causa finalis & causa efficiens non coincidunt, & ita finis & efficiens non sunt idem: sed bonum est causa efficiens volitionis, cum bonum sit obiectum voluntatis, quæ est potentia passiua, & ex D.Th. 1. p.q.77. art. 3. obiectum potentiæ passiuæ agat in illam: ergo bonum & finis non sunt idem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod bonum simpliciter tale, quod dictum est conuenire fini, est idem cum fine fundamentaliter & in sensu identico 2. non tamen est omninò idem in sensu formali, quasi ratio & formalitas vnius in abstracto & in actu signato considerata sit ratio alterius 3. habent tamen tantam inter se connexionem & concomitantiam, vt ratio boni in actu signato, & quasi in abstracto sumpta sit ratio à priori, & proximum fundamentum rationis finis: in actu verò exercito ipsum bonum formaliter denominatiuè, per se, & immediatè sit finis. Hanc conclusionem quoad omnes partes communiter sequuntur discipuli D.Thom. vt Aluares, Martinez, Nostri Salmanticenses, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis ex dictis dubio primo, vbi ostensum est, bonum simpliciter tale conuenire soli fini; mediis autem conuenire tantum bonum secundùm quid, & diminutum; aliunde verò certum est quod bonum transcendens est idem cum re, cui dicitur conuenire, in sensu identico: quod etiam certum est de aliis transcendentibus, Vno, Vero, &c. Ergo bonum simpliciter tale, quod dictum est conuenire fini, est idem cum fine fundamentaliter & in sensu identico.

Probatur secunda pars conclusionis. Quæ habent diuersas formaliter definitiones, non sunt omninò idem in sensu formali: cum enim definitio sit oratio explicans naturam rei, vbi sunt diuersæ formaliter definitiones, ibi non potest esse vnica natura, ratio, & formalitas; at oportet quod ibi sint diuersæ formaliter rationes seu diuersæ formalitates: sed bonum & finis habent diuersas formaliter definitiones; nam bonum definitur, quod est perfectiuum appetitus per modum conuenientis; finis autem definitur, quod sit id, cuius gratia aliquid fit; vel quod est appetibile propter se, & alia propter ipsum: ergo bonum simpliciter tale non est omninò idem cum fine in sensu formali, quasi ratio & formalitas vnius in abstracto & in actu signato considerata sit ratio alterius. Deinde, Potest attingi in aliquo obiecto ratio boni formaliter, absque eo quod attingatur formaliter ratio finis, vt constat in brutis, quæ per sensum & appetitum attingunt formaliter rationem boni delectabilis in aliquo obiecto; & tamen non attingunt in eo rationem formalem finis: ergo ratio & formalitas boni in abstracto & in actu signato considerata non est ratio & formalitas finis, ac proinde bonum non est omninò idem cum fine in sensu formali: quando enim aliqua sunt omninò idem in sensu formali, est impossibile, quod ratio vnius formaliter attingatur, & non attingatur formaliter ratio alterius.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Quando aliquid secundùm suam rationem formalem quasi abstractè consideratam, est proximum fundamentum alterius, & consequenter in actu signato est ipsum alterum fundamentaliter proximè; tunc in actu exercito denominatur per se ab eo, & exercet munus eius proximè & immediatè, quod est esse ipsummet formaliter denominatione: quod apparet in quantitate, quæ quia secundùm suam rationem formalem est proximum fundamentum extensionis in actu signato, ideo in actu exercito est, & denominatur extensa: ergo cum bonum secundùm suam rationem formalem in actu signato, & quasi in abstracto

abstracto sumpta, sit ratio à priori, & proximum fundamentum rationis finis (ideo quippe appetitus mouetur ad finem, & finis mouet appetitum, quia in fine est ratio boni specificatiua appetitus;) sequitur quod in actu exercito ipsum bonum formaliter denominatiuè, per se, & immediatè sit finis. Et propterea D. Thomas q. 21. de veritate art. 1. ait: omnes rectè diffinientes bonum, ponunt in ratione eius aliquid, quod pertinet ad habitudinem finis; quod denotat intimam connexionem & concomitantiam inter bonum & finem, quæ non semper reperitur inter aliqua realiter identificata, vt inter verum & bonum: licet enim verum & bonum sint realiter idem, sicut bonum & finis; non tamen possumus dicere absque limitatione, quod verum sit bonum, aut bonum sit verum; sicut dicimus absque limitatione, quod bonum sit finis, & finis sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco non vult, quod sit omninò formaliter eadem ratio boni, & ratio finis: sed solùm vult, quod ratio boni sit ratio à priori, & proximum fundamentum finalizandi ipsi fini, vt dictum est in tertia parte conclusionis: propter quod bonum formaliter denominatiuè est finis, & finis est bonum. Similiter in aliis locis tantùm vult, quod bonum siue ratio boni sit fini ratio finalizandi: non autem vult, quod ratio boni & ratio finis in actu signato & quasi in abstracto sint formaliter idem, vt intendit obiectio: quod colligitur ex vltimo loco, vbi in definitione boni non ponitur finis in recto, sed tantùm in obliquo; quod denotat habere maiorem connexionem inter se, quam purè identicam; non tamen denotat vnum esse omninò formaliter aliud, aut esse de cõceptu formali alterius; quia si sic se haberēt, vnum poneretur in recto in definitione alterius.

Ad secundum dicendum, quòd quia actus voluntatis potest attingere formaliter rationem boni, non attingendo formaliter rationem finis, sequitur quod ratio boni non sit idem formaliter, quod ratio finis; sed non sequitur, quod in actu exercito ipsum bonum formaliter denominatiuè, per se, & immediatè non sit finis. Ad aliud dicendum quòd quælibet diuina Persona est bona infinitè, imò est summum bonum, & ipsa essentia bonitatis; non secundùm propriam rationem personalem præcisè sumptam quantum ad id quod in suo conceptu formali exprimit, & in quo distinguitur ab aliis personis: sed secundùm diuinam essentiam, eiusque attributa, quibus identificatur, & quæ continet per modum transcendentis: & secundùm hæc est simul vltimus finis, non solùm creaturarum, sed etiam diuinarum Personarum, diuersimodè tamen, nam creaturarum est vltimus finis extrinsecus & distinctus, diuinarum verò Personarum est vltimus finis intrinsecus, indistinctus, ac semper possessus vt obiectum æternæ earum beatitudinis. Ad aliud dicendum, quod procedit de bono in tota sua latitudine, quòd concedimus esse superius ad finem & media: non autem procedit de bono simpliciter tali, quod dicimus cõuerti cum fine. Ad aliud dicendum, quòd secundùm diuersam rationem idem potest esse causa efficiens, & causa finalis, vt constat in Deo, qui est prima & vniuersalissima causa efficiens, & simul est vltimus finis omnium. Deinde bonum agit tantùm moraliter in voluntatem, ipsam alliciendo per simplicem sui ostensionem, qui modus agendi est proprius causæ finalis; non autem agit in illam physicè per impressionem alicuius, qui modus est proprius causæ efficientis: & ita non coincidunt in bono causa finalis, & causa efficiens.

DVBIVM IV.

Vtrum Finis sit obiectum formale adæquatum voluntatis creatæ.

Svpponendum est, quod præsens dubium posset inferius pertractari supra quæstionis octauæ articulum secundum, in quo D. Thomas quærit: Vtrum voluntas sit tantùm finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. Tamen quia ab expositoribus communius hîc pertractatur, & valde conducit ad perfectam notitiam eorum, quæ dicta, & dicenda sunt de fine: ideo in præsenti illud proponimus; quod alij aliis verbis proponunt, Vtrum scilicet illud duntaxat bonum, quod habet rationem finis, sit obiectum specificatiuum voluntatis; media verò ad obiectum materiale pertineant. sed hi duo modi proponendi in idem coincidunt: nam si finis est obiectum adæquatum voluntatis (quod idem est de bono, quod habet rationem finis;) sequitur quod sit specificatiuum ipsius, obiectum quippe adæquatum est specificatiuum potentiæ, vel habitus; cum sit vnicum motiuum & terminatiuum ipsius: ac proinde media distincta à fine excluderentur ab obiecto formali, & tantùm pertinerent ad obiectum materiale. Ad cuius euidentiam sciendum est ex philosophicis, vbi hoc fusè explicuimus, quod obiectum alicuius potentiæ vel habitus, est illud, quod illis obiicitur, vt attingendum mediis illorum actibus. Diuiditur in obiectum materiale, & in obiectum formale: Obiectum materiale est illud omne, quod attingitur à tali potentia, vel habitu: Obiectum verò formale est illa ratio, quæ attingitur in obiecto materiali, & ratione cuius obiectum materiale attingitur. Obiectum materiale subdiuiditur in obiectũ adæquatum, & inadæquatum: Obiectum adæquatum est illud, quod adæquat potentiam, vel habitum, & vltra quod non extenditur: Obiectũ inadæquatum idem est ac partiale. Inter obiecta inadæquata alia sunt magis principalia, alia minus principalia, quæ attinguntur per ordinem ad magis

magis principale. Obiectum formale subdiuiditur in formale *quod*, & in formale *sub quo*: Obiectum formale *quod* est illa ratio formalis, quæ per se & ratione sui attingitur: Obiectum formale *sub quo*, est illa ratio formalis, sub qua ratio formalis *qua* attingitur. In præsenti dubio, dum quærimus, vtrum finis, siue bonum quod conuertitur cum fine, sit obiectum adæquatum voluntatis, & specificatiuum ipsius: nomine obiecti intelligimus obiectum formale *quod*, siue rationem formalem *qua*: vtrum scilicet sit solus finis, aut sola ratio boni in fine reperta, quæ per se & ratione sui attingatur à voluntate in quocumque obiecto quod vult. Ratio *sub qua* voluntatis est specialis modus, quo hæc potentia tendit in suũ obiectum; distinctus à modo tendendi intellectus: intellectus quippe tendit in suum obiectum, secundùm quod illud habet in seipso, ac proinde attrahit ad se obiectum, & perficitur ab illo secundùm esse quo in ipso intellectu habet: Voluntas verò è contra tendit in suum obiectum, secundùm quod est à parte rei, ac proinde attrahitur ab obiecto, & perficitur ab illo secundùm esse quod habet à parte rei: Vtriusque signum est, quod intellectus quantum est ex se, non curat de præsentia reali obiecti, aut de existentia ipsius in seipso; benè tamen voluntas, quæ non quiescit donec habeat realiter præsens obiectum. In hoc diuerso modo tendendi fundantur multa discrimina inter intellectum & voluntatem: quamuis etiam sint multæ conuenientiæ inter has potentias. sed illa quæ facit ad propositum est: quod vtraque potentia in homine habet & actus simplices, & actus discursiuos. Actus simplex intellectus est intelligentia primorum principiorum: Actus verò discursiuus est scientia actualis conclusionum per principia. Actus simplex volũtatis est volitio boni vt sic præcisè: Actus verò discursiuus est volitio boni per modum finis aliorum, quæ dicitur intentio; & volitio alicuius in ordine ad finem, quæ dicitur electio mediorum. vnde D. Thomas q. 22. de veritate art. 13. ait: Intendere in hoc differt à velle, quod velle tendit in finem (siue in bonum) absolutè; sed intẽdere dicit ordinem ad finem, secundùm quod est in quem ordinantur ea, quæ sunt ad finem. Igitur Intellectus & Voluntas discurrunt: intellectus quidẽ à principiis per se notis ad cognitionem conclusionum, voluntas verò ab intentione finis ad electionem mediorum: & sicut cognitio principiorum est intellectui ratio cognoscendi conclusiones, sic intentio finis est voluntati ratio eligendi media; propterea dicitur, quod finis in practicis est sicut principium in speculatiuis. Possũt tamen dupliciter comparari finis ad media, & principia ad conclusiones, vt docet Caietanus infra quæst. 8. art. 2. Vno modo secundùm habitudinem significatam per particulam *propter*, quatenus scilicet denotatur media appeti propter finem; & conclusiones sciri propter principia. Alio modo secundùm habitudinem significatam per particulam *In*, quatenus denotatur finem apprehensum & cognitum in mediis appeti in illis; & principium, quod virtualiter manet in conclusionibus, in ipsis cognosci: inter quas habitudines hoc est discrimen, quod secundùm illam, quæ significatur per particulam *propter*, medium & conclusio attinguntur secundùm se, & vt talia formaliter; atque adeo per proprium actũ, qui est electio respectu medij, & scientia actualis siue demonstratio respectu conclusionis; neque prout sic terminant formaliter actum simplicis volitionis, & simplicis intelligentiæ: at verò secundùm eam habitudinem, quæ significatur per particulam *In*, medium & conclusio non attinguntur secundùm se, & formaliter vt talia sunt, aut secundùm id per quod à fine & principiis distinguntur; sed ratio attracta est formaliter ipse finis, & ipsa principia, quæ in medio & in conclusione voluntati & intellectui offeruntur. Et ideo simplex volitio & simplex intelligentia, quæ ad hæc obiecta terminantur, non propterea extrahuntur ab hoc quod est terminari ad finem & ad principia; neque ad media & conclusiones formaliter vt talia extenduntur.

Prima opinio asserit, quod Finis est obiectum adæquatum voluntatis, siue quòd bonum quod habet rationem finis, est obiectum formale *quod* specificatiuum voluntatis, & quod media pertinent tantùm ad obiectum materiale. Hanc opinionem sequuntur omnes illi authores, qui negant mediis bonitatem intrinsecam: & insuper alii etiam ex discipulis D. Thomæ; quamuis forte nõ discrepent à nobis, nisi verbis. Probatur hæc opinio multiplici authoritate D. Thom. 1. p. quæst. 19. art. 2. ait: In his quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis, & hoc est quod mouet voluntatem. Vnde cum Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, vt dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua. Hic art. 1. sic ait: Manifestum est, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundùm rationem sui obiecti: obiectum autem voluntatis est finis. Et ad 2. Obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. nec potest explicari D. Th. de obiecto inadæquato, quãtumuis principali; tum quia obstat instantia de colore, qui est obiectum visus; tũ quia aliàs eius ratio esset falsa, & illatio nulla, quia non est de ratione obiecti inadęquati quantumcumque principalis, vt quoties potentia operatur, operetur in ordine ad illud; alioquin adæquaret latitudinem talis potentiæ, & esset obiectum adæquatum, & inadæquatum. Infra q. 8. art. 2. ait: Id autem quod est propter se bonum & volitum, est finis: vnde voluntas propriè est ipsius finis: Ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: vnde voluntas in ea non fertur, nisi

quatenus fertur in finem: vnde hoc ipſum quod in eis vult, eſt finis. Sed clarius in 1. d.45. art.2 ad 1. ſic loquitur: In obiecto alicuius potentiæ eſt duo conſiderare: ſcilicet illud quod eſt materiale, & illud quod formaliter complet rationem obiecti, &c. illud quod formaliter complet rationem voliti, eſt finis, ex quo eſt ratio boni: & hoc intelligit Philoſophus, cum dicit, quòd voluntas eſt finis: ſed ea quæ ſunt ad finem, habent ſe materialiter ad obiectum voluntatis. Idem docet alibi.

Secundò, probatur ratione, Illud eſt obiectum formale adæquatum & ſpecificatiuum voluntatis, in quod ipſa voluntas ſecundùm ſe tendit, & ad quod per ſe primò dicit habitudinem; tum quia eſſentia & ſpecies eſt primum quod eſt in re, vnde in re reſpectiua, qualis eſt potentia, prouenit ab eo ad quod per ſe primò dicit habitudinem ſiue reſpectum; tum quia eo ipſo quod aliquod obiectum terminat habitudinem voluntatis, intelligitur ipſa voluntas in ſeipſa & conſtituta in ſpecie: ſed voluntas ſecundùm ſe tendit in ſolum finem; & ad ipſum ſolum per ſe primò dicit habitudinem; tum quia reſpicit ſolum finem ratione ſui, vtpote in ſe & à ſe bonum, media autem reſpicit tantùm ratione finis propter bonitatem ipſius finis; tum quia ſolus finis habet primariam conuenientiam cum voluntate, & media tantùm ſecundariam, ideo enim voluntas eligit media vt conuenientia, quia conducunt ad finem conuenientem quem intendit; tum quia id docet D. Thomas q. 23. de veritate art. 1. ad 3. vbi ſic ait: Voluntas eſt alicuius dupliciter: Vno modo principaliter, & alio modo ſecundariò. Principaliter quidem voluntas eſt finis, qui eſt ratio volendi omnia alia: ſecundariò autem eſt eorum quæ ſunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum, quod eſt ſecundarium, ſicut ad cauſam, ſed tantummodò ad volitum principale quod eſt finis: ergo finis eſt obiectum formale adæquatum & ſpecificatiuum voluntatis.

Tertiò, Illud eſt obiectum formale adæquatum alicuius potentiæ, vel habitus; quod attingitur ab illa potentia, vel habitu ratione ſui, cætera verò attinguntur ratione illius, quæ propterea ſunt tantùm obiectum materiale, vt conſtat ex definitione obiecti formalis, & inductione generali in omnibus; propterea quippe ſola diuina eſſentia eſt obiectum formale adæquatum diuinæ ſcientiæ, & Perſonæ diuinæ pertinent ad obiectum materiale, quia ſola eſſentia diuina eſt ſeipſa cognoſcibilis, diuinæ autem Perſonæ habent ab illa ſuam cognoſcibilitatem: ſed ſolus finis attingitur à voluntate ratione ſui, media autem attinguntur tantùm ratione finis; non enim media vt talia ſunt appetibilia, niſi in ordine ad finem & propter finem, vt ſæpe docet D. Thomas, & communiter conceditur: ergo ſolus finis eſt obiectum formale adæquatum voluntatis, & media pertinent ad obiectum materiale, maximè quia media non mouent, nec terminant actum voluntatis; quod tamen proprium eſt obiecti formalis adæquati & ſpecificatiui.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod licet finis ſit obiectum principale ac primarium voluntatis creatæ. 2. non tamen eſt obiectum formale adæquatum ſpecificatiuum illius: ſed eſt bonum in tota ſua latitudine. 3. Vnde cum media etiam vt talia, ſint intrinſecè bona, non pertinent tantùm ad obiectum materiale ipſius. 4. & multò minus ad obiectum per accidens. 5. ſecus autem eſt reſpectu diuinæ voluntatis, cuius obiectum formale adæquatum eſt ſola diuina bonitas. Ita docent plures ex recentioribus diſcipulis D. Thomæ, vt Monteſinus infra q.8. art. 2. diſp. 12. q. 2. & multò plures extra ſcholam ipſius.

Probatur prima pars concluſionis, communiter recepta apud omnes, tum authoritatibus, tum rationibus adductis pro prima opinione; quæ hanc partem concluſionis efficaciter probant & conuincunt: & maximè ſuadetur hoc axiomate philoſophico, communiter recepto abſque limitatione in ordine cauſæ finalis: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis: Vnde cum media ſint appetibilia à voluntate ratione finis & propter finem, ipſe finis eſt magis appetibilis ab eadem voluntate, ac proinde eſt obiectum principale & primarium ipſius.

Probatur ſecunda pars concluſionis, multiplici authoritate D. Thomæ. Nam primò infinitis prope locis ſuæ doctrinæ, iuxta cõmunem vſum loquendi, aſſignat pro obiecto ſpecificatiuo voluntatis bonum, non determinando ad bonum finis; ac proinde ſumendo illud in tota ſua latitudine, vt ſe etiam extendit ad media: ſicut aſſignat Verum aut Ens in tota ſua latitudine pro obiecto ſpecificatiuo intellectus. Secundò D. Thomas multis locis, vt in 2. d.38. quæſt. 1. & infra q.8. art. 2. ad 2. & art. 3. ad 2. & tandem q. 12. art. 4. comparat media reſpectu voluntatis cum colore reſpectu potentiæ viſiuæ; finem verò cum luce: conſtat autem ex dictis in Philoſophia iuxta mentem D. Thomæ, quod tam lux, quam color pertinet ad obiectum formale potentiæ viſiuæ: & conſequenter tam bonum finis, quam bonum medioſum pertinent ad obiectum formale voluntatis. Tertiò aliis locis, vt q. 13. de veritate art. 1. ad 3. & art. 4. in corpore appellat finem obiectum principale voluntatis: obiectum autem principale non eſt idem quod obiectum formale adæquatum, vt patet: ergo finis non eſt obiectum formale adæquatum ſpecificatiuum voluntatis creatæ, ſed eſt bonum in tota ſua latitudine. Vbi nota quod in præſenti nomine finis & mediorum, intelligimus bonum quod imbibitur in fine & in mediis: ſiquidem tam finis, quam media in ſeipſis formaliſſimè conſiderata, vt

vt distincta & abstrahentia à ratione boni, sunt tantùm obiectum materiale voluntatis creatæ.

Secundò, probatur ratione, Ita comparatur bonum in ratione obiecti ad voluntatem creatam, sicut verum aut ens in ratione obiecti comparatur ad intellectum; saluo tamen differenti modo procedendi & tendendi vtriusque potentiæ in obiectum: hanc comparationem ponit D. Thomas infra; tum q. sequenti art. 8. vbi ait: Obiectum volũtatis quæ est appetitus humanus, est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum; Tum q. 8. art. 2. dicens: Vnde voluntas propriè est ipsius finis; ea verò quæ sunt ad finem non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; vnde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, vnde hoc ipsum quod in eis vult, est finis: sicut & intelligere propriè est eorum quæ secundùm se cognoscuntur, scilicet principiorũ: eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantũ in eis ipsa principia cõsiderantur: sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus sed non solum verum aut ens, quod reperitur in principiis, est obiectum formale adæquatum specificatiuum intellectus: at est verum aut ens in tota sua latitudine, vt etiam reperitur in conclusionibus, vt sæpe docet D. Thomas, & communiter conceditur: ergo non solum bonum, quod reperitur in fine, est obiectum formale adæquatum specificatiuum voluntatis creatæ: at est bonum in tota sua latitudine, vt etiam reperitur in mediis, siue quæ præcisè sunt media, siue in mediis vt talibus, quamuis aliunde sint fines inter memedij. Huic rationi sine dubio efficacissimæ respondent aduersarij diuersimodè. Quidam enim, vt Martinez infra quæstion. 8. dub. 1. ad 6. admittendo hanc omnimodam paritatem inter intellectum & voluntatem in ordine ad obiectum; asserunt quòd sola veritas principiorum sit obiectum formale adæquatum intellectus, & quod veritas conclusionum pertinet ad obiectum materiale ipsius. Alij verò ponentes discrimen inter intellectum & voluntatem in ordine ad obiectum, & concedentes veritatem conclusionum pertinere ad obiectum formale intellectus; negant ex posito discrimine, quod bonitas mediorum pertineat ad obiectum formale voluntatis: discrimen autem ponunt inter conclusiones in ordine ad intellectum, & media in ordine ad voluntatem; quod respectu intellectus tam conclusio, quam principia sunt de primaria intentione, & omnium cognitio propter seipsam quæritur: solùmque in ordine executionis vna ex aliis dependet: respectu verò voluntatis solus finis per se primò intenditur; media autem præcisè quæruntur propter finem, & ita in ordine intentionis præcisè sunt aliquid secundarium. Sed tamen vtraque responsio deficit: Prima quidem, quia aliqui actus intellectus per se primò respiciunt veritatem conclusionum, vt sunt actus scientiæ & opinionis; vnde talis veritas est obiectum formale specificatiuum illorum actuum, non enim actus alicuius potentiæ vel habitus specificantur ab obiecto materiali, vt dicetur in tertia ratione: constat autem quod obiectum formale specificatiuum actuum & habituum alicuius potentiæ continetur sub obiecto formali adæquato specificatiuo talis potentiæ; quia obiecta habituum & actuum potentiæ sunt partes obiecti potentiæ, maximè quia potentia ipsa mediis habitibus & actibus attingit illa obiecta, quæ proinde debent esse obiecta formalia inadæquata ipsius, & contineri sub obiecto formali adęquato. Quod adhuc magis confirmatur ex his, quæ docuimus in secunda secundæ summæ nostræ philosophicæ q. 14. art. 1. vbi ostendimus, quod obiectum formale adæquatum intellectus humani est Ens, aut Verum in tota sua latitudine, ac proinde vt reperitur tam in principiis, quàm in conclusionibus. Secunda autem responsio deficit: quia æqualis est dependentia veritatis conclusionum à veritate principiorũ, ac est dependentia bonitatis mediorum à bonitate finis: & sicut voluntas primariò ordinatur ad bonitatem finis, & secundariò ad bonitatem mediorum: sic intellectus primariò ordinatur ad veritatem principiorum, & secundariò ad veritatem conclusionum; tum quia sicut bonitas finis est à seipsa, & bonitas mediorum est participata à fine, sic veritas principiorum est à seipsa, & veritas conclusionum est participata à principiis; tum quia ex D. Thoma infra q. 8. art. 2. simplex & primarius actus intellectus versatur circa principia, compositus autem & secundarius versatur circa conclusiones; sicut simplex & primarius actus voluntatis circa finem, compositus autem & secundarius versatur circa media: Quæ duo manifestè indicant, non esse discrimen assignatum inter intellectum & voluntatem; & quòd intellectus primariò ordinatur ad veritatem principiorum, & secundariò ad veritatem conclusionum; per se tamen ad vtramque: sicut voluntas primariò ordinatur ad bonitatem finis, & secundariò ad bonitatem mediorum; per se tamen ordinatur ad vtramque. Quòd si intellectus non ordinat actu cognitionem conclusionum ad cognitionem principiorum, sicut voluntas ordinat electionem mediorum ad intentionem finis, & bonitatem mediorum ad bonitatem finis: hoc non tollit prædictam æqualitatem dependentiæ conclusionum à principiis, quæ est mediorum à fine; nec proportionatam ordinationem intellectus ad principia & conclusiones, quæ est voluntatis ad finem & media, quia hoc prouenit ex diuersitate motus intellectus & voluntatis, & se habet per accidens respectu prædictæ dependentiæ & ordinationis: diuersitas autem motus in hoc consistit, quod intellectus in exercitio

exercitio respicit principia, tanquam terminum *à quo*; & conclusiones, tanquam terminum *ad quem*, & à principiis mouetur ad conclusiones: voluntas autem in exercitio respicit finem vt assequendum, tanquam terminum *ad quem*, & media respicit tanquam viam ad illum, & ex intentione finis mouetur ad eius assecutionem per media. Quamuis etiam in hoc possit seruari paritas in motu intellectus & voluntatis: quod sicut voluntas non quiescit in volitione mediorum, at tantùm in volitione finis: sic nec intellectus quiescit in cognitione conclusionum, sed illas reducit ad principia per resolutionem perficiendo circulũ; ita quòd incipiat eius motus à principiis, & terminetur ad eius assecutionem per media.

Tertiò, probatur alia ratione examinanda dubio sequenti: Omnes actus cuiuscunque potentiæ versantur circa obiectum formale ipsius, vt certum est, quia obiectum formale adæquatum ita proportionatur potentiæ, vt nec illam excedat, nec ab illa excedatur, vnde potentia non potest ferri extra illud & quidquid attingit, sub illo attingit: sed sunt actus voluntatis, qui non versantur immediatè circa finem, at circa media à quibus specificantur, attingentes in eis bonitatem formaliter existentem, quamuis radicaliter deriuatam à fine, & ab illo dependentem: qui actus sunt electio, consensus, & vsus: ergo obiectum formale adæquatum specificatiuum voluntatis creatæ, non est sola bonitas finis, sed est bonum in tota sua latitudine maximè quia alioquin sequeretur obiectum formale volitionis vt sic in tota sua latitudine non excedere obiectum simplicis volitionis, quod est bonum finis.

Probatur breuiter ex dictis tertia pars conclusionis: Bonum siue bonitas in tota sua latitudine est obiectum formale adæquatum specificatiuum voluntatis creatæ, vt dictum est: sed media sunt intrinsecè bona, ita vt in eis sit formalis bonitas, quamuis participata à fine, vt dictum est dubio primo: ergo non pertinent tantùm ad obiectum materiale voluntatis creatæ, at eorum bonitas pertinet ad obiectum formale specificatiuum ipsius.

Probatur quarta pars conclusionis. Tum ex dictis in secunda & tertia parte, quæ hanc quartam partem à fortiori probant. Tum authoritate D. Thomæ, qui 1.p.q.83.art.3. Et q. 24. de veritate art.6. probat electionem esse actum potentiæ appetitiuæ scilicet voluntatis; quia obiectum electionis, quod est bonum vtile, continetur sub obiecto talis potentiæ: quæ tamen ratio nihil probaret, si esset tantùm obiectum per accidens illius potentiæ; quia ex obiectis per accidens non possunt dignosci actus alicuius potentiæ, imò nec ex obiectis materialibus, cum prædicta obiecta per accidens & materialia possint pertinere ad diuersas potentias, & sola obiecta formalia sint propria & specificatiua potentiarum. Tum sequenti duplici ratione: Media verè attinguntur in seipsis, & amantur à voluntate, quia sunt in se formaliter bona; quamuis non per se primò, nec propter se: ergo sunt obiectum per se voluntatis; non obiectum per accidens; quia obiectum per accidens non attingitur in seipso, vt constat in substantia colorata respectu visus. Deinde, Eodem modo se habent media ad voluntatem, quo conclusiones se habent ad intellectum; nam sicut volumus media propter finem, sic cognoscimus conclusiones propter principia: sed conclusiones per se pertinent ad obiectum intellectus, siue sunt obiectum per se illius, & non obiectum per accidens, quia earum veritas per se cognoscitur ab intellectu per habitum scientificum: ergo etiam media sunt obiectum per se voluntatis, & non obiectum per accidens, quia eorum bonitas per se attingitur distinctis actibus voluntatis, videlicet electione, consensu, & vsu. Quod confirmatur authoritate Aristotelis 8. Ethicorum cap. 2. & D. Thomæ 1.p.q.5.art.6. diuidentium bonum in honestum, delectabile, & vtile: Vnde sicut bonum honestum, & bonum delectabile proprium finis, est bonum per se, & obiectum per se voluntatis; sic & bonum vtile proprium mediorum est obiectum per se voluntatis, & non obiectum per accidens. Quinta pars conclusionis manet probata in materia de voluntate Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia finis est primum mouens ex bonitate, quam habet in se, & à se: Et bonitas mediorum, quæ aliquo modo mouent, est participata & dependens à fine; benè dicit D. Thomas in primo loco, quòd tota ratio mouendi est finis, & hoc est quod mouet voluntatem: maximè quia finis mouet à se, & ad se simpliciter; media verò, quamuis moueant per propriam bonitatem, tamen quia illam habent participatam & dependentem à fine; ideo non propriè mouent à se, sed mouent in virtute finis; nec mouent ad se simpliciter, sed mouent ad finem, quia voluntas non quiescit simpliciter in ipsis, sed in fine per ipsa acquisito: Et ita tota ratio mouendi est finis, quia omnis motus voluntatis est à fine; vel formaliter si talis motus immediatè terminetur ad finem; vel radicaliter & virtualiter, si talis motus terminetur ad media. Vnde D. Thomas benè infert, per hoc quod diuina bonitas est finis suæ voluntatis, quòd nihil aliud moueat eius voluntatem: quia ex vna parte tota ratio mouendi est per se finis; & participatiuè tantùm mediorum: ex alia verò parte bonitas participata, quæ potest esse in creaturis ordinatis ad vltimum finem diuinæ bonitatis, vt pote inferioris ordinis, non est sufficiens ad mouendam diuinam voluntatem. & insuper bonitas quæ in creaturis inuenitur mixta imperfectionibus, eadem pura ab omni defectu præhabetur eminenter in diuina bonitate. In secundo loco per obiectum voluntatis intelligit principale & primarium, non adæquatum: Vnde ad instantiam

tiam de colore dicendum, quòd potius fauet huic interpretationi, quia color non est obiectum formale adæquatum, visus, sed est inadæquatum, vt dictum est in secunda secundæ Summæ nostræ Philosophicæ q. 14. art. 6. obiectum quippe visus adintegratur ex luce & colore: Ad probationem verò dicendum, quòd ratio D. Thomæ, & illatio eius est optima ex nostra interpretatione; imò si D. Thomas esset intelligendus de obiecto adæquato, eius ratio nihil probaret, sed tantùm colligeret omnes actiones humanas esse circa finem: dicimus igitur quòd quando aliqua potentia habet actus subordinatos, & obiectum eius formale non est simplex aliqua ratio sed est quid vnum tantùm analogum ac proinde multiplex, cuius vna pars sit principalior, vt contingit in præsenti; tunc sicut pars minus principalis obiecti ordinatur ad principaliorem, sic actus attingentes immediatè partem illam minus principalem obiecti, ordinantur ad alios actus attingentes immediatè principaliorem partem obiecti; & consequenter omnes actus illius potentiæ, vel immediatè, vel mediatè ordinantur ad obiectum principale ipsius, vt postea amplius declarabitur. In tertio loco D. Thomas tantùm vult, quòd voluntas non vult media propter seipsa præcisè, sed propter finem; prout *ly propter* importat causalitatem finalem, non enim illa vult, vt in eis tanquam in fine quiescat; si enim *ly propter* importaret causalitatem formalem, tunc dicendum quod voluntas vult media propter seipsa præcisè, idest propter bonitatem formalem in eis existentem. In quarto loco D. Thomas pro obiecto materiali intelligit minus principale ordinatum ad aliud, & pro formali intelligit magis principale complens rationem alterius: quæ interpretatio fundatur in communi doctrina recepta tam in naturalibus, quam in moralibus.

AD secundum dicendum, quòd maior est falsa: & tunc tantùm verum est, quod illud est obiectum formale adæquatum alicuius potentiæ, in quod ipsa potentia secundùm se tendit, & ad quod per se primò dicit habitudinem; quando obiectum talis potentiæ est quid simplex: quando autem obiectum formale, *quod*, est analogum & multiplex, vt contingit in præsenti; tunc potentia secundùm se, & per se primò tendit, & dicit habitudinẽ tantùm ad partem principalem illius obiecti; & per se secundò tendit, & dicit habitudinem ad partem eius minus principalem: & ita essentia & species talis potentiæ, quæ virtualiter est multiplex, prouenit primariò ab eo ad quod per se primò dicit habitudinem, & secundariò ab eo ad quod per se secundò dicit habitudinem; nec talis potentia intelligitur adæquatè constituta in specie, & esse in seipsa, donec intelligatur eius habitudo terminata ad omnia quæ per se formaliter respicit, siue per se primò, siue per se secundò: cuius ratio est, quia talis potentia elicit plures actus diuersæ speciei, ad inuicem subordinatos; quorum aliqui sunt primariò intenti, & terminantur ad partem principaliorem obiecti formalis; alij verò sunt per se secundariò tantùm intenti, & terminantur immediatè ad partem minus principalẽ obiecti formalis; vnde vt potentia hæc intelligatur perfectè in seipsa, & adæquatè cõstituta in specie per modum actus primi, debet intelligi in se potens elicere diuersos in specie hos actus secundos, ac proinde vt dicens habitudinẽ ad diuersas has partes obiecti formalis. Minor etiam argumenti deficit: nam primò voluntas secundùm se tendit, tam in finem, quam in media; sed in finẽ primariò, in media secundariò, quia non solus finis est in se & propter se appetibilis, sed etiam media sunt appetibilia in se, & propter se, provt *ly propter* importat causam formalem appetibilitatis, nempe bonitatem intrinsecam fini & mediis; vnde media alliciunt & mouent voluntatem ad desiderium sui, & terminãt aliquo modo eius motum; quamuis, quia non perfectè mouent & terminant, dicantur mouere propter finem, vt *ly propter* importat causalitatem finalem: Vnde ad primam eius probationem dicendum, quòd voluntas respicit tam finem, quam media ratione sui, idest ratione propriæ & intrinsecæ bonitatis; cum differentia tamen assignata: Ad secundam probationem dicendum, quòd tantùm conuincit, voluntatẽ habere primariam habitudinẽ ad finem, & secundariam ad media; quod concedimus, dummodo etiam concedatur, quòd dicit habitudinẽ per se, & ad finem, & ad media; ad finem quidem tanquam ad causam, ad media autem tanquam ordinata ad causam finalem: nec aliud probat authoritas adducta D. Th. Nota tamen quòd aliquando primariũ & secundarium adintegrant obiectum formale, vt in præsenti, & tunc vtrumq; specificat potentiam aut habitum: aliquãdo verò solum primarium est formale, & secundarium est materiale. & tunc secundarium non specificat.

AD tertium dicendum, quòd *ly ratione sui*, siue *propter se*, potest dupliciter intelligi. Primò, vt importat causam formalem: Secundò vt importat causam finalem. Si maior intelligatur, secundùm quod *ly, ratione sui*, importat causam formalem, est vera; falsa verò, si intelligatur, secundùm quod *ly, ratione sui*, importat causam finalem: igitur obiectũ formale adæquatum alicuius potentiæ, vel habitus est illud, quod attingitur ab illa potentia, vel habitu ratione sui, idest ratione formæ sibi intrinsecæ, perse inspectæ à tali potentia, vel habitu: iuxta autem hanc intelligentiam minor argumenti est falsa, quia media attinguntur à voluntate ratione sui, & non tantùm ratione finis; quia attinguntur ratione suæ bonitatis intrinsecæ, & non tantùm ratione bonitatis finis extrinsecæ ipsis. Ad instantiam adductam dicendũ, quòd obiectum formale adæ-

quatum scientiæ diuinæ dicit totum ens diuinum formaliter, provt *ly scientia diuina* latè sumitur pro cognitione essentiali intellectus diuini: & ita non sola essentia diuina pertinet ad obiectum formale diuinæ scientiæ, sed etiam ad illud pertinent diuinæ Personæ, & non tantùm ad obiectum materiale, quia diuinæ Personæ dicunt entitatem & veritatem diuinam sibi intrinsecam quæ est ratio formalis obiecti diuinæ scientiæ; quamuis illam habeant radicaliter à diuina essentia, ratione cuius diuina essentia, habet quòd sit obiectum primarium. Ad id quod subditur, constat ex dictis, quòd media mouent & terminant actum voluntatis: quamuis non perfectè & simpliciter, sicut mouet & terminat ipse finis.

DVBIVM V.

Vtrum à Fine specificentur omnes actus voluntatis.

SVpponendum est, quòd actus voluntatis circa bonum, de quibus agimus in præsenti, sunt plures: Alij circa finem, alij circa media. Circa finem est simplex Volitio, Intentio, & Fruitio: Simplicem volitionem in hoc distinguit D. Thomas q. 22. de veritate art. 13. quod Velle tendit in finem absolutè; sed Intendere dicit ordinem ad finem, secundùm quod est in quem ordinantur ea, quæ sunt ad finem: Fruitio autem est gaudium de fine adepto. Circa media ponuntur similiter tres actus, videlicet Electio, Consensus, & Vsus: de quorum natura & distinctione inferius dicetur. Et de his præcipuè procedit præsens difficultas, Vtrum scilicet specificentur à fine, non obstante quòd immediatè terminentur ad media, & non ad finem: sed maioris claritatis gratia difficultatem reducemus ad solam electionem; quæ tamen de illa dicentur, proportione seruata debent dici de consensu & vsu. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd electio idem est ac discretio inter aliqua, & acceptatio vnius præ aliis; Eligere quippe, à quo deriuatur electio, idem sonat ac vnum è multis legere; vnde electio sic generaliter sumpta dicit habitudinem tam ad rem eligendam, quàm ad ea ex quibus eligitur. Diuersimodè tamen sumitur electio. Primò pro quocumque actu libero, quia de essentia libertatis est indifferentia; vnde cum voluntas ab intrinseco se determinat ad vnam partem contradictionis, vel contrarietatis, dicitur agere ex electione: Et in hoc sensu electio se extendit tam ad media, quam ad finem etiam vltimum in particulari, qui consistit in possessione & fruitione Dei. Secundò sumitur magis limitatè, pro volitione finis intermedij, vt habet rationem talis finis: cum enim talis finis semper ametur cum subordinatione ad finem vltimum, actus ad illum terminatus habet quodammodo rationem electionis. Tertiò adhuc magis limitatè sumitur pro actu, quo iuxta regulas prudentiæ assumitur medium rationis, quod est proprius finis virtutis moralis in particulari materia: quamuis enim sit rationis naturalis, determinare finem in communi & abstractè sumptum virtutibus moralibus, quia hæ virtutes inclinant ad bonum honestum conforme rationi ex ductu eiusdem rationis: tamen est prudentiæ determinare in particulari materia, quomodo medium rationis inter diuersas circunstantias occurrentes debeat obseruari, & consequenter quomodo in hac & illa materia prædictum bonum debeat attingi, vt docet D. Thomas infra q. 66. art. 3. ad 3. dicens: Quòd prudentia non solùm dirigit virtutes morales in eligendo ea, quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem: est autem finis vniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundùm rectam rationem prudentiæ, vt dicitur in 2. & 6. Ethicorum. Loquens autem de electione sumpta hoc tertio modo infra quæst. 56. art. 4. ad 4. ait: In electione duo sunt: scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, & præacceptio eius quod est ad finem. Quartò tandem & propriè sumitur electio pro actu immediatè terminato ad medium, vt dicit præcisè rationem vtilis in ordine ad aliquem finem: Et sic distinguitur essentialiter ab omnibus actibus voluntatis immediatè terminatis ad finem, nempe ab intentione, simplici volitione, & fruitione: sicut & ab aliis actibus sub alia diuersa ratione terminatis ad medium, vt consensu, & vsu: Et ita electio in hac propria acceptione, est acceptatio medij in ordine ad assequendum finem intentum. Et de hac electione sic propriè sumpta quærimus in præsenti: Vtrum specificetur à fine: nam iuxta alias acceptiones, cum immediatè respiciat finem, non est dubium, quin ab illo specificetur; imò iuxta illas acceptiones confunditur cum intentione & aliis actibus voluntatis. Procedit autem dubium de specificatione in genere physico, & vt spectat præcisè ad ordinem naturæ: non autem de specificatione in genere moris, prout scilicet habet rationem bonæ, vel malæ moraliter; de hac enim agetur infra circa q. 18. vbi agitur de bonitate & malitia humanorum actuum.

Prima opinio asserit, omnes actus voluntatis specificari physicè à fine. Ita docent aliqui, etiam ex discipulis D. Thomæ, qui constituunt finem pro obiecto formali adæquato voluntatis; & media excludunt à prædicto obiecto formali, reducentes illa ad obiectum materiale ipsius. Probatur hæc opinio: Specificatio physica actuum, habituum, & potentiarum sumitur ab eorum obiecto formali, & adhuc vt substat rationi *sub qua*, vt communiter conceditur; & ratio est, quia specificatio debet sumi ab aliquo proprio, & non ab aliquo communi pluribus; constat autem, quòd solùm obiectum formale est proprium, obiectum verò materiale est commune: sed solus finis est

obiectum

obiectum formale adæquatum Voluntatis; & consequenter omnium eius habituũ & actuum, cum potentia respiciat, & attingat suum obiectum mediis habitibus & actibus: ergo omnes actus voluntatis specificantur à fine. Maximè quia finis est etiam ratio formalis *sub qua* actuum voluntatis, qui versantur circa media: sicut principia sunt ratio formalis *sub qua* cognitionis terminatæ ad conclusiones; ratio autem *sub qua* proximè concurrit ad specificationem.

Secundò, Electio voluntatis diuinæ solùm specificatur à fine diuinæ voluntatis, qui est diuina bonitas; non enim potest specificari à mediis creatis, alioquin ab eis dependeret, vt communiter docent Thomistæ in materia de Voluntate Dei. Et similiter actus Charitatis solùm specificatur à Deo vltimo fine, etiam vt terminatur ad proximum tanquam medium; quia etiam vt sic est actus virtutis Theologalis, sic dictæ quia specificatur à Deo: ergo etiam electio voluntatis creatæ solùm specificatur à fine, vt constat ex analogia electionis creatæ ad electionẽ diuinam; Et ex similitudine eiusdem electionis creatæ ad actum Charitatis, quia sicut electio respicit medium propter finem, & in ordine ad illum, sic actus Charitatis respicit proximum tanquam medium propter Deum & in ordine ad Deum vltimum finem.

Tertiò, Si electio non specificaretur à fine, sed à mediis, sequeretur quòd semper esset diuersæ speciei ab intentione finis, quæ specificatur ab ipso fine; vbi enim sunt diuersa specificatiua, ibi sunt diuersæ specificationes, & diuersæ specie res specificatæ: sed non semper electio est diuersæ speciei ab intentione, vt maximè apparet in actionibus peccaminosis; nam dum quis intendit v.g. occidere hominem, & eligit gladium ad illum occidendum, tunc intentio illa & electio sunt eiusdem speciei; cuius signum est, quia peccator non tenetur manifestare in confessione talem electionem, cum tamen teneatur manifestare omnes species peccatorum: ergo electio specificatur à fine.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet actus voluntatis creatæ, qui immediatè ac per se primò respiciunt finem, specificentur diuersimodè ab eodem fine, prout substat diuerso modo tendendi ipsius voluntatis. 2. Alij tamen actus eiusdem voluntatis creatæ, qui immediatè ac per se primò respiciunt media, non specificantur à fine: sed diuersimodè specificantur ab iisdem mediis, prout substant diuerso modo tẽdẽdi ipsius voluntatis in ipsa. Ita communiter docent discipuli D. Thom. in præsenti, & potiori iure illi, qui sub obiecto formali adæquato voluntatis constituunt non tantùm finem, sed etiam media, vt dictum est dubio præcedenti.

Probatur prima pars conclusionis, de qua non est difficultas inter authores: Actus alicuius potentiæ specificantur adæquatè ab obiecto formali *quod*, & ab obiecto formali *sub quo*: siue specificantur à ratione formali *qua* sui obiecti, & à ratione formali *sub qua* (quod est commune omnibus respectiuis:) sed finis, seu bonitas finis, est obiectum formale *quod* siue ratio formalis *qua* illorum actuum voluntatis, qui immediatè ac per se primò respiciunt finem: & diuersus modus tendendi ipsius voluntatis in finem est diuersa ratio formalis *sub qua*: ergo illi actus adæquatè specificantur à fine, & à diuerso modo tendendi ipsius voluntatis in finem, siue potius specificantur diuersimodè ab eodem fine, prout substat diuerso modo tendendi ipsius voluntatis; quia ratio formalis *sub qua* est formalior in hac specificatione, vnde ratio formalis *qua* obiecti concurrit tantùm ad specificationem vt determinata à ratione formali *sub qua*, ac proinde vt substat illi.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ. 1. p. q. 83. art. 3. ait; Proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem. Infra q. 13. art. 4. ait: Sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Et tandem q. 22. de veritate art. 15. agens de electione, cuius potentiæ actus sit, sic ait: Quòd enim sit directè actus voluntatis, patet ex duobus. Primò ex ratione obiecti; quia proprium obiectum electionis est id, quod est ad finem: nomine autem proprij obiecti, quo aliquis actus in se constituitur & distinguitur ab aliis, intelligitur obiectum formale, quod solum est proprium, materiale quippe obiectum est commune multis. Vnde cum ex obiecto formali, vt substat rationi *sub qua*, proueniat specificatio actuum, vt statim dicetur, sequitur quòd ex doctrina D. Thomæ actus voluntatis creatæ, qui immediatè ac per se primò respiciunt media, specificentur à mediis. Deinde probatur ratione adducta ad probandam primam partem conclusionis, quæ debitè applicata hanc etiam probat: Actus alicuius potentiæ specificantur adæquatè ab obiecto formali *quod* & ab obiecto formali *sub quo*: siue specificantur à ratione formali *qua* sui obiecti, & à ratione formali *sub qua*; (quod est commune omnibus respectiuis) in quantum obiectum formale *quod* attingitur in se immediatè ab ipso actu, obiectum verò formale *sub quo* est ratio attingendi obiectum formale *quod*: (non enim est necesse, quòd in se attingatur) sed finis non est obiectum formale *quod* illorum actuum voluntatis creatæ, qui immediatè ac per se primò respiciunt media, at sunt ipsa media; vt colligitur ex duplici capite: primo quidem quia illi actus non denominant formaliter finem v.g. electum, at denominant media electa; denominarent autem formaliter finem, & non media, si finis esset obiectum formale illorum: secundo autem, quia aliquando durat electio v.g. cessante formali & actuali cognitione finis, vt sæpe experimur; constat autem

quòd obiectum formale alicuius actus voluntatis debet esse formaliter & actu cognitum, quandiu durat actus ille, cognitio quippe formalis & expressa debet præire & concomitari actum voluntatis: Et diuersus modus tendendi ipsius voluntatis in media est ratio formalis *sub qua* prædictorum actuum, vt constat: ergo actus voluntatis creatæ, qui immediatè ac per se primò respiciunt media, non specificantur à fine; sed diuersimodè specificantur ab iisdem mediis, prout substant diuerso modo tendendi ipsius voluntatis in ipsa media. Denique scientia actualis siue cognitio scientifica specificatur proximè & formaliter à veritate conclusionum; Et non à veritate principiorum, à qua tantùm specificatur remotè & radicaliter; adæquatè quippe specificatur à suo obiecto formali adæquato, quod immediatè attingit, nempe à veritate suarum conclusionum, vt substant talibus principiis, siue vt deducuntur ab illis, & in illis radicantur; quia essentiale est cuilibet respectiuo specificari ab eo quod ex se ab intrinseco respicit, vt substat debito modo respiciendi, nam sicut dependenter ab illo respecto habet suam essentiam & suum esse, sic dependenter ab illo habet suam speciem, quæ est formalissimum essentiæ: ergo pari ratione, & simili modo actus voluntatis creatæ, qui immediatè ac per se primò respiciunt media, proximè & formaliter specificantur ab iisdem mediis, diuersimodè tamen, prout substant diuerso modo tendendi ipsius volũtatis in ipsa, & tantùm remotè & radicaliter specificantur à fine, à quo bonitas mediorum participatur & dependet: paritas autem inter media & conclusiones ex vna parte ad specificandum proximè & formaliter actus quos immediatè terminant; & paritas inter finẽ, & principia ex alia parte ad specificandũ remotè & radicaliter prædictos actus; prouenit ex hoc, quòd sicut veritas intrinseca conclusionibus, est obiectum formale sciẽtiæ, & pertinet ad obiectum formale adæquatũ intellectus, quãuis sit participata & dependens à veritate principiorum; sic bonitas intrinseca mediis est obiectum formale electionis verbi gratia, & pertinet ad obiectum formale adæquatum voluntatis, quamuis sit participata & dependens à bonitate finis, vt dictum est dubio præcedenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd habet quidem maximam vim contra eos, qui dicunt quod solus finis est obiectum formale adæquatum voluntatis, & ab illo excludunt media reducentes ad obiectũ materiale: nam ex vna parte non potest aliquis actus specificari ab obiecto materiali, sed necessario specificatur à suo proprio obiecto formali, vt constat ex dictis & communiter conceditur: ex alia verò parte non apparet, quomodo aliquid possit esse obiectũ formale alicuius actus vnius potentiæ, & tamen pertinere solum ad obiectum materiale eiusdem potentiæ; in hoc quippe apparet contradictio, cum potentia attingat suum obiectum mediis habitibus & actibus; ac ita obiecta formalia habituum & actuum sunt partes obiecti formalis ipsius potentiæ, & continentur vt obiecta formalia inadæquata sub obiecto formali adæquato illius. Nec illud quod adducunt aliqui, satisfacit, dum dicunt quòd quidem actus primarij alicuius potentiæ habẽt pro obiecto formali id quod est formale respectu potentiæ; sed actus secundarij possunt habere pro obiecto formali id quod est materiale respectu potentiæ: & dant rationem, quia potentia specificatur tantùm ab actibus primariis: & simul adducunt instantiam de ente rationis, quod pertinet tantùm ad obiectum materiale intellectus, & tamen est obiectum formale habitus intellectualis, nempe Logicæ. Sed tamen hæc doctrina verè non soluit difficultatem propter dicta: & maximè quia quicumq; actus potentiæ non tam attingit etiam *vt quo* obiectum, quam potentia ipsa *vt quo* attingat illud medio suo actu quasi tendentia ipsius; est autẽ impossibile quòd potentia attingat aliquid medio quocumque actu suo, si in eo non reperiatur ratio formalis *quæ* obiecti sui, nam quocumque modo potentia operetur, semper attingit rationẽ formalem *quæ* sui obiecti: & ita ad summum habetur, quod actus secundarij potentiæ habent pro obiecto formali illud quod est secundarium in obiecto formali adæquato potentiæ; sicut actus primarij habent pro obiecto formali illud quod est primarium in obiecto formali adæquato potentiæ: nam potentia sicut essentialiter respicit omnes suos actus, tam primarios, quam secundarios; quodã tamen ordine; sic ab omnibus illis completè specificatur: quod patet in intellectu, qui completè specificatur à veritate, tam principiorũ, quàm conclusionum; primariò à veritate principiorum, & secundariò à veritate conclusionũ: non obstante quòd actus tantùm specificatur ab obiecto primario, quia illud tantùm essentialiter respicit; disparitas autem prouenit ab amplitudine potentiæ, & limitatione habituum & actuum. Nec similiter adducta instantia est vera, imò in philosophicis secunda secundæ q. 42. art. 1. probauimus ens rationis contineri sub obiecto formali adæquato intellectus humani: & hanc adduximus rationẽ, quia ens rationis est obiectum per se habitus intellectualis, scilicet Logicæ; habitus autem alicuius potentiæ sunt determinationes ipsius in ordine ad peculiaria obiecta inadæquata, circa quæ ipsa versatur: ergo ens rationis non potest non pertinere, per modum obiecti formalis inadæquati, ad obiectum formale adæquatum intellectus; & ita licèt in esse entis dependeat ab ente reali, non tamen ab illo dependet in esse obiecti intelligibilis, quia habet proprias passiones, quibus intelligatur & sciatur. Igitur relicta hac opinione, & eius solutione, respondetur ad argumentum, quòd minor est falsa, vt

proba



probatum est dubio præcedenti. Ad illud quod subditur, dicendum quòd finis potius est motiuum, quam ratio sub qua voluntas tendit ad media: deinde ratio formalis *sub qua* non specificat proximè & formaliter, sed ratio formalis *qua* vt substat rationi *sub qua*.

Ad secundum dicendum quantum ad primam partem, quòd sicut obiectum formale adæquatum diuinæ voluntatis est sola diuina bonitas, vt ostensum est in materia de voluntante Dei: sic eadem sola diuina bonitas est obiectum formale singulorum actuum diuinæ voluntatis, sub peculiari ratione vniuscuiusque; & omnis bonitas creata pertinet ad obiectum materiale prædictorum actuum, vt ibidem dictum est: vnde non mirum, si electio diuinæ voluntatis specificetur à bonitate diuina quæ est finis diuinæ voluntatis: & adhuc non specificatur ab illa vt habet rationem finis; sed potius vt habet rationem medij, vtramque enim habet rationem propter suam eminentiam; nam v.g. bonitas diuina specificat misericordiam, vt est ratio subleuandi alienam miseriam, & sic de aliis: in præsenti autem bonitas mediorum pertinet ad obiectum formale voluntatis creatæ; vnde non mirum, si specificet eius electionem, quamuis sit distincta à bonitate finis. Quantum ad secundam partem nunc breuiter dicendum, vel quòd est disparitas, nam proximus dilectus per charitatem non habet rationem medij in ordine ad Deum, nec diligitur per charitatem, nisi propter extrinsecam Dei bonitatem, quæ in eo per participationem donorum supernaturalium relucet; media autem quæ immediatè attinguntur per electionem, verè sunt media, & attinguntur ratione bonitatis intrinsecæ. Vel dicendum quòd admissa paritate, actus charitatis qua diligitur proximus, habet pro obiecto formali bonitatem creatam quæ est in proximo, sed est participatione bonitatis increatæ Dei; & ita distinguitur specie ab actu charitatis, quo diligitur Deus: cuius signum est, quòd hi duo actus possunt esse simul in eodem; cum tamen duo actus, aut duo accidentia eiusdem speciei non possint esse simul. Sed de his agetur expressius proprio loco 2.2. cum agetur de Charitate.

Ad tertium dicendum, quòd electio est semper diuersæ speciei in genere physico ab intentione: non autem semper est diuersæ speciei in genere morali, vt probat ratio: sed in præsenti agimus tantùm de specificatione in esse physico, & non in esse morali, vt dictum est in supponendo: ad esse autem morale pertinent omnes species peccatorum manifestandæ in confessione.

DVBIVM VI.

Vtrum Finis exerceat munus causæ: non solùm circa electionem mediorum; sed etiam circa sui desiderium.

Svpponendum est, quòd dum dicitur, finem esse primum in intentione, & vltimum in executione; non sic est intelligendum, quòd finis ipse sit in se, & secundùm suam realem existentiam posterior mediis etiam in se realiter consideratis; hæc enim intelligentia esset falsa, quia sic finis sæpe est prior in existendo mediis; & Deus ipse, qui est vltimus & maximè finis, est in se æternus, ac prior duratione omnibus mediis ad ipsum ordinatis, & conducentibus. Sed sic est intelligendum; quòd finis est primum quod intenditur, ante electionem mediorum; & est postremum, quod in exercitio siue in executione acquiritur, post vsum mediorum. Igitur finis est primum, circa quod versatur voluntas, postquam ei ab intellectu vt bonum proponitur: & tunc exercet proprium munus causæ, illam ad seipsum alliciendo & moraliter mouendo, vt fusè in physicis dictum est q. 14. maximè art. 4. & infra ex ibidem dictis explicabitur. Ex quo nunc sequitur inquirendum: Vtrum finis pro tunc quando est primus in ordine intentionis (siue tunc etiam sit secundùm suum esse reale, siue sit tantùm secundùm esse apprehensum & cognitum;) exerceat munus causæ, non solùm circa electionem mediorum quibus debet acquiri, sed etiam circa sui desiderium: mouendo scilicet voluntatem non solùm ad eligenda media; sed etiam ad actus simplicis volitionis ac intentionis sui, & ad desiderandam sui acquisitionem.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, negat finem exercere munus causæ propriè finalis, in ordine ad sui desiderium: & asserit quòd illud tantùm exercet in ordine ad electionem mediorum. Probatur: Finis est cuius gratia cætera fiunt, & ipse nullius gratia seu amore fit, vt docet Philosophus 2. Physic. cap. 3. ergo non exercet munus causæ propriè finalis, in ordine ad sui desiderium; aliàs fieret gratia alicuius, videlicet sui.

Secundò, Sub desiderio finis comprehenduntur tres actus voluntatis immediatè respicientes ipsum finem: Primus est simplex volitio, seu appetitio aut dilectio ipsius finis materialiter considerati, vt quoddam bonum est: Secundus est intentio ipsius formaliter considerati, vt finis est in ordine ad media: Tertius tandem est delectatio siue fruitio eiusdem finis iam habiti. Sed finis non exercet munus causæ propriè finalis in ordine ad aliquem ex his actibus: non in ordine ad primum, quia hic non versatur circa finem formaliter vt finis est, at tantùm versa-

tur circa illum materialiter vt est quoddam bonum: non in ordine ad secundum, quia communiter conceditur, quòd finis non exercet munus causæ, nisi vt est in intentione, & ita intentionis actus est fini ratio causandi, & non effectus eius: nec in ordine ad tertium, quia causalitas finis exercetur in executione mediorum, vnde cum adeptio finis sit terminus extrinsecus mediorum, illo adepto cessat causalitas ipsius finis, & ita non extenditur ad delectationem siue fruitionem sui: ergo finis non exercet munus causæ circa sui desiderium.

Tertiò, Si finis exerceret munus causæ circa sui desiderium, sequerentur plura inconuenientia. Primum, quòd finis esset sibi correlatiuus: cum tamen communiter assignentur tantùm media pro correlatiuo finis. Secundum, quòd daretur processus in infinitum: nam si finis sit causa amoris & desiderij sui, hic amor & desiderium procedit ex amore finis siue est gratia & amore finis: & si hic alius actus amoris est amore finis, procedetur in infinitum in actibus amoris finis. Tertium, quòd non solùm homines, sed etiam bruta agerent propriè propter finem: nam æquè bruta alliciuntur à bono delectabili, ac ab illo alliciuntur homines; & solũ differunt in hoc quod homines eligunt media, non autem bruta: vnde si finis exercet munus causæ in ordine ad desideriũ sui, bruta æquè agent propter finem seu propter causalitatem finis, ac homines; quod tamen communiter negatur: ergo finis non exercet munus causæ circa sui desiderium, sed solùm circa electionem mediorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd finis exercet munus causæ propriè: non solùm in ordine ad electionem mediorum. 2. sed etiam in ordine ad sui desiderium. Ita communiter discipuli D. Thomæ: tum in physicis vbi agitur de causalitate finis: tum in præsenti, vt Aluares ex professo disputat. 2. & plures alij extra scholam D. Thomæ, vt Suares tom. 1. suæ Metaphysicæ disput. 23. sect. 3.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Finis non potest acquiri sine mediis proportionatis, ideo enim adhibentur in ordine ad eius acquisitionem: quòd autem hæc media præ aliis sint proportionata fini acquirendo, prouenit tum ex natura ipsius finis, tum ex natura mediorum, in quantum inter se conueniunt: ergo finis mouet voluntatem in ordine ad eligenda hęc media præ aliis ad sui acquisitionem: & consequenter finis exercet munus causæ propriè in ordine ad electionem mediorum; & in hoc nulla est difficultas inter authores.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus igitur quòd finis mouet ad se moraliter & metaphoricè voluntatem: quæ motio metaphorica duo importat. Primum est, quòd bonitas finis debitè proposita voluntati vt conueniens, ipsi placeat; quod est excitare, & illam allicere ad sui amorem & desiderium. Secundũ est, quòd terminet actum voluntatis: & ita causalitas finis ex vtroque adæquatur; scilicet ex motione morali & metaphorica efficaci, ad quã infallibiliter sequatur actus voluntatis; & ex terminatione; cum enim bonitas finis alliciat ad se appetitum, necessariò mouet moraliter ad actũ, & terminat eundem actum: hanc enim vtramq; rationẽ includit finis, scilicet motiui & terminatiui. Hæc pars cõclusionis sic explicata probatur: tum ex communi doctrina, qua dicitur quòd finis includit duo; primum est, quòd propter se diligatur & attingatur; secundum autem est, quòd cætera appetantur propter ipsum: & hoc secundum sequitur ad primum, in quo præcipuè consistit ratio finis: in illo autem primo includitur, quòd actus quo diligitur & attingitur finis procedat ab ipsomet fine moraliter, siue vt exercente munus causæ finalis propriè; *ly* enim, *propter* importat causalitatem causæ finalis. Tum authoritate D. Thomæ hîc art. 1. ad 2. vbi sic ait: Quidquid homo agit, verum est dicere, quod agit propter finem, etiam agendo actionem, quæ est vltimus finis. Et quæst. 22. de veritate art. 2. ait: Sicut influere causæ efficientis est agere: sic influere causæ finalis est appeti & desiderari; vbi D. Thomas ponit causalitatem finis in hoc quod sit appeti & desiderari, siue in hoc quod est mouere moraliter ad sui appetitum & desiderium.

Secundò, probatur ratione: Finis causalitas est prima omnium causarum, vt communiter conceditur, & expresè docet D. Thomas, tum 1. p. q. 5. art. 4. tum hîc art. 2. dicens: Causarum enim ad inuicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est càusa finalis: cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundùm quod mouetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum: agens autem non mouet, nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est, quòd determinetur ad aliquod certum, quod habet rationem finis: ergo finis exercet munus causæ propriè in ordine ad sui desideriũ; si enim causalitas finis est omninò prima, ac necessariò prærequisita ad actionem causæ efficientis, quasi determinans ipsam ad hoc, vel illud operandum; debet necessariò influere in suo genere causæ ad hanc actionem, quæ est appetitus & desiderium ipsiusmet finis.

AD primum ergo dicendum, quòd ibi Philosophus expresè agit pro nobis: dicit enim, quòd cætera appetuntur propter finem, finis autẽ appetitur propter seipsum, & fit sui gratia: nos enim non excludimus, imò ponimus quod appetatur & fiat gratia sui: vnde dum Philosophus ait: obiectum

Quòd finis est nullius gratia; per *ly nullius*, intelligit nullius alterius ab ipso.

Ad secundum dicendum, quòd finis exercet munus causæ in ordine ad illos omnes actus. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd sufficit primo illo actu attingi finem materialiter vt est quoddam bonum, ad hoc vt finis dicatur propriè exercere munus causæ in ordine ad illum: nam causalitas finis in hoc saluatur essentialiter, quòd appetatur vt quoddam bonum ratione sui; quamuis exigat per modum proprietatis, vt cætera appetantur propter ipsum, quod est ipsum attingi formaliter vt finis aliorum. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd finis dicitur causare, vt est in intentione, id est secundùm quod est in apprehensione; & sic est æquiuocatio in nomine intentionis: igitur actus intentionis, qui versatur circa finẽ formaliter consideratum, non fit ex alio actu intentionis finis, sed fit ex motione finis. Ad tertiam impugnationem dicendum, quòd licet causalitas finis exerceatur in executione mediorum; non tamen completur nisi in adeptione & fruitione ipsiusmet finis.

Ad tertium dicendum, quòd ex doctrina tradita nullũ sequitur inconueniens. Non primum: quia licèt media sint correlatiuum finis, non tamen sunt correlatiuum adæquatum ipsius; sed ipsemet finis vt terminatiuus actuũ voluntatis, est correlatiuus sibi ipsi in quantum est motiuus eorundẽ actuum. Nec sequitur secundum, quia amor, qui est primus actus circa finem, procedit ex motione finis, & non ex alio priori actu voluntatis circa finem: dicitur autem esse gratia & amore finis, id est propter finem siue ex motione finis. Nec sequitur tertium, quia licet bruta tendant ad bonum delectabile, sicut tendunt homines: non tamen se propriè mouent ab intrinseco ad finem, sicut se ad illum propriè mouent homines; nec propriè agunt propter finem, sicut propter illum agunt homines; quin potius instinctu naturæ, ex motione authoris eiusdem naturæ, mouentur & feruntur in illum: cuius discriminis ratio est; quia homo, vt infra dicetur, cognoscit finem vt sic formaliter, siue cognoscit ordinem quem habet, vel habere potest ad media; & ita se mouet propriè ad illum, etiam in actu libero, quo immediatè appetit ipsum finem: bruta autem non cognoscunt prædictum ordinem finis ad media, & consequenter cognoscunt finem formaliter vt talem; & ita non propriè se mouent ad illum.

DISPVTATIO II.

De his, quibus competit agere propter finem.

POSTQVAM determinatum est de natura & causalitate finis in communi; determinandum occurrit, quibus competat agere propter finem: quod fit in præsenti disputatione, excitata super articulum secundum D. Thomæ, in quo quærit: vtrum agere propter finem, sit proprium rationalis naturæ. Quia verò sub rationali siue intellectuali natura comprehenditur Deus, & Angelus, & Homo: ideò specialiter agetur de Deo, & de Homine; de Angelo quippe eadem est ratio, ac de homine.

DVBIVM I.

Vtrum Deus in omnibus suis actibus, tam necessariis, quam liberis agat propriè propter finem.

SVpponendum est, quòd in Deo, propter summam eius simplicitatem, non est distinctio realis actualis inter actum diuinæ potentię & ipsam potentiam; imò nec est distinctio virtualis, ob eandem summam simplicitatem, quando inter actum & potentiam nulla mediat virtus intellectualis aut affectiua; summa quippe diuina simplicitas exigit, quod quælibet linea in diuinis reperta pertingat, absque vlla distinctione virtuali, à prima potentia vsque ad vltimum actum. Vnde actus diuini intellectus est ipse intellectus, & actus diuinæ voluntatis est ipsa voluntas: quamuis secundùm imperfectum nostrum modum concipiendi apprehendantur vt distincta. Cum autem in Deo, vt pote purè spirituali, nulla sit alia potentia, quam intellectus & voluntas: quibus & ad intra, & ad extra operetur: inde est, quod omnes actus Dei, de quibus in præsenti quærimus, vtrum sint propter finem, sunt actus vel intellectus, vel voluntatis. Vtriusque verò huius potentiæ actus diuiduntur in necessarios & liberos: Necessarij sunt ex omnimoda necessitate naturæ, Liberi autem sunt ex electione: Necessarij subdiuiduntur in essentiales & notionales; Essentiales sunt vt intellectio, & dilectio siue amor diuinæ perfectionis & bonitatis conueniens tribus diuinis Personis; notionales sunt, vt dictio productiua Verbi, & spiratio productiua Spiritus sancti, quæ non tribus diuinis Personis, sed vni vel duabus tantùm conueniunt: Actus liberi idem sunt substantialiter ac actus necessarij, & solùm distinguuntur penes terminationem passiuam ad obiecta, liberam vel necessariam, vt dictum est in materia de voluntate Dei. De omnibus his actibus quærimus in pręsenti, vtrum in his Deus agat propter finem: vel vt *ly propter finem* importat propriè causam finalem, vel vt importat tantùm rationem finalem: inter quæ hoc est discrimen, quòd esse propter finem, tanquam propter causam propriè finalem inuoluit multas imperfectiones eius quod est propter finem, puta dependentiæ, distinctionis, effectus, & similes; esse autem propter finem, tanquam pro ter rationem finalem, excludit similes imperfectiones, & potest denudari ab omni imperfectione: quod declaratur

ratur à simili; nam ratio causæ efficientis propriè dictæ infert effectum ab ipsa in esse distinctum, ac proinde limitatum & imperfectum; ratio autem principij, vel ratio à priori non infert effectum de necessitate, sed aliquid productum, aut virtualiter emanans, in quibus nulla est imperfectio: & propterea in diuinis ponimus Patrem esse principium, non causam Filij; & Immutabilitatem esse rationem à priori, & non causam æternitatis.

Prima opinio asserit, Deum in omnibus suis actibus liberis simpliciter & absolutè agere propter finem ipsi extrinsecum & creatum. Probatur: Deus diligit creaturas intellectuales vero amore amicitiæ, & non amore concupiscentiæ, vt communiter conceditur: sed de ratione amoris amicitiæ est, quod amicus siue amatus sit finis *cui* ipsius amoris, sicut de ratione amoris concupiscentiæ est, quod amans ipse sit finis *cui* amoris: ergo Deus in omnibus suis actibus liberis agit propter finem ipsi extrinsecum & creatum. Deinde, Deus actibus suis liberis versatur circa obiecta creata, tanquam circa obiecta specificatiua ipsorum, vt actu misericordiæ versatur circa humanam miseriam subleuandam, & actu iustitiæ versatur circa æqualitatem in rebus constituendam, & idem de aliis: sed obiectum specificans est finis actus ab eo specificati, & actus specificatus est propter obiectum specificans tanquam propter finem: ergo Deus in omnibus suis actibus liberis agit propter finem ipsi extrinsecum & creatum. Denique, opera meritoria creaturæ intellectualis mouent diuinam voluntatem, vt Deus eidem creaturæ concedat præmium promissum; vnde Deus concedit præmium propter merita tanquam propter finem: ergo Deus in actibus suis liberis agit propter finem ipsi extrinsecum & creatum.

Secunda opinio asserit, quòd Deus in omnibus actibus necessariis, etiam notionalibus agat propter finem. Probatur. Debet in omnibus Deo attribui perfectissimus modus operandi; hoc enim exigit summa diuina perfectio: sed est perfectissimus modus agendi agere propter finem, scilicet mouendo se & dirigendo suam operationem in illum, qui propterea modus agendi solis creaturis perfectioribus, quales sunt intellectuales, attribuitur: ergo in omnibus actibus necessariis, etiam notionalibus, debet Deo attribui, quòd agat propter finem. Deinde: Actus notionales sunt voluntarij, non solùm voluntate concomitante, sed etiam voluntate antecedente, vt est communior doctrina; ac proinde sunt ex cognitione & voluntate finis: ergo Deus in omnibus suis actibus necessariis, etiam notionalibus agit propter finem.

Tertia opinio Curiel & aliorum in præsenti, præcedenti opposita, negat absolutè & simpliciter, quòd Deus in suis actibus necessariis agat propter finem; etiam vt præcisè est ratio finalis agendi. Probatur: Eadem est ratio, quantum ad hoc; de Deo ac de aliis agentibus necessariis: sed alia agentia necessaria in actibus suis necessariis non agunt propter finem; quia vt aliquid agat propter finem propriè loquendo, debet se mouere ac dirigere in finem, vt docet D. Thomas hîc art. 2. & ex hoc probat creaturas irrationales non agere propter finem, quia non se mouent nec dirigunt formaliter in illum, at potius mouentur & diriguntur ab alio; constat autem quòd agentia necessaria non se mouent nec dirigunt formaliter in finem, ad hanc quippe motionem & directionem requiritur, tum quòd agens habeat verè dominium sui actus, tum quòd voluntas operetur per modum voluntatis, ac proinde præsupposito consilio & deliberatione, quorum vtrumque repugnat agentibus necessariis, vt patet ex ipsis terminis, cum agant ex determinatione naturæ ad vnum, & ex impetu ipsius: ergo Deus in suis actibus necessariis, simpliciter & absolutè non agit propter finem, etiam vt præcisè est ratio finalis agendi.

CONCLVSIO.

RESPONDEO, dicendum, quòd Deus in actibus necessariis, sed essentialibus suæ voluntatis, qualis est amor essentialis diuinæ bonitatis, agit propter finem, vt præcisè est ratio finalis agendi, agit nempe propter ipsammet diuinã bonitatẽ 2. sed in actu notionali necessario formalissimè considerato, quo procedit Spiritus sanctus à Patre & Filio se mutuò diligentibus, nullo modo agit propter finem 3. in actibus autem liberis, si considerentur quoad terminationem passiuam, siue quantum ad effectus productos, Deus agit propriè propter finem, tanquam propter veram causam finalem. 4. si verò considerentur prædicti actus quoad terminationem actiuam, & vt se tenent ex parte ipsius operantis, Deus in nullo actu libero agit propter finem, tanquam propter causam finalem. 5. in omnibus tamen agit propter finem, tanquam propter rationem finalem agendi. Ita communiter docent discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ 1. p. q. 19. art. 2. vbi ait: Sic igitur Deus vult, & se esse, & alia: sed se vt finem, alia verò vt ad finem. Ex quo constat, quòd Deus vult se & suam bonitatem, tanquam vltimum finem omnium aliorum; & hoc actu amoris essentialis & necessarij: sed vt dictum est dubio vltimo disputationis præcedentis, finis verè influit moraliter modo sibi proprio, ad actus ad seipsum terminatos; ita vt verè exerceat munus causæ finalis in ordine ad illos, nisi obstet aliunde, sicut obstat in præsenti, cum in Deo nihil possit esse causatum, quia causatum siue effectus intrinsecè petit dependere, & distingui in esse ab ipsa causa, in Diuinis autẽ nulla est aut esse potest talis dependentia & distinctio; vnde stante hoc obice finis exerceet in ordine ad illos actus verè munus

rationis

rationis finalis, quæ non affert prædictas imperfectiones dependentiæ & distinctionis: ergo Deus in actibus necessariis, sed essentialibus suæ volūtatis, qualis est amor essentialis diuinæ bonitatis, agit propter finem, vt præcisè est ratio finalis agendi, agit nempe propter ipsammet diuinam bonitatem. Quod sic amplius declaratur: Diuina bonitas est summum bonum siue est bonitas per essentiam, nec in ordine ad ipsam diligendam, potest esse in Deo difficultas, imò in tali dilectione est summa delectatio & fruitio; & ita ex qua parte cognoscitur esse summum bonum, diligitur à Deo necessariò quoad specificationem; ex qua verò parte in tali dilectione nulla apparet difficultas, sed summa delectatio & fruitio, diligitur necessariò quoad exercitium: vnde actus diuinæ voluntatis circa ipsam est summè necessarius. Aliunde verò ipsa diuina bonitas perfectissimè à Deo cognoscitur sub omni ratione in ea reperta, ac proinde formaliter sub ratione vltimi finis simpliciter; intrinseci quidem & indistincti respectu ipsiusmet Dei, ac diuinorum quæ illam respiciunt; extrinseci autem respectu omnium aliorum: vnde sic cognita mouet ad sui amorem, quasi vltimi finis, diuinam voluntatem; & consequenter ille actus amoris est propter diuinam bonitatem, non quidem influentem per modum causæ finalis, vt dictum est, benè autem per modum rationis finalis; sicut enim ratio à priori in ordine effectiuo nullam inuoluit imperfectionem ex his, quas inuoluit causa efficiens, propterea in diuinis summa simplicitas est ratio à priori immutabilitatis, & immutabilitas ratio æternitatis; sic ratio à priori in ordine finali siue in genere finis nullam inuoluit imperfectionem ex his, quas inuoluit causa finalis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ 1. p. quæst. 19. art. 8. vbi sic ait: Personæ diuinæ, quarum Pater est principium, non procedunt vt ad finem (cum quælibet illarum sit vltimus finis) sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur. Deinde probatur ratione deducta ex hac authoritate D. Thomæ: Actus necessarius amoris notionalis, quo procedit Spiritus sanctus à Patre & Filio se mutuò diligentibus, non distinguitur adhuc virtualiter ex æquo ab actu necessario amoris essentialis, sed solum distinguitur ratione cuiusdam modi fœcunditatis, quem habet vt est in Patre & Filio spirantibus, & quem vt notionalis reduplicatiuè, & formalissimè vt sic consideratus importat: sed amor notionalis vt sic formalissimè & reduplicatiuè consideratus, siue quoad prædictum modum fœcunditatis, nullo modo est propter finem, etiam vt præcisè dicit rationem finalem; licet enim præsupponat perfectam & comprehensiuam cognitionem diuinæ bonitatis, etiam vt vltimi finis; tamen non habet formalissimè ex hac cognitione quod sit spiratio siue productio Spiritus sancti; sed hoc habet ex fœcunditate diuinæ naturæ; nam si per impossibile Deus amaret suam bonitatem absque prædicta cognitione, ac proinde non tanquam finem formaliter, adhuc haberet amorem illum vt notionalem & productiuum Spiritus sancti, supposita fœcunditate diuinæ naturæ: ergo Deus in actu notionali necessario formalissimè considerato, quo procedit Spiritus sanctus à Patre & Filio se mutuò diligentibus, nullo modo agit propter finem;

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Dicimus ergo quòd actus diuini, quibus Deus libere ad extra operatur producendo effectus, possunt considerari vel secundùm suam entitatem, vel secundùm suam terminationem actiuam, vel tandem secundum terminationem passiuam: si sumantur primo modo, non distinguntur ab actibus necessariis diuini intellectus, qui præsupposito decreto diuinæ voluntatis est potētia executiua & operatiua ad extra; vt sic autem certum est, prædictos actus liberos non habere causam finalem, cum in Deo vt pote prima causa nihil sit causatum: si sumantur secundo modo, dicunt ipsam entitatem actus se tenentem ex parte Dei operantis; & vt sic etiam certum est, illos non habere causam finalem, quia nihil per modum causæ finalis potest influere ad hoc quod Deus operetur hoc vel illud, quia Deus non habet causam finalem, sicut nec eius operatio; Deus quippe non habet finem extrinsecum & à se distinctum, nec ipse potest esse sui ipsius, aut alicuius sui causa finalis; tum quia in Deo nihil est causatum; tum quia causa finalis affert dependentiam in effectu & distinctionem, ac similes imperfectiones Deo repugnantes: si autem sumantur tertio modo, non dicunt in recto ipsam sui entitatem, nec important seipsos vt se tenentes ex parte Dei operantis, sed in recto dicunt productionem passiuam effectuum (quam tantùm connotant, si sumantur secundùm terminationem actiuam) & in illis vt sic sumptis Deus propriè agit propter finem, tanquam propter veram causam finalem; nihil enim est aliud dicere, quam quòd Deus omnia producit propter seipsum, tanquam propter vltimam causam finalem omnium. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum: Prouerbiorum 16. dicitur: Omnia propter semetipsum operatus est Dominus. Isaiæ 48. habetur: Ait Dominus, propter me, propter me faciam. Apocalypsis. 1. ait Christus verus Deus: Ego sum Alpha & Omega, Principium & Finis. Idem sæpissimè docent Sancti Patres: vnde inter alios D. Thomas 1. p. q. 19. art. 1. ad 1. ait: Licet nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamē ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt. In his autem authoritatibus nomine finis intelligitur causa finalis, & non tantùm ratio finalis, vt statim probabitur. Deinde: sicut est impossibile, quòd Deus non sit

sit prima & vniuersalissima causa effectiua omnium productorum ad extra; sic est impossibile, quod non sit vltimus & vniuersalissimus finis eorundem: ideo quippe est causa omnium effectiua, quia omnia alia habent dependenter ac distinctum esse ab illo, quod denotat maximam perfectionem ex parte Dei, & imperfectionem ex parte creaturarum, quòd scilicet habeant esse dependenter à Deo, & habeant illud participatum ab ipso qui est suum esse per essentiam: constat autem quòd Deus non est minus perfectus in ratione vltimi finis, ac est perfectus in ratione primi principij seu primæ causæ; Et consequenter omnes effectus producti habent esse dependenter à Deo vt vltimo fine; maximè quia cum causa finalis sit omnium prima, prius intelligitur influere Deus per modum vltimi finis in esse omnium effectuum, quam per modum primæ causæ: ergo in actibus liberis, si considerentur quoad terminationem passiuam, siue quoad productionē passiuam effectuum, aut quoad effectus productos, Deus agit propriè propter finem, tanquam propter veram causam finalem; non solùm vltimam, sed etiam intermediam, vt probat D. Thomas 1.p.q.19.art.5. ad 3. vbi sic ait: Deus voluit hominem habere manus, vt deseruirent intellectui, operando diuersa opera: & voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo: & voluit eum esse hominem, vt frueretur ipso, vel ad complementum vniuersi: quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos vlteriores: vnde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia verò ex ordine aliarum causarum. Idem docet 1. contra Gentes cap. 86. dicens: Sic igitur procedere possumus in assignando diuinæ voluntatis rationem (sub intellige quoad terminationem passiuam ipsius:) Deus vult hominem habere rationem, ad hoc vt homo sit: vult autem hominem esse, ad hoc quod completio vniuersi sit: vult autem bonum vniuersi esse, ad hoc quod habeat bonitatem ipsius. Quod totum breui sententia exprimit D. Thomas dicens: Deus non vult hoc propter hoc; sed hoc vult esse propter hoc: primum dictum fundatur in hoc, quod Deus nō habet extra se causam, aut rationem finalem suæ voluntatis seu volitionis, quoad terminationem actiuam: secundum autem dictum fundatur in hoc quod plures effectus Dei non solùm habent Deum vltimum finem, sed etiam habent alios fines intermedios; & ita Deus in actibus suis liberis productiuis ad extra, propriè agit propter finem, si dicti actus sumantur præcisè quoad terminationem passiuam, siue vt dicunt productionem passiuam effectuum.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate S. August. & D. Thomæ: Augustinus lib. 83. quæstionum quæst. 28. dicit, non esse quærendam causam, quare Deus voluerit creare mundum: D. Thomas 1.p.q.19.art.5. dicit, quòd nullo modo voluntas Dei causam habet: quæ dicta æquè intelligenda sunt de causa finali, ac de causa efficiente; cum vtraque ex eadem radice, scilicet dependentiæ & distinctionis in effectu repertæ, repugnet diuinæ volitioni. Deinde: Quilibet actus liber Dei ad extra operatiuus, quoad terminationem actiuam præcisè consideratus, est formaliter in ipso Deo; tum generali ratione actionis, quæ subiectatur in agente, vt dictum est in Physicis; tum peculiari ratione actionis intellectualis, quæ formaliter est immanens, & virtualiter tantùm transiens: ac proinde talis actus sic consideratus, est quid diuinum & increatum: ergo sic consideratus non habet causam finalem, nec intrinsecam, nec extrinsecam; non quidem intrinsecam, tum quia in Deo vt pote prima causa nihil est causatum, tum quia in absolutis Dei perfectionibus nulla est distinctio, qualis debet esse inter causam & causatum; nec etiam extrinsecam ob easdem rationes, & maximè quia causatum dicit dependentiam à causa, quam non potest dicere aliquid diuinum ab aliquo creato extrinseco: & ita si actus liberi Dei considerentur quoad terminationem actiuam, & vt se tenent ex parte ipsius operantis, Deus in nullo actu libero agit propter finem, tanquam propter causam finalem.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate D. Thomæ 1. contra Gentes sic ait: Finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem vult tanquam ea quæ sunt ad finem: sua igitur bonitas est ratio, quare vult (& consequenter quare operatur) illa quæ sunt diuersa ab ipsa. Et cap. 87. ait: Quamuis autem aliqua ratio diuinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quod voluntatis eius sit aliqua causa. Deinde: Ex authoritate sacræ Scripturæ habetur, quòd Deus omnia operatur propter semetipsum; ergo ipsemet est sibi ratio finalis agendi; vnde non solùm Dei effectus, sed etiam actus liber ad extra productiuus habet rationem finalem. Denique: Diuina bonitas mouet & allicit diuinam voluntatem, modo fini proprio, non tantùm ad amorem sui, sed etiam ad producendum creaturas, seu ad actus liberos productiuos effectuum; cum enim bonum sit sui diffusiuum, vt docet Dionysius, multò magis summum bonū est sui diffusiuum; & ita diuina bonitas, quæ est summum bonum, exigit seipsam diffundere & communicare, modo sibi conuenienti, videlicet naturaliter & necessariò ad intra, & liberè ad extra; ac proinde mouet liberè diuinam voluntatem vt producat ad extra effectus, qui sint participationes diuinæ bonitatis: ergo Deus in omnibus suis actibus agit propter finem qui est sua bonitas; quod enim sic mouet & allicit diuinam voluntatem ad operandum, habet rationem finis respectu illius; non quidem per modum causæ finalis, quæ infert dependentiam, ac

distinctio

distinctionem realem; benè tamen per modum rationis finalis, quæ non infert similes imperfectiones, & saluatur cum sola distinctione virtuali, quæ inter diuinas perfectiones reperitur. Ratio autem finalis actuum liberorum diuinæ voluntatis est sola bonitas diuina, vt docet D.Th. 1.p.q.19.art.1.ad 3. dicens: Obiectum (ac proinde ratio finalis) diuinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia: vnde cum voluntas Dei sit eius essentia, non mouetur ab alio à se; sed à se tantùm: eo modo loquendi, quo intelligere & velle dicitur motus. Et ar.2. ad 2. ait: Cum Deus alia à se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, vt dictũ est, non sequitur quòd aliquid aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua. Et ratio est manifesta. Tum quia Deus, ob summam suam eminentiã, est in seipso, secluso quocumque extrinseco, sufficienter constitutus in actu primo, imò & in actu secundo operationis ad extra, tam in genere efficientis, quam in genere finis: Tum quia aliàs aliquid extra Deum esset Deo causa finalis; ad causalitatem quippe finalem propriè dictam nihil amplius requiritur, quàm quòd aliquid in esse distinctum moueat moraliter aliud ad agendum; cõstat autem quòd Deus non habet causam finalem, vel sui, vel suæ operationis; cum causa sit correlatiua causati, & in Deo nihil sit causatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet de ratione amicitiæ creatæ sit, ob eius limitationẽ, quòd amicus siue amatus sit finis *cui*, tum ipsius amoris, tum boni amicabiliter voliti amico: hoc tamẽ non est de ratione amicitiæ vt sic, sed sufficit ipsi, quod amicus sit finis *cui* boni amicabiliter voliti; & ita creaturæ rationales sunt finis *cui* boni creati ipsis à Deo voliti & concessi, non autem ipsius amoris Dei secundùm se, & quoad terminationẽ actiuam; & hoc ob eius eminentiam & illimitationem: quamuis possit concedi, quod creaturæ rationales sint finis *cui* amoris Dei quoad terminationem passiuam; sed hoc nihil aliud est, quam ipsas esse finem termini ipsius amoris. Ad aliud dicendũ, quòd sola bonitas diuina est obiectũ specificatiuum actuum diuinæ voluntatis: illorum quidem, qui ad eam præcisè terminantur, secundùm se & in se considerata: aliorum verò qui ad creaturas terminantur, non secundùm se, sed vt est ratio diligendi creaturas: puta diuina bonitas est obiectum specificatiuum actus misericordiæ, vt ipsa est ratio subleuandi alienã miseriam: est autem obiectum specificatiuum actus iustitiæ, vt ipsa est ratio constituendi æqualitatẽ in rebus: & sic de aliis. Ad aliud dicendum, quòd opera meritoria creaturæ intellectualis non propriè mouẽt diuinam voluntatem ad volendum & concedendum ei præmium: sed est diuina bonitas, vt ratio præmiandi merita, quæ tamen supponuntur vt obiectum materiale præmiandum; & ita creatura potius meretur recipere præmium à Deo, quam quòd Deus ipsi largiatur præmium; siue præmiũ cadit sub merito, non autem actus Dei præmiantis secundùm se, & quoad terminationem actiuam.

Ad secundum dicendum, quòd minor est vera tantùm, quando actus siue operatio petit ex natura sua esse in ordine ad finem: quod non contingit in præsenti, nam actus notionales in Deo petunt solùm oriri vt tales ex fœcunditate diuinæ naturæ: quamuis sub alia formalitate, vt sunt ipsimet actus essẽtiales ratione recti importati, habeant etiam hanc perfectionẽ, quòd sint propter finem, vt dictũ est. Ad aliud dicendum, quòd sufficit ad hoc vt actus notionales sint voluntarij modo explicato in materia de Trinitate, quòd procedãt ex cognitione materialiter & specificatiuè terminata ad finem: sed non requiritur, quòd procedant ex cognitione formaliter & reduplicatiuè terminata ad finem: vnde hi actus non sunt propter finem, seu propter merita finis, sed sunt propter fœcunditatem diuinæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd maior est vera, si intelligatur de aliis agentibus necessariis, sed tantùm perfectis, quæ scilicet operantur ex perfecta cognitione obiecti; minor autem intellecta de his agentibus, vt debet intelligi, est falsa; quia beati in actu amoris beatifici, necessariò tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium agunt propter finem, scilicet bonitatem diuinam quam perfectè cognoscunt & possident. Vnde ad probationem in contrarium dicendum, quòd hæc agentia necessaria perfecta, quæ habent perfectam cognitionem finis, se mouent & dirigunt in illum: ad talem autem motionem & directionem non requiritur quòd agens habeat verè dominium sui actus, aut quòd agat præsupposito consilio, & ex deliberatione, quando obiectum est talis naturæ, quòd perfectè cognitum petat amari necessariò ac toto impetu naturæ: & talis est diuina bonitas quæ est summum bonum, tum respectu Dei, tum respectu beatorum ipsam quidditatiuè videntium. Quando ergo obiectum est tale, esset inordinatus amor, si non tenderet ad illud omnimodè necessariò, quia non tenderet ad illud iuxta merita & exigentiã ipsius: quando autem obiectum est bonum limitatum, quod proinde perfectè cognitum non petit amari necessariò (quia in eo apparet aliquod malum, aut defectus alicuius boni, qui est malum, ratione cuius potest respui) tunc amor vt sit ordinatus, debet esse liber sub dominio amantis, ac procedere ex præsupposito consilio & ex deliberatione. Ratio autem, cur agens necessarium ex præsupposita perfecta cognitione finis, moueat se ab intrinseco in illum: non minus quam agens liberum, imò magis; prouenit ex hoc quod in seipso habet principium sufficiẽtissimum talis motus, nempe bonum cognitum vt necessariò amandum, & radix huius necessi-

tatis ab intrinseco est perfecta cognitio talis boni. Quod ex hoc confirmatur, quòd actus ille hoc modo necessarius est magis voluntarius, quam actus liber; cum ille procedat à voluntate secundùm totum eius impetum, hic verò ab illa procedat cum magna eius indifferentia ad agendum. Ratio verò, cur agentia necessaria imperfecta, qualia sunt bruta, & homines in aliquibus operationibus, non mouent se ab intrinseco ad finem, sed potius mouentur ab extrinseco, prouenit ex defectu perfectæ cognitionis ipsius finis, vnde non habent in se sufficiens principium sui motus, qui proinde non dicitur esse ab intrinseco.

DVBIVM II.

Vtrum Deus actibus suis liberis tendat ad creaturas, tanquam ad media propriè dicta.

SVpponendum est ex dictis, quòd ex vna parte Deus suis actibus liberis tendit ad creaturas; vult enim ipsas producere, ipsas producit, eisque multa bona communicat: ex alia verò parte Deus non tendit ad creaturas, tanquam ad finem, siue vt importat rationem finalem, siue vt importat causam finalem, vt constat ex dictis, tum dubio præcedenti, tum in materia de Voluntate Dei. Vnde in præsenti dubio quærimus: vtrum Deus prædictis actibus liberis tendat ad ipsas tanquam ad media propriè dicta. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd medium ad aliquem finem aliud est propriè dictum, aliud verò impropriè & largè: Medium impropriè & largè sumptum est illud omne, quod quocumque modo ordinatur ad finem, & ab illo dependet: Medium autem propriè dictum, præter illum ordinem ad finem, & dependentiam ab illo, importat tanquam fundamentum illius ordinis, aliquam conducentiam & vtilitatem respectu finis: ideo enim eligitur & assumitur in ordine ad illũ, quia ipso mediante, ratione suæ conducentiæ & vtilitatis, potest finis acquiri & haberi. Vt autem certa ab incertis separemus, supponimus quòd Deus actibus suis liberis tendit ad creaturas, tanquam ad media aliquo modo ordinata ad diuinã bonitatem vltimum finem ipsarum, & dependentia ab ipsa, ratione quippe ipsius, & propter ipsam tantùm sunt diligibiles ac diliguntur à Deo. Vnde sola difficultas manet: vtrum respectu Dei habeant rationem medij propriè dicti in ordine ad diuinam bonitatem, propter quam, tanquam propter rationem finalem Deus actibus suis liberis ad alia tendit, siue alia attingit.

Prima opinio asserit, quòd Deus actibus suis liberis tendit ad creaturas, tanquam ad media propriè dicta in ordine ad diuinam bonitatem. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum: In sacra Scriptura sæpe habetur, quòd Deus eligit creaturas in ordine ad se, iuxta illud: Elegit nos in ipso (scilicet Christo) ante mundi constitutionem: constat autem quòd electio est tantùm medij propriè dicti. Augustinus lib. 1. de doctrina Christiana cap. 30. ait de Deo: Non igitur fruitur nobis, sed vtitur: nã si neque fruitur, neque vtitur, non inuenio quemadmodum diligat: vsus autem est medij propriè dicti, sicut fruitio est propriè finis. D. Thomas sæpe docet Deum diligere se vt finẽ & creaturas vt ad finem: quod autem diligitur vt ad finem, diligitur vt medium propriè dictum. Et in 3. d. 32. q. 1. art. 2. ad 2. docet amorem Dei erga creaturas esse amorem concupiscentiæ; quem certum est terminari ad obiectum sub ratione vtilis ipsi amanti: sed obiectum, quod verè habet rationem vtilis, est medium propriè dictum: ergo creaturæ habent rationem medij propriè dicti respectu Dei, in ordine ad diuinam bonitatem; & ita Deus actibus suis liberis tendit ad creaturas, tanquam ad media propriè dicta.

Secundò, Deus vult merita nostra, vt conducentia ad vltimum finem beatitudinis: ergo suis actibus liberis, quibus hæc eligit, & non alia in ordine ad dictum finem, tendit ad ipsa, tanquam ad media propriè dicta. Maximè, quia non tendit ad ipsa tanquam ad finem propter se dilectum; vnde sequitur, quòd tendat ad ipsa, tanquam ad media propriè dicta dilecta propter finem; nam sicut diligi propter se, quod conuenit fini, opponitur contradictoriè ad diligi propter aliud, quod conuenit mediis; sic finis & media opponuntur contradictoriè: & ita cum creaturæ non sint finis respectu Dei, sunt media propriè dicta, quia inter contradictoria non datur aliquid medians.

Tertiò, Si quid deesset creaturis, ratione cuius Deus actibus suis liberis non tenderet ad eas, tanquam ad media propriè dicta, esset quia nullam dicunt conducentiam aut vtilitatem respectu diuinæ bonitatis vt est in seipsa: sed hoc non deest creaturis; nam reuera creaturæ influunt in diuinæ bonitatis manifestationem, communicationem, & assecutionem, ac ita habent rationem vtilis & conducentis ad finem diuinæ bonitatis directè & immediatè; Deinde saltem mediatè & indirectè conducunt ad ipsam, vt inuicem sibi valde vtiles, quatenus, vt terminant diuinam dilectionem, cedunt sibi in mutuam vtilitatem & commodum, sibique deseruiunt in ordine ad assequendum vltimum finem diuinæ bonitatis: quod sufficit ad rationem medij propriè dicti; quia licet sit de ratione medij esse vtile ad assequendum finem, non tamen est de ratione eius esse vtile ipsi fini, vtilitas quippe medij est vtilitas ad finem, & non vtilitas finis vel fini, vt constat in medicina, quæ est medium propriè dictum in ordine ad acquirendam sanitatem; cuius tamen vtilitas non est vtilitas sanitatis aut sanitati, at est vtilitas infirmo ad sanitatem:

tatem: ergo Deus actibus suis liberis tendit ad creaturas, tanquam ad media propriè dicta in ordine ad diuinam bonitatem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus actibus suis liberis, puta dilectionis, non tendit ad creaturas, tanquam ad media propriè dicta, in ordine ad diuinam bonitatem. 2. sed tendit ad ipsas, tanquam ad obiecta materialia participantia diuinam bonitatem. 3. ita vt licet Deus diligat creaturas in ordine ad suam bonitatem: non tamen eas diligit per modum vtilis & conducentis ad ipsam; sed per modum participantis ad participabile, & receptiui ad receptibile. 4. vnde ratio formalis & proxima terminandi diuinam dilectionem in craturis, non est ratio medij propriè dicti in ordine ad diuinam bonitatem, sed est ratio participationis & similitudinis ei usdem diuinæ bonitatis. Ita Discipuli D. Thomæ, præcipuè Nostri Salmanticenses in præsenti disp. 2. dub. 5.

Probatur prima pars conclusionis. Ex D. Thoma multis in locis maximè 1. contra Gentes cap. 78. Amor Dei erga omnes creaturas, etiam inanimatas est amor beneuolentiæ: ergo Deus hoc actu libero amoris siue dilectionis (& idem dicendum de aliis actibus liberis ad creaturas terminatis, ob paritatem rationis) non tendit ad creaturas, tanquam ad media propriè dicta in ordine ad diuinam bonitatem; quia ex D. Thoma infra quæst. 26. art. 4. amor medij propriè dicti vt talis, non est amor beneuolentiæ, sed amor concupiscentiæ, cum medium præcisè vt tale assumatur propter vtilitatem quam affert ipsi assumenti, ad hoc vt perueniat in finem. Quod sic amplius declaratur: Medium propriè dictum debet indispensabiliter habere conducentiam & vtilitatem in ordine ad finem, & in hoc consistit formalis eius ratio: vnde debet afferre vtilitatem illi, à quo assumitur vt medium, in ordine ad consequendum finem, & applicatum debet cum effectu illum conducere ad finem: Sed creaturæ respectu Dei non habent conducentiam nec vtilitatem in ordine ad finem ipsius Dei, scilicet diuinam eius bonitatem, siue non afferunt vtilitatem Deo in ordine ad habendum prædictum finem, nec ipsum conducunt ad eius possessionem; quia non præstant in genere causæ efficientis aliquem influxum Deo in ordine ad illum finem, sicut præstant media vtilia; & etiam quia Deus est sibi sufficientissimus ad perfectè possidendam suam bonitatem, & ad immensam sui beatitudinem; vnde dicit Deo Psalmista: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges; quod constat ex eo, quòd licet nulla fuisset creatura, adhuc esset æquè beatus, ac modo est: ergo creaturæ non sunt media propriè dicta respectu Dei; ac proinde Deus actibus suis liberis, puta dilectionis, non tendit ad ipsas, tanquam ad media propriè dicta, in ordine ad diuinam bonitatem. Ex quo constat, quòd non sufficit ad rationem medij propriè dicti, esse quid consonum & decens ipsi fini: sed ex communi doctrina requiritur, quòd afferat tendenti in finem, aliquod commodum, & in ipso habeat aliquem influxum quodammodo actiuum in ordine ad dictum finem: propterea medium propriè dictum habere debet quod sit vtile, vt communiter conceditur, vtilitas autem ipsius in prædictis consistit.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ 1. contra Gentes cap. 78. vbi sic ait: Voluntas Dei ad alia comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem diuinam, quæ est ratio volendi Deo: Vnde cum bonitas, quæ est in creatura, sit similitudo diuinæ bonitatis, sequitur quòd ipse creaturam diligat. Item 1. p. quæst. 19. art. 2. vbi sic ait: Vnde & hoc pertinet ad rationem voluntatis, vt bonum quod quis habet aliis communicet, secundùm quod possibile est: Et hoc præcipuè pertinet ad voluntatem diuinam, à qua per quandam similitudinem deriuatur omnis perfectio: Vnde si res naturales in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundùm quod possibile est: sic igitur vult, & se esse, & alia; sed se vt finem, alia verò vt ad finem, in quantum condecet diuinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. Sed clarius & expressius in 3. d. 32. quæst. 1 art. 2. vbi sic ait: Vnicuique habenti cognitionem amabile est proprium bonum: vnde cum in Deo sit sui perfecta cognitio, amat suam bonitatem: bonum autem alicuius non solùm dicitur secundùm hoc quod in ipso est, sed secundùm quòd in alio est per similitudinem; vnde cum bonitas, quæ est in creatura, sit similitudo diuinæ bonitatis, sequitur quòd ipse creaturam diligat. Ex quibus sic formatur ratio: Sola diuina bonitas est obiectum formale adæquatum & specificatiuum diuinæ voluntatis; potentia quippe & actus dependent à suo obiecto formali specificatiuo, si ab illo realiter distinguantur, quia ab intrinseco ordinantur ad illud, & ab illo habent suum esse specificum, quod inuoluit dependentiam: vnde cum diuina voluntas eiusque actus dilectionis non possint dependere à bonitate creata, cum sint superioris, imò supremi ordinis diuini; sequitur quòd bonitas creata pertineat tantùm ad obiectum materiale diuinę voluntatis & dilectionis, in quantum scilicet est participatio quædam & similitudo bonitatis diuinæ increatæ; propter hoc tamen quod bonitas creata est participatio increatæ, habet quod pertineat ad obiectum diuinæ voluntatis & dilectionis, materiale tamen; per hoc quippe quod Deus vult & diligit suam bonitatem tanquam obiectum formale specificatiuum, sequitur quòd amat eius participationem & similitudinem in

creaturis repertam tanquam obiectum materiale: ergo Deus actibus suis liberis tendit ad creaturas, tanquam ad obiecta materialia participantia diuinam bonitatem

Probatur tertia & quarta pars conclusionis. Bonitas creata, licèt non sit specificatiuum formale diuinæ voluntatis, aut alicuius actus ipsius, propter rationem adductam: est tamen specificatiuum virtuale, in quantum ab illa specificarentur actu, si per impossibile diuinæ attributa respectiua possent specificari & dependere ab extrinseco: Et si creaturæ ad Deum ordinantur, ad ipsum trahuntur, & quodammodo efficiuntur bonum ipsius; hoc ideo est, quia sunt participationes bonitatis diuinæ, & bonitas creata est similitudo bonitatis increatæ; & non quia conducunt vt vtiles ad diuinam bonitatem, vt ostensum est: ergo licet Deus diligat creaturas in ordine ad suam bonitatem, non tamen eas, diligit per modum vtilis & conducentis ad ipsam; sed per modum participantis ad participabile, & receptiui ad receptibile: vnde ratio formalis & proxima terminandi diuinam dilectionem in creaturis, non est ratio medij propriè dicti in ordine ad diuinam bonitatem, sed est ratio participationis & similitudinis eiusdem diuinæ bonitatis; eadem quippe est ratio formalis & proxima terminandi diuinam dilectionem in creaturis; quæ in creaturis formaliter & proximè attingitur à diuina dilectione; illa quippe ratio est formalis præ aliis & respectu aliarum in hac terminatione, quamuis non sit ratio formalis diuinæ dilectionis, pertinet enim ad obiectum materiale ipsius, vt dictum est. Creaturæ verò sub ratione participantis diuinam bonitatem, dicunt duplicem ordinem ad Deum; videlicet & tanquam ad primum principium efficiens, à quo recipiunt & participant suam bonitatem; & tanquam ad vltimum finem, ad quem accedunt, & cui vniuntur per suam bonitatem: & sicut recipiendo bonitatem à Deo, terminant eius causalitatem effectiuam; sic appropinquando ipsi per prædictam bonitatem, terminant eius causalitatem finalem.

Ad primum ergo dicendum, sicut supra, quòd non omnis electio versatur circa media, sed aliquando versatur circa obiecta aliqua quæ non habent rationem medij propriè dicti: cuius ratio est, quia eligere est vnum è multis legere, potest autem fieri quod vnum è multis eligatur, quod sit medium ad finem, vel quod non sit medium ad finem. Ad authoritatem Augustini dicendum, quòd ibi non accipit vsum formaliter & propriè, vt est actus respiciens aut executioni mandans medium sub ratione vtilis diligenti, vel fini intento; sed accipit largè & materialiter prout vtitur aliquibus creaturis ad vtilitatem aliarum, vt constat ex ipso textu: subdit enim: Sed neque sic vtitur vt nos; ille igitur vsus qui dicitur Dei, qui nobis vtitur, non ad eius, sed ad nostram vtilitatem refertur: ad eius autem tantummodò bonitatem. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd quando aliquid diligitur vt ad finem, si sit vtile vel diligenti, vel ipsi fini, tunc est medium propriè dictum; secus autem, si non sit vtile, vt dictum est creaturas non esse vtiles Deo diligenti, nec fini diuinæ bonitatis: Et si alicubi D. Thomas dicat Deum diligere creaturas, tanquam media ad finem, sumit ibi medium largè pro omni eo quod ordinatur ad finem, nec est finis. Amor autem concupiscentiæ non semper terminatur ad medium propriè dictum; aliquando enim terminatur ad finem *cuius gratia*: Quòd autem non sit mens Diui Thomæ, quòd Deus amet creaturas amore concupiscentiæ, constat ex ipso textu, vbi sic ait: Quamuis nos non diligamus creaturas inanimatas amore beneuolentiæ, quia earum bonum non est à nobis: Deus tamen eas diligit amore beneuolentiæ, quia per hoc quod eis bonum vult, sunt, & bona sunt. Tamen Deus quamuis non amet aliquid in concupiscendo sibi, amat tamen in concupiscendo alteri, vt non fiat vis in verbo concupiscentiæ, quod anxietatem, non proprietatem desiderij importat.

Ad secundum dicendum, quòd nec merita nostra habent rationem medij, nec finis noster habet rationem finis respectu diuinæ volitionis, sed omnia obiecta creata sunt obiecta materialia diuinæ volitionis: cum hoc tamẽ stat, quod Deus vult merita nostra tanquam media propriè dicta nostri vltimi finis, vt pote nobis vtilia, & conducentia ad ipsum. Ad illud quod subditur, dicendum quod Deus non tendit ad nostra merita, nec tanquam ad finem propter se dilectum, nec tanquam ad media dilecta propter finem, sed tendit ad ipsa vt obiecta materialia ordinata ad diuinã bonitatem tanquam participationes ipsius: vnde ipsa diligit propter aliud, nempe propter diuinam bonitatem, ad quam ordinantur modo dicto; & ita diligi propter aliud non solùm conuenit mediis propriè dictis, sed etiam conuenit quibuscumque ordinatis ad aliud.

Ad tertium dicendum, quòd ratio assignata est optima: nam medium propriè dictum debet dicere vtilitatem & conducentiam ad finem, sed respectu tendentis ad finem, in ordine ad quem mediũ dicitur medium, vt pote conducens ipsum in finem. Probationes autem in contrarium solùm suadent, quasdam creaturas esse aliis media propriè dicta, vt pote vtiles illis, & conducentes aliquo modo ad diuinam bonitatem ipsis manifestandam, vel cõmunicandam: sed non suadent, quòd sint media propriè dictá respectu Dei diligentis creaturas, quasi ipsi sint vtiles in ordine ad diuinam bonitatem, vel ipsi manifestandam, vel alio modo communicandam. Igitur vtilitas medij non est semper vtilitas fini, vt probat instantia adducta: sed semper est vtilitas ipsi tendenti ad finem in ordine ad finem.

DVBIVM

DVBIVM III.

Vtrum homo in omnibus suis actibus humanis elicitis, propriè & formaliter agat propter finem.

SVpponendum est, quòd infra probabitur, esse differentiā inter actus hominis & actus humanos, siue inter actiones hominis & actiones humanas. Actus siue actiones hominis, dicuntur omnes illæ, quæ quocumq; modo exercentur ab homine. Actus verò siue actiones humanæ dicuntur omnes & solæ, quæ procedunt ab homine humano modo operante, scilicet vel ex deliberata voluntate, vel saltem ex perfecta cognitione finis. Ex his actibus aliqui sunt eliciti à voluntate, quorum scilicet voluntas hominis est immediatum principium formale *quo* elicitiuum; quales sunt intentio finis, electio mediorum, &c. Alij sunt imperati, qui scilicet eliciuntur ab aliis potentiis, dependenter tamen ex motione voluntatis, quæ dicitur imperiū, in quantum dat efficaciā imperio, quod propriè est actus intellectus. Hoc dubium præcipuè procedit de actibus humanis elicitis (nam de imperatis dicetur dubio sequenti) qui versantur immediatè circa finem; de his quippe, qui versantur circa media, nulla est difficultas, quin sint propter finem, sicut & ipsa media. Quamuis autem dubio vltimo disputationis præcedentis, de hac re aliquid dictum sit: dum in communi quæsitum est: vtrum finis exerceret munus causæ finalis, etiam circa actus ad se terminatos: maioris tamen claritatis gratiā traditam ibi doctrinam in communi ad particularem hanc materiam applicuimus. Ad cuius euidentiam sciendum est ex Physicis, quòd finis est vera causa realis physica, vt communiter concedunt omnes Philosophi cum Aristotele & D.Th. 5. Metaphysicæ cap. 2. & ratio est manifesta: nam illud, à quo verè & per se pendet effectus, est vera & realis causa illius, si in illum verè influit: finis autem est huiusmodi, cum sit id, cuius gratia aliquid fit; constat enim quod vnumquodque pendet ab illo, cuius gratia fieri dicitur, quæ dependentia est realis siue à parte rei: & consequenter finis est vera causa realis: Quod confirmatur ex iam dictis, & mox dicendis: nam finis siue bonum mouet ad sui amorem; & dum est absens, allicit ad sui desiderium; si verò possideatur, causat gaudium & quietem: ista autem sunt effectus reales, cum in nobis experiamur: vnde finis verè est causa realis, effectus enim realis debet procedere à vera causa reali. Finis autem ex proprio modo causandi, non petit necessariò existere à parte rei; sed tantùm in apprehensione, vt infra dicetur: quia causat vt desideratus; rei autem vt desideratæ sufficit, quod sit aliquid apprehensum: non repugnat autem, quòd existat à parte rei, imò plerumque contingit illum existere; & tunc mouet ad sui acquisitionem. Quando autem dicitur ab Aristotele. 1. de Generatione cap. 7. quòd finis mouet metaphoricè: non sic est intelligendus, quod eius motio non sit vera & realis; sed solùm vult, quod non sit effectiua, verùm intentionalis & animalis, quatenus per eam finis mouet excitando & alliciendo appetitum ad sui amorem. Vnde motio causæ finalis dicitur metaphorica comparata ad causalitatem efficientis: quia mouere efficiendo est omninò rigorosè & strictissimè mouere.

Prima opinio Vasquis in præsenti disp. 3. Fonsecæ 5. Metaph. cap. 2. q. 11. sect. 2. & aliorum negat, quòd homo in omnibus suis actibus humanis elicitis, propriè & formaliter agat propter finem. Ad hanc opinionem reducuntur alij authores, qui docent dari in voluntate humana aliquos actus neutros, qui nec versentur circa finē, nec circa media, qui proinde non sint propter finem. Probatur hæc opinio authoritate D. Th. 1. contra Gentes cap. 75. vbi sic ait: Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderentur. Et in 3. dist. 27. qu. 1. art. 1. vbi dicit, quòd amor finis est principium omnium actionum, quæ propter finem fiunt: ex quibus locis habetur, quod finis exercet solùm suam causalitatem in ordine ad actiones terminatas circa media: quod consonat ipsi definitioni finis; Finis quippe est cuius gratia seu amore aliquid fit, cū causalitas finis non distinguatur ab eius amore: ergo homo in actibus suis humanis elicitis, qui immediatè versantur circa finem, non agit propriè & formaliter propter finem. & maximè in actu amoris ipsius finis, in quo consistit eius causalitas: si enim hic esset propter finem, causaret seipsum.

Secundò, sunt aliqui actus, qui sunt humani & versantur circa finem adeptum, vt delectatio, gaudium, & fruitio: sed hi actus non sunt propter finem, vt docent Aristoteles & D.Th. Aristoteles quidem. 1. de Generatione textu 55. dum ait, quòd adepto fine cessat àctio & motus, ac proinde causalitas finis; vnde actus qui sunt circa finem adeptum, non sunt ex causalitate finis, & consequenter nec propter finem, causalitas quippe finis est in hoc quòd aliquid fit propter finem: D.Th. autem q 21. de veritate ar. 2. dum ait pertinere ad rationem finis, vt sit appetitus vel desideratus ab his, quæ finem nondum attingunt: ergo homo non agit in omnibus actibus suis humanis elicitis, propriè & formaliter propter finem.

Tertiò, Potest apprehēdi bonum in communi, vt abstrahit ab honesto, delectabili, & vtili; scilicet sub ratione præcisa conuenientis: bonū autem sic apprehensum abstrahit ab hoc quòd sit finis, aut medium; & ab hoc quod sit appetibile propter se, vel propter aliud: bonū autem sic apprehensum potest proponi voluntati, & vt sic ab illa appeti; volūtas quippe ob sympathiā, quam

quam habet cum intellectu, fertur in bonum sibi ab intellectu propositũ, & iuxta modum quo sibi proponitur: constat autem ex vna parte, quòd hic appetitus voluntatis est actus humanus, cum procedat ex perfectissima cognitione obiecti, ac plena deliberatione volũtatis; ex alia verò parte hic appetitus non est propter finem, cum nec sit finis, nec mediorum ordinatorum ad finem: ergo homo non agit in omnibus actibus suis humanis elicitis, propriè & formaliter propter finem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum quòd homo in omnibus actibus suis humanis elicitis, propriè & formaliter agit propter finem. Ita docent communiter discipuli D. Thomæ, & alij tum Philosophi in 2. Physicor. tum Theologi in præsenti.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Oportet, quòd omnes actiones humanæ propter finem sint. Et in resp. ad 2. vbi sic ait: Quidquid homo agit, verum est dicere quòd agit propter finem, etiã agendo actionem, quæ est vltimus finis. Quod dictum D. Th. amplius patebit ex dicendis dubio vltimo disputationis sequentis, vbi ostendetur quòd quicquid vult homo, vult propter vltimum finem.

Secundò, probatur ratione: Si qui essent actus humani eliciti, quibus homo non ageret propriè & formaliter propter finem, maximè essent illi, qui immediatè versantur circa finem, vt constat ex dictis aduersariorum: sed homo his actibus propriè & formaliter agit propter finem, nam tales actus propriè & formaliter sunt propter finẽ; cum ex communi doctrina finis duo includat; Primum est, quòd propter se diligatur & attingatur, secundum autem est, quòd cætera appetantur propter ipsum, & hoc secundum sequitur ad primum, in quo præcipuè consistit ratio finis; in illo autem primo includitur, quòd actus quo diligitur & attingitur finis, procedat ab ipsomet fine moraliter, siue vt exercente munus causæ finalis propriè, *ly* enim *propter* importat causalitatem causæ finalis; & hæc probata manent dubio vltimo præcedentis disputationis: ergo homo in omnibus actibus suis humanis elicitis, propriè & formaliter agit propter finem.

Tertiò, Omnes actus humani; vel sunt immediatè circa finem, quales sunt simplex volitio, intentio, & fruitio; vel sunt immediatè circa media, quales sunt consensus, electio, & vsus, qui omnes actus sunt prosecutionis (de his enim præcipuè est difficultas, quamuis etiam de actibus auersionis à malo, proportione seruata, possit præsens doctrina debitè applicata sustineri); manifestum est enim quòd omnis actus humanus, qui sit prosecutio boni; vel terminatur ad appetibile propter se, quod proinde est bonum finis, aut honestum, aut delectabile; vel terminatur ad appetibile propter aliud, quod proinde est bonum vtile medij, hoc enim experimur in nobis, quod omne bonum nobis proponitur, vel vt appetibile propter se, vel vt appetibile propter aliud; nec datur medium inter ista, quãuis enim sint duo modi positiui, æquiualent tamen positiuo & eius negationi, vnde appeti propter se est appeti non propter aliud, & appeti propter aliud est appeti non propter se, & ita sunt modi virtualiter contradictorij, ad eum modum, quo esse per se & esse in alio: sed homo in omnibus prædictis actibus, propriè & formaliter agit propter finem; De illis qui immediatè versantur circa media, communiter conceditur, & ratio est manifesta, nam sicut media sunt propter finem, sic actus qui versantur circa media sunt propter finem, media quippe non conducunt ad finem, nisi assumpta; de illis verò, qui immediatè versantur circa ipsummet finem, constat quia bonitas finis perfectè vt talis formaliter cognita (vt supponitur in ordine ad actus humanos) prius mouet ad sui appetitum, propterea D. Thomas quæst. 22. de veritate art. 2. dicit: Quòd sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti & desiderari; deinde mouet ad appetitum mediorum conducentium ad sui acquisitionem; imò dicta bonitas finis absolutè, independenter, ac primariò mouet ad sui appetitum; secundùm quid verò, dependenter, & secundariò ad appetitum mediorum; & inde est quod finis magis propter se appetitur, quam media appetantur propter ipsum finem, iuxta illud axioma: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis, cum appetitus mediorum non sit nisi propter appetitum finis, valet enim, ideo appetuntur media, quia appetitur finis: ergo homo in omnibus suis actibus humanis elicitis propriè & formaliter agit propter finem.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco solùm adducit causalitatem secundariam finis in ordine ad media, magis tamen notam; experimur enim manifestè in nobis, quod ex intentione finis procedimus ad electionem mediorum. In secundo autem loco solùm dicit quòd amor finis est principium omnium actionum, quæ fiunt propter finem, siue immediatè versentur circa finem, siue immediatè circa media, quod est verissimum: non tamen negat, quin ipse amor finis sit propter finem, & procedat moraliter ab ipsomet fine alliciente voluntatem ad amorem suæ bonitatis. Assignata autem definitio non explicat adæquatè rationem finis, at tantùm secundariam: adæquatè verò sic definitur finis: Finis est quod propter se appetitur, cætera verò propter ipsum. Nec verum est quòd amor finis sit causalitas finis; est enim eius effectus: causalitas autem est motio moralis siue allectio efficax, qua bonitas eius cognita trahit ad se voluntatem, vt amplius infra declarabitur.

AD secundum dicendum, quòd etiam illi actus humani, qui versantur circa finem adeptũ sunt propter finem & causantur moraliter à bonitate finis; quæ sicut apprehensa causat moraliter

liter ſui amorem, & abſens cauſat ſui deſideriũ, ſic pręſens & poſſeſſa cauſat delectationem,gaudium, & fruitionem; & hi omnes actus ſunt propter bonitatem finis, dictum autem Ariſtotelis non eſt intelligendum de omni actione quæ fit propter finem, ſed ſolùm de illa quæ tẽdit ad eius conſecutionem. D. Thomas ibi nihil habet contrarium, imo ſtat pro nobis, ait enim: Duo ſunt de ratione finis, vt ſcilicet ſit appetitum vel deſideratum ab his,quæ finem nondum attingunt: aut ſit dilectum & quaſi delectabile ab his,quæ finem participant;cum eiuſdẽ rationis ſit tendere in finem, & in fine quodammodo quieſcere. Nec etiam contrariatur quæſt. ſequenti art. 6. ad 1. dum ait, quòd ſicut bonũ per ſe ipſum appetitur, ita delectatio propter, ſe,non propter aliud appetitur,ſi *ly propter* dicat cauſam finalem. Nam ibi non ſumit delectationem formaliter, ſcilicet vt eſt actus elicitus circa finem, ſicut nos ſumimus in præſenti: ſed ſumit obiectiuè quatenus habet rationem obiecti reſpectu alterius actus quo appetitur;& ſic non ponit in numero cum fine, ſed ſimul cum illo conſtituit vnum integrum appetibile reſpectu voluntatis tendentis in finem; ſic autem formaliſſimè non eſt propter finem,ſed ingreditur rationem finis.

Ad tertium dicendum, quòd licet intellectus poſſit apprehendere bonum in communi,vt abſtrahit à fine & medio, & ſub ratione præciſa conuenientis, ac proinde vt abſtrahit ab hoc, quod ſit appetibile propter ſe aut propter aliud: non tamen poteſt ſic illud proponere voluntati, vt amplectendum ſaltem in actu exercito, quod in nobis experimur: cum enim appeti propter ſe & propter aliud ſint modi contradictoriè oppoſiti in ordine ad voluntatem, inde eſt quòd voluntas debet tendere in bonum aliquo ex his modis.Igitur intellectus poteſt quidem ſpeculatiuè & in actu ſignato proponere bonum ſic in communi voluntati: tamen practicè & in actu exercito ſemper proponit illud determinatè iudicando eſſe appetibile, vel propter ſe vt finem, vel propter aliud vt medium: & hoc ideo quia voluntas fertur in obiectum vt eſt in ſeipſo à parte rei cum omnibus circunſtantiis, cum tamen intellectus abſtrahat ab illis, quia fertur in obiectum vt habet illud in ſeipſo.

DVBIVM IV.

Vtrum homo in omnibus ſuis actibus humanis imperatis, propriè & formaliter agat propter finem.

SVpponendum eſt, quòd ex actibus humanis, qui ſcilicet procedunt ex deliberata voluntate, ſaltem pro hoc ſtatu viæ, præter elicitos immediatè ab ipſa voluntate, alij ſunt imperati,qui ex motione voluntatis eliciuntur ab aliis potentiis, ipſi voluntati ſubordinatis quantum ad earũ operationem: & hoc modo actus intellectus qui ſequuntur motionem voluntatis: & ſimiliter actus potentiarum organicarum, tam immanentes, quam tranſeuntes, qui ſequuntur motionem deliberatæ voluntatis, ſunt actus humani imperati. Et de his procedit dubium præſens, non abſolutè, ſed vt poſſunt aſſumi per modum vltimi finis: quia vt poſſunt ſic aſſumi, videtur quod non poſſunt eſſe propter finem; finis enim vltimus eſt omninò propter ſe, cætera verò propter ipſum. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, tanquam certum & ab omnibus receptũ, quòd voluntas creata poteſt aſſumere aliquam operationem, non quidem à ſe elicitam, benè tamen imperatã, vt diſputatione ſequenti dicetur, tanquam vltimum ſuum finem: ſi enim inordinatè operando,de facto conſtituat rationem vltimi finis in aliis rebus creatis; non apparet cur eam non poſſit conſtituere in aliqua actione à ſe imperata, illam exercendo vel appetendo præciſè propter ipſam, ac proinde non ordinando illam ad alium vlteriorem finem, ſed ſiſtendo in ſola eius delectatione: hoc enim docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. & Ariſtoteles 2. Ethicor. cap. 1.

Prima opinio negat hominem propriè & formaliter agere propter finem, ſuis actibus humanis imperatis, quando hi actus aſſumuntur per modum vltimi finis. Probatur: Eſt impoſſibile, quod idem ſit cauſa & effectus ſui ipſius, quod ſit prius & poſterius ſeipſo, vt patet ex ipſis terminis; quod non ſolùm eſt verum in genere cauſæ efficientis, ſed etiam in genere cauſæ finalis, par enim ratio eſt vtriuſque generis, quantum ad hoc: ſed ſi homo propriè & formaliter ageret propter finem, ſuis actibus humanis imperatis, quando hi actus aſſumuntur per modum vltimi finis, ſequeretur quòd idem eſſet cauſa & effectus ſuiipſius, ac proinde prius & poſterius ſeipſo; nam prædicti actus ex vna parte vt ſupponitur, influunt vt vltimus finis & vt vltima cauſa finalis, quatenus aſſumuntur per modum vltimi finis; quatenus autem ſunt propter finem, ſunt effectus ipſius finis, *ly* enim *propter* importat dependentiam à cauſalitate finis, non autem ſunt effectus alterius finis vlterioris, cum vltimus finis, qualis ſunt iſti actus, non vlterius ordinetur, & ita ſunt effectus ſui ipſius vt vltimi finis: ergo homo non agit propriè & formaliter propter finem, actibus ſuis humanis imperatis, quando aſſumuntur per modum vltimi finis.

Secundò, Sola voluntas habet pro obiecto finem ſub ratione finis, vt communiter conceditur,aliæ verò potentiæ operatiuæ habent alia obiecta: ergo ſola voluntas agit propter finem, vna quippe potentia non attingit obiectum alterius; & ita ſoli actus procedentes à voluntate ſiue eliciti ab ipſa ſunt propter finem; non autem actus humani à voluntate imperati; & eliciti ab aliis potentiis.

Tertiò, Actus aliarum potentiarum præciſè

secundùm se considerati, & secluso voluntatis imperio, non sunt propter finem, vt communiter conceditur: ergo etiam vt imperati à voluntate non sunt propter finem, quia per hoc imperium nihil habent intrinsecum, ratione cuius possint habere hanc denominationem, quod sint propter finem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo agit propriè & formaliter propter finem, omnibus actibus suis humanis imperatis. 2. etiamsi assumantur per modum vltimi finis. Ita docent in præsenti cõmuniter discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis. Voluntas dum agit ex deliberatione, aut ex perfecta cognitione sui obiecti, verè agit propter finẽ, quia tunc tendit ad bonũ quod habet rationem finis, vel per actus elicitos immediatè terminatos ad finem, vel per actus immediatè terminatos ad media & mediatè ad finem, vt dictum est dubio præcedenti: sed dum homo agit actibus suis humanis imperatis, voluntas agit vt *quo* ex deliberatione, & præsupposita perfecta cognitione sui obiecti, per hoc quod imperet actus aliarum potentiarum & ordinet eos ad illud, eisque vtatur tanquam mediis ad illud assequendum; propter quod illi actus imperati dicũtur humani, & sunt media ipsius voluntatis & actuum eius elicitorum ad consequendum finem: ergo homo agit propriè & formaliter propter finem actibus suis humanis imperatis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Th. hîc art. 1 ad 2. vbi postquam ostendit, quòd si quæ actio humana sit vel assumatur vt vltimus finis, debet esse voluntaria, non quidem elicitiuè, sed imperatiuè, sic cõcludit: Vnde relinquitur, quòd si qua actio humana sit vltimus finis, quòd ipsa sit imperata à voluntate: & ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsũ velle, est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est vltimus finis. Hanc etiã partem cõclusionis docet idem D. Th. in 2. d. 40. q. 1. art. 3. item q. 2. de malo art. 3. & infra qu. 20. idem sæpe indicat. Deinde probatur ratione deducta ex dictis supra: Finis apprehensus mouet & allicit voluntatem ad seipsum, & proprio sibi modo motionis moralis causat actus eiusdem voluntatis circa se immediatè terminatos, vt supra dictum est, quia finis appetitur propter se ipsum; & ita finis vt volitus & intentus, siue vt subordinatus voluntati, & cadens sub aliquo actu eius elicito, quo imperatur, est effectus sui ipsius inquantum apprehensi per intellectum & propositi voluntati per modum boni appetibilis & finis: ergo siue vltimus finis sit res aliqua, siue sit aliquis actus humanus imperatus, est semper propter finem, scilicet propter seipsum secundùm diuersam rationem explicatam.

AD primum ergo dicendum, quòd quidem in genere causæ efficientis idem non potest esse causa & effectus suiipsius, nec prius & posterius seipso; benè tamen in genere causæ finalis: disparitas autem rationis prouenit ex diuerso modo operandi vtriusque causæ; nam causa efficiens operatur physicè vnde debet præexistere physicè suæ operationi, quia operari sequitur esse, ac proinde suo effectui per operationem producto: vnde si idem esset causa & effectus suiipsius in genere causæ efficientis, præexisteret physicè sibi ipsi, & ita dum ageret & produceret seipsum simul esset & non esset physicè, quod est impossibile; esset quidem quia ageret & produceret seipsum, non esset autem, quia tunc produceretur. Causa verò finalis operatur tantùm moraliter, vnde sufficit ad hoc quod sic agat, mouendo scilicet & alliciendo ad se voluntatem, quòd præexistat secundùm esse proportionatum tali operationi, quod est esse apprehensum; & non esse physicum: est autem possibile, quòd idem sit causa secundùm esse apprehensum, sui ipsius secundùm esse Physicum, & ita prius ac posterius seipso secundùm hanc diuersitatem essendi. Est tamen semper realis aliqua distinctio, saltem includentis & inclusi inter causam finalem & eius effectum, etiam in præsenti casu: nam idem actus, vt habet rationem causæ finalis mouentis, nondum est humanus quia non imperatus à voluntate, at est obiectum ipsius tantùm seu actus ipsius eliciti quo imperatur: & habet tantùm esse intentionale: vt verò habet rationem effectus, iam est actus humanus vt pote imperatus à voluntate, ab ipsa dependens, & importat esse Physicum in actu exercito.

AD secundum dicendum, quòd quia voluntas est primum mouens in exercitio inter omnes potentias, cui proinde omnes aliæ potentiæ in hoc ordine subordinantur: inde est quòd etiam illas ordinat dum vult, ad finem qui est eius obiectum primarium, & in ordine ad quem omnia alia vult; & consequenter imperat actus ipsarum in ordine ad finem, vnde sic imperati sunt propter finem; ad quod non requiritur, quòd finis exerceat immediatè suam causalitatem circa tales potentias; sed sufficit quòd illam exerceat circa voluntatem, à qua prædictæ potentiæ applicantur ad suos actus: vt sic autem applicatæ respiciunt finem sub eadem ratione formaliter, sub qua voluntas illum respicit.

AD tertium dicendum, quòd licet actus aliarum potentiarum præcisè secundùm se considerati, & secluso voluntatis imperio, non sint propter finem: tamen vt subordinati illius imperio, eique moraliter coniuncti sunt propter finem: cuius ratio est, quia cum voluntas non possit agere, nisi ex intentione finis; inde est quòd tam actus ab ipsa eliciti, quam actus aliarum potentiarum ab ipsa imperati, & qui sunt obiecta circa quæ versantur actus eliciti voluntatis, ordinentur ad eundem finem, vt dictum est.

DVBIVM

DVBIVM V.

Vtrum actus humani, quibus homo agit propter finem, sint omnes & soli illi qui procedunt à voluntate deliberata.

SVpponendum est, ex D. Thoma hîc art. 1. quòd est differentia inter actus hominis & actus humanos: quòd actus hominis dicuntur illi, qui procedunt quocumque modo ab homine: actus verò humani dicuntur illi, qui procedunt ab homine in quantum est homo, ac proinde vt operatur modo eleuato supra omnes alias creaturas irrationales inferiores seipso. In præsenti autem dubio quærimus absolutè, præscindendo à diuerso statu hominis; vtrum actus humani, quibus homo dicitur propriè & formaliter agere propter finem, sint omnes & soli illi, qui procedunt à voluntate deliberata. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd homo potest considerari in duplici statu, scilicet Viæ & Patriæ: in statu viæ, vbi ambulat per fidem in ænygmate, est omninò liber circa amorem & appetitum vltimi finis in particulari, & liber quoad exercitium circa amorem & appetitum eiusdem vltimi finis in communi videlicet beatitudinis vt sic; quamuis enim nullus possit velle miseriam, non tamen necessitatur velle in exercitio beatitudinem: Et multò magis est liber circa appetitum aliorum bonorum particularium. In patria autem, vbi visio succedit fidei, est omninò necessitatus circa vltimum finem beatitudinis etiam in particulari, videlicet Deum clarè visum, id est tam quoad specificationem, quam quoad exercitium. Radix huius discriminis ponitur in intellectu diuersimodè cognoscente eundem vltimum finem in statu viæ, & in statu patriæ. Hîc in via homo non cognoscit perfectè clarè & euidenter, quòd Deus sit beatitudo obiectiua & vltimus finis *qui* creaturæ intellectualis, cuius possessione sit beata, hoc enim sola fide obscura tenetur: circa beatitudinem autem in communi, quamuis sit necessitatus quoad specificationem, quia si habet actum circa illam, debet esse amoris & desiderij; remanet tamen liber quoad exercitium, quia potest apprehendere difficultatem & fastidium propter debilitatem & corruptionem naturæ, in continuato exercitio huius amoris & desiderij, & ratione huius difficultatis potest respui tale exercitium: in aliis autem bonis particularibus apprehendit semper aliquam rationem mali, saltem aliquem defectum boni, cum sint bona finita & limitata; defectus autem boni est quoddam malum; & ratione huius restat indifferentia in intellectu circa illa, vtrum sint amplectenda propter bonum quod habent, vel fugienda propter malum adiunctum; & pari modo est indifferentia in voluntate circa illa, & ita liberum est ipsi se ad vtramlibet partem diuisim determinare. In patria autem perfectissimè videt intellectus beatus, quòd Deus est summum bonum, ac proinde beatitudo obiectiua, in qua proinde nulla est ratio mali, vel defectus boni, alioquin non esset summum bonum, cum posset dari maius: Et aliunde videt quòd nulla est difficultas, quin potius est summa delectatio in amore & possessione ipsius: propterea voluntas toto impetu naturæ fertur in Deum, nec in ea vlla manet circa ipsum secundùm se consideratum libertas, sed summa est in ea necessitas; quamuis circa alia bona creata, quæ non habent necessariam coniunctionem cum summo illo bono, remaneat libera. Et ex his colligitur, cur voluntas hîc in via habeat actus ex deliberatione procedentes circa vltimum finem, non autem in patria.

Prima opinio asserit, actus humanos, quibus homo agit propter finem, absolutè loquendo, esse omnes & solos illos, qui procedunt à voluntate deliberata. Probatur, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Actionum, quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur humanæ, quæ sunt propriè hominis in quantum est homo: differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus; vnde illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem; vnde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis: illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt.

Secunda opinio posita in alio extremo negat absolutè, illos omnes & solos actus esse humanos, qui procedunt à voluntate deliberata. Probatur sigillatim quoad vtramque partem. Quoad primam quidē hoc modo: In Deo & Angelis sunt actus procedentes à voluntate deliberata; qui tamen non sunt actus humani: vnde non omnes actus, qui procedunt à voluntate deliberata, sunt humani. Deinde, actus plures sensitiui & motiui in homine procedunt à voluntate deliberata sæpissimè, vt actus videndi, deambulandi, &c. Qui tamen non sunt humani, ex eo quod non conueniunt homini in quantum est homo, qualiter debent ei conuenire actus humani ex D. Thoma; sed ei conueniunt in quantum est animal, cum in aliis animalibus reperiantur: ergo non omnes illi actus sunt humani, qui procedunt à voluntate deliberata. Quoad secundam verò partem sic probatur: Plures sunt actus humani, qui scilicet conueniunt homini in quantum est homo & differt ab aliis animalibus, vt prima cogitatio intellectus, motus primò primi voluntatis, qui tamen non procedunt à voluntate deliberata, imò antecedunt omnem eius deliberationem: similiter actus ridendi & flendi sunt humani, quia conueniunt homini præ aliis animalibus, in quantum in eo gradus sensitiuus ex coniunctione

ne ad rationale est perfectior: qui tamẽ actus sæpe non procedunt à voluntate deliberata, vt constat in pueris & amentibus. Deinde in homine intentio finis est actus humanus vt pote liber: qui tamen non procedit à voluntate determinata, quæ præsupponit consultationem; circa finem autem non datur per se consultatio & consilium, hæc enim versantur circa media. Denique actus peccaminosi in homine sunt propriè humani & liberi: & tamen aliqui non procedunt à voluntate determinata, quin potius sunt ex defectu deliberationis, vt dum homo agit præcipiti modo, quando tenetur deliberare: ergo non soli illi actus sunt humani, qui procedunt à voluntate deliberata.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd absolutè loquendo, omnes & soli illi actus in homine sunt humani, qui sunt perfecta cognitio finis, vel procedunt ex perfecta cognitione finis: siue sint necessarij, siue sint liberi. 2. si verò homo consideretur in statu viæ, omnes & soli illi actus eius sunt humani, qui procedunt à voluntate eius deliberata. Ita docent communiter discipuli D. Thom. in præsenti, quoad secundam partem: quoad primam verò docent Nostri Salmanticenses & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis, ratione D. Thomæ hîc art. 1. Omnes & soli illi actus in homine sunt humani, qui procedunt ab homine in quantum est homo, & vt in modo operandi differt ab aliis creaturis irrationalibus; & hoc communiter conceditur: sed omnes & soli illi actus in homine, qui sunt perfecta cognitio finis, vel procedunt ex perfecta cognitione finis, procedunt ab homine in quantum est homo, & vt in modo operandi differt ab aliis creaturis irrationalibus; siue sint necessarij, vt visio beatifica, amor beatificus, fruitio, & gaudium de Deo possesso; siue sint liberi, quos habet siue in patria circa bona particularia, siue hîc in via: quia vt dicetur dubio sequenti creaturæ irrationales non habent perfectam cognitionem finis, & ideo non agunt propter finem: ergo absolutè loquendo, omnes & soli illi actus in homine sunt humani, qui sunt perfecta cognitio finis, vel procedunt ex perfecta cognitione finis, siue sint necessarij, siue sint liberi. Vnde quando D. Thomas definit actum humanum esse illum, qui procedit à voluntate deliberata; non definit ipsum in tota sua latitudine; sed tantùm provt reperitur in homine pro hoc statu viæ, de quo hîc secundùm statum viæ agit, provt scilicet actibus moralibus tendit in vltimum finem: cuius signum est, quòd D. Thomas hîc art. 3. dicit quòd idem sunt actus morales, & actus humani. Vnde D. Thomas in principio definit actum humanum siue actionem propriè humanam in tota sua latitudine, dum dixit in principio, quòd actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo; sub quibus comprehenduntur omnes, quæ in homine procedunt ex perfecta cognitione finis. Quando autem postea dixit: Vnde illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus: item: Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt; restringit actionem humanam ad eam, quæ est in statu viæ, de qua præcipuè acturus erat: in statu autem viæ differt præcipuè homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus, quod est medium in quo fundatùr totus discursus D. Thomæ: quod autem etiam homo differat ab iisdem irrationalibus creaturis, maximè dum est in statu patriæ, in hoc quod habet perfectam cognitionem finis, est certissimum vt amplius constabit ex dicendis dubio sequenti: vnde nisi sic exponatur mens D. Thomæ, eius discursus erit inefficax.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum expressa authoritate D. Thomæ adducta & iuxta prædictam expositionem intellecta: quam doctrinam inferius sæpe repetit, vt legenti occurrit. Deinde probatur ratione ipsius: Illi omnes & soli actus in homine sunt propriè humani, qui sunt proprij hominis in quantum est homo, ac proinde in quantum differt in modo operandi ab aliis irrationalibus creaturis; actus quippe humani denominantur ab homine in quantum homo est; maximè autem apparet quid sit homo ex comparatione eius qui est rationalis, ad creaturas irrationales, iuxta illud; contraria iuxta se posita magis elucescunt: sed omnes & soli illi actus sunt proprij hominis in quantum homo est, ac proinde in quantum differt in modo operandi ab aliis irrationalibus creaturis, quorum homo est dominus, qui scilicet procedunt ex voluntate deliberata, cum homo sit dominus suorum actuum per rationem & voluntatem; si homo consideretur in statu viæ, vbi non habet perfectam cognitionem sui finis, sicut illam habet in patria; remanet quippe in statu viæ indifferentia intellectus circa illum, & consequenter deliberatio in voluntate, in quibus consistit vel fundatur eius libertas & dominium suorum actuum: ergo si homo consideretur in statu viæ, omnes & soli illi actus eius sunt humani, qui procedunt à voluntate eius deliberata.

AD primum ergo dicendum, quòd ibi D. Thomas docet nostram conclusionem quoad vtramque partem: in prioribus quidem verbis quoad primam, in posterioribus autem quoad secundam, vt dictum est.

AD secundum dicendum, quantum ad primam eius partem, ac primam eius probationem, quòd quia D. Thomas agit in præsenti de actibus liberis & moralibus hominis, qui propriè sunt humani; ideo dixit attendens potius ad res quam ad verba, quòd actus humani sunt illi, qui procedunt

cedunt à voluntate deliberata, sed debet subintelligi humana: quod satis indicatur in ipso textu, dum voluntatem deliberatam vocat illam, quæ regulatur ratione siue cognitione rationali. Ad aliud dicendum, quòd illi actus assignati conueniunt homini in quantum est homo, non quidem secundùm substantiam actus considerati, sed secundùm ordinationem ad finem, quam participant à voluntate. Quantum ad secundam partem dicendum, quòd illi actus assignati, quia nec sunt perfecta cognitio finis, nec ab illa procedunt: & aliunde non procedunt ab homine ex voluntate deliberata; non conueniunt homini in quantum est homo, & in quantum differt in modo operandi ab aliis creaturis irrationalibus; & ideò non sunt actus humani: non obstante quod conueniant homini in quantum differt in essendo ab aliis creaturis irrationalibus; sed modus essendi quantum ad præsentem difficultatem se habet remotè, per accidens, & de materiali; solus modus operandi se habet proximè, per se, & de formali. Ad aliud dicendum, quòd deliberatio strictè sumpta supponit consultationem & inquisitionem de mediis in ordine ad finem; latè verò sumpta, vt sumitur in præsenti à D. Thoma, significat iudicium intellectus proponens rem cum indifferentia, & sufficienti lumine ad discernendum inter bonum & malum: Et sic sumpta deliberatione intentio finis procedit à voluntate deliberata. Ad aliud dicendum, quòd dum homo peccat ex defectu deliberationis, cum tenetur deliberare de aliquo: tunc quidem non habet deliberationem formalem; benè tamen interpretatiuam, quia iudicat liberè hîc & nunc esse agendum sine deliberatione formali.

DVBIVM VI.

Vtrum creaturæ irrationales agant propter finem.

SVpponendum est, quòd nomine creaturarum irrationalium intelliguntur omnes illæ, quæ carêt cognitione intellectiua, siue quæ non sunt naturæ intellectiuæ. Inter creaturas autem irrationales aliquæ sunt quæ omni carent cognitione, & sunt valde materiales, vt sunt omnes creaturæ materiales inanimatæ, & animatæ participãtes tantùm gradum vitæ vegetatiuæ: prioris generis sunt lapides, metalla, & similia; posterioris verò generis sunt plantæ, & similia. Aliæ verò sunt cognoscitiuæ cognitione sensitiua, vt sunt omnia animalia: inter quas sunt diuersi gradus cognitionis, iuxta maiorem vel minorem earum immaterialitatẽ, siue iuxta quod earum animæ sunt magis vel minus eleuatæ à materia, modus quippe operandi sequitur modum essendi, sicut operari sequitur esse. Immaterialitas autem est ratio à priori, tum cognoscibilitatis, tum cognitionis, vt dictum est in primam partem circa materiã de scientia Dei: De cognoscibilitate constat, ideo quippe obiecta materialia non sunt cognoscibilia seipsis, sed indigent speciebus immaterialibus ad sui cognitionem, propterea intellectus agens dicitur facere obiecta intelligibilia, actu, abstrahendo à phantasmatibus illas species immateriales: De cognitione verò experimur, quòd iuxta modum essendi magis immaterialem ac perfectiorem, animalia sunt magis & minus cognoscitiua; ita quòd animalia perfectiora, quorum videlicet anima magis eleuatur à materia, sint magis cognoscitiua; imperfectiora vero, quorum scilicet anima magis est immersa materiæ, sint minus cognoscitiua. Quæritur ergo in præsenti: Vtrum creaturæ irrationales, siue sint cognoscitiuæ, siue careant omni cognitione, agant propter finem: quod solum superest inquirendum ad perfectam eorum notitiam, quæ in tota hac disputatione dicta sunt.

Prima opinio negat absolutè, creaturas irrationales agere vllo modo propter finem. Probatur authoritate Aristotelis 2. Physicor. cap. 5. vbi sic ait: Eorum, quæ fiunt, alia propter aliquid fiunt; alia non: id est quædam fiunt propter finem; quædam verò non, vt ibidem lect. 8. dicit D. Thomas: certum est autem, quòd si aliqua non fiunt propter finem, debent fieri à creaturis irrationalibus; nam creaturæ rationales vt tales, semper agunt propter finem. Deinde, ex Aristotele & D. Thoma ibidem, imò ex communi sententia, multa fiunt ab agentibus naturalibus casu & fortuito, præposterè & inordinatè, vt apparet in monstris: quæ autem sic fiunt, fiunt præter finem, & non propter finem: quod indicat agentia naturalia non agere propter finem. Denique si creaturæ irrationales agerent propter finem, vel agerent vt se mouentes & dirigentes in illum, vel vt motæ & directæ ab aliqua intelligentia: sed neutrum dici potest; non primum, quia cum plures ex ipsis nullo modo cognoscant finem, saltem istæ non possunt se mouere & dirigere in illum; nec secundum, quia aliàs nunquam deficerent à fine, cùm talis defectus refunderetur ad intelligentiam motricem & directricem, cum tamen videamus multas deficere à consecutione finis: deinde etiamsi nulla esset intelligentia in mundo, agentia naturalia eodem modo mouerentur ad suos fines, ac nunc se mouent, vt leuia sursum & grauia deorsum, quod indicat ipsa non moueri ab intelligentia: ergo creaturæ irrationales nullo modo agunt propter finem.

Secunda opinio in alio extremo posita, asserit creaturas irrationales agere propter finẽ propriè & formaliter. Hanc opinionem sequuti sunt omnes illi antiqui Philosophi, qui brutis & irrationalibus aliquam rationem & vim intellectiuam, quamuis imperfectiorem, quàm sit in hominibus, tribuebant. Probatur principaliter de

irrationalibus viuentibus vita sensitiua, authoritate illorum Philosophorum, qui fuerunt valde celebres, vt Pythagoras, sicut refert Plutarchus cap. 20. sui dialogi, cui titulus: Quod brutis ratio insit, ipse Plutarchus in eodem dialogo, Porphyrius lib. 4. de abstinentia vel sacrificiis, & alij. Deinde, probatur ratione: Viuentia vita sensitiua cognoscunt & appetunt finem propriè & formaliter sub hac ratione; videlicet bonum delectabile vt sic, quod tantùm habet rationem finis, cum solùm appetatur propter se, & non propter aliud, quod proprium est finis vt sic; quod maximè manifestatur ex hoc quòd prædicta viuentia appetunt & assumunt plura per modum medij & vtilis in ordine ad illud bonum delectabile, quod indicat illud bonum exercere causalitatem finis respectu eorum: sed ad hoc quòd aliquod agens agat propter finem propriè & formaliter, nihil aliud requiritur, quã quod cognoscat & appetat finem sub hac ratione, vt cõmuniter conceditur, actio quippe agentis regulatur ab eius cognitione & appetitu: ergo irrationalia viuentia vita sensitiua agunt propter finem propriè & formaliter. Denique probatur de omnibus irrationalibus quacumque vita viuentibus: Agere propter finem propriè & formaliter est agere mouendo se propter illum: sed omnia viuentia quacumque vita ex vna parte agunt propter finem; ex alia verò parte dum agunt, mouent seipsa, quia ex Philosopho officium vitæ est moueri à se & ex D. Thoma 1. p. q. 18. art. 1. viuentia discernuntur à non viuentibus, quòd viuentia etiam insensibilia mouent se in suis operationibus: ergo omnia irrationalia viuentia quacumque vita agunt propter finem propriè & formaliter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd creaturæ irrationales; siue careant omni cognitione, qualia sunt agentia purè naturalia; siue habeant cognitionem sensitiuam, qualia sunt animalia bruta; in nulla sua actione agunt propriè & formaliter propter finem, quia non attingunt ex se finem sub ratione finis. 2. in omni tamen actione agunt impropriè & materialiter propter finem, quia attingunt illud quod est finis. 3. attingunt autem suos fines agendo vt motæ & directæ ab intelligentia cognoscente & intendente tales fines. 4. nomine autem intelligentiæ dirigentis, intelligitur non solùm Deus prima intelligentia; sed etiam intelligentia creata motrix cœlorum. 5. hanc verò directionem inchoatiuè habent statim à principio suæ productionis; completè verò, dum actu applicantur ad agendum. Hæc conclusio quoad omnes suas partes est communis, tam inter Philosophos, quam Theologos; & maximè inter discipulos D Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Aristotelis. 1. Metaph. cap. 3. & lib. 4. de Gener. Animal. cap. 2. Item multiplici authoritate D. Thomæ: hanc enim docet, tum hîc art. 2. & infra q. 12. art. 5. tum 1. p. q. 113. art. 5. ad 2. tum 3. contra Gentes cap. 24. tum alibi sæpe. Deinde probatur prima ratione D. Thomæ, quam hîc art. 2. sic breuiter proponit: Illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis, & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur. Quæ ratio sic amplius expenditur: Illa tantùm propriè & formaliter agunt propter finem, quæ cognoscunt finem vt formaliter talem, siue quæ cognoscunt rationem finis in obiecto quod appetunt; quæ enim habent hanc cognitionem finis, propriè & formaliter se & sua in finem ordinant; ad cognoscendum autem in aliquo obiecto rationem finis, requiritur ex D. Thoma infra q. 6. art. 2. quòd cognoscatur meritum ipsius obiecti quod habet rationem finis, & propter quod illam habet; deinde quòd cognoscatur proportio eiusdem obiecti ad actum qui fit propter ipsum, & proportio actus ad ipsum; hæc enim omnia importantur in ordinatione ad finem; finis quippe est cuius gratia, siue propter cuius meritum aliquid fit: sed creaturæ irrationales non possunt cognoscere meritum obiecti ratione cuius habeat rationem finis, nec proportionem ipsius ad actum, vel actus ad ipsum; ad hoc enim requiritur cognitio ratiocinatiua & discursiua, aut alia superior, quarum neutra potest esse in creaturis irrationalibus, vt communiter conceditur, hæc quippe cognitio soli naturæ rationali & intellectuali competit: ergo creaturæ irrationales, siue careant omni cognitione, siue habeant cognitionem sensitiuam, in nulla sua actione agunt propriè & formaliter propter finem. Denique probatur alia ratione, quam indicat Diuus Thomas hîc eodem articul. 2. ad 3. quæ sic declaratur: Illa solùm agunt propriè & formaliter propter finem suum particularem, quæ suam actionem ordinant, aut ordinare possunt debitè ad illum, ac proinde cum debita subordinatione ad finem vniuersalem & vltimum; cum talis ordinatio non possit fieri, absque perfecta cognitione finis particularis, quæ non habetur, nisi cognoscatur eius essentialis subordinatio ad finem vniuersalem & vltimum (eadem quippe est dependentia finis particularis & intermedij à fine vniuersali & vltimo, quæ est medij vt talis à fine; vnde sicut non potest cognosci medium vt tale perfectè sine subordinatione ad finem, sic nec finis particularis & intermedius potest perfectè cognosci sine subordinatione ad vniuersalem & vltimum:) sed creaturæ irrationales, quia non cognoscunt vniuersalem & vltimum finem (hæc quippe cognitio est propria naturæ intellectualis, quia solus intellectus est vniuersalium, & sensus est tantùm particularium ex Philosopho) non possunt habere perfectam

perfectam cognitionem sui finis particularis, quia non cognoscunt essentialem eius subordinationem ad finem vniuersalem & vltimum, cum non possit cognosci subordinatio alicuius ad aliud, nisi aliquo modo illud aliud cognoscatur; & consequenter non possunt ordinare debitè suam actionem ad illum: ergo creaturæ irrationales in nulla sua actione agunt propriè & formaliter propter finem.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Philosophi & D. Thomæ: Philosophus 2. Physicor. cap. 8. ait: Naturam alicuius gratia operari. Et 1. de Cœlo dicit: Deus & natura nihil facit frustra. D. Thomas autem idem docet in præsenti art. 2. cuius ratio statim adducetur. Et 1. p. q. 78. art. 4. vbi sic ait: Necessarium est animali vt quærat aliqua, vel fugiat; non solùm quia sunt conuenientia ad sensum, sed etiam propter aliquas alias commoditates & vtilitates: sicut auis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est vtilis ad nidificandum. Non autem vult D. Thomas, quod animalia bruta cognoscant & assumant illa formaliter vt commoda & vtilia (sic enim assumerent illa formaliter vt media, ac ita assumerent in ordine ad finem & agerent propter finem, medium quippe vt tale & finis vt talis sunt correlatiua:) sed tantùm vult, quod cognoscant & assumant illa, vt commoda & vtilia materialiter, & non vt delectabilia secundùm sensum; cum hoc tamen stat, quod pertinent ad obiectum delectabile secundùm potentiam æstimatiuæ simul cum illo ad quod assumuntur, vt dicetur in responsione ad secundum. Deinde probatur ratione D. Thomæ hic art. 2. aliquantulum sic expensa: Creaturæ irrationales sunt determinatæ ad agendum hos effectus in specie, vt constat ipsa experientia, nam semper inuariabiliter eosdem de facto producunt, vt in omnibus fieri potest inductio: nam in carentibus cognitione apparet quod grauia semper tendunt deorsum, & leuia sursum, & in aliis apparent actiones & effectus proportionati eorum naturæ; in habentibus verò cognitionem apparent actiones & effectus mirabiliores, semper vniformes & consoni eorum naturæ qualis est in omnibus animalibus conseruatio proprij indiuidui, procreatio & educatio fœtuum, & similia his annexa: sed hæc determinatio prouenit ex hoc quod semper & immobiliter agunt propter eundem finem, qui est conseruatio sui in proprio indiuiduo, vel in propria specie: Et quamuis sint aliqua agentia æquiuoca, quæ non sunt determinata ad vnam speciem effectus, quia hæc respiciunt vnam rationem magis vniuersalem & communem in suis effectibus, semper tamen procurant in sua actione propriam conseruationem in suis effectibus quantum ad aliquid sibi similibus, ad quam conseruationem habent inclinationem naturalem; & ita hæc inclinatio est eorum finis, quamuis non ab ipsis cognitus: ergo creaturæ irrationales in omni sua actione agunt propter finem, quia attingunt illud, quod est finis ipsarum, quamuis hoc sit tantùm agere propter finem impropriè & materialiter; quia ad agendum propter finem propriè & formaliter, requiritur quod cognoscatur ratio finis, & proportio eius ad media & ad actus, vt dictum est.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ; imò & communi consensu Theologorum & Philosophorum. Aristoteles lib. 4. de Generatione animalium cap. 2. ait: Omnia quæ natura, vel arte efficiuntur, ratione aliqua esse vel fieri: Et 10. Metaph. cap. 3. laudat illos philosophos, qui dixerunt mentem seu intelligentiam facere in tota rerum natura, quod mens nostra in nobis efficit. D. Thomas hîc art. 2. ait: Et ideo proprium est naturæ rationalis, vt tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem: naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta; siue in finem apprehensum, sicut bruta animalia; siue in finem non apprehensum, sicut ea quæ omni cognitione carent. & in responsione ad 3. sic ait: Et ideò necesse est quòd omnia, quæ carent ratione, moueantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum vniuersale, scilicet à voluntate diuina. & inde est, quòd est axioma communiter receptum à Philosophis: Opus naturæ est opus intelligentiæ. Idem docet D. Thomas, tum 1. p. q. 103. art. 1. tum 3. contra Gentes cap. 24. Deinde probatur ratione: Deus perfectè gubernat omnia sua prouidentia, iuxta illud Sap. 14. Tua autem Pater prouidentia ab initio cuncta gubernat: sed ex D. Thoma 1. p. q. 22. Prouidentia est ratio ordinandorum ad finem: ergo Deus omnia, iuxta modum suæ naturæ ordinat in proprios fines, secundùm illud Sapientiæ 8. Attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter. Denique, Creaturæ irrationales tendunt in suum finem particularem; vel apprehensum, si sint cognoscitiuæ, vt bruta animalia; vel non apprehensum, si non sint cognoscitiuæ, vt agentia purè naturalia: hæ posteriores tendunt in illum ex appetitu & inclinatione omninò naturali; priores verò ex appetitu quidem sensitiuo, at determinato ad vnum, vt constat ex determinato effectu, quem semper & immobiliter producunt, illæ quæ sunt eiusdem speciei: sed ea quæ tendunt in finem, vel ex appetitu omninò naturali, vel ex appetitu determinato ad vnum, tendunt ad illum, & illum attingunt, vt mota & directa ab intelligentia cognoscente & intendente talem finem; & quæ talem appetitum vel eis indidit, vel ad actum secundum reducit: ergo creaturæ irrationales tendunt in suos fines, & illos attingunt, agendo vt motæ & directæ ab intelligentia cognoscente & intendente tales fines.

Probatur quarta pars conclusionis. & primò quòd

quòd Deus sit intelligentia mouens & dirigens creaturas irrationales in suos fines, certissimum est, quia in earum productione indidit illis appetitum naturalem, vel appetitum determinatum ad vnum: vnde motus subsequentes talem appetitum in ordine ad proprios fines, debent attribui Deo, non solùm vt causæ vniuersali, sed etiam vt causæ particulari, sicut probatum est in Physicis, dum ageretur de motu naturali grauium & leuium. Deinde quòd intelligentia creata motrix cœlorum sit mouens & dirigens creaturas irrationales in suos fines, sic ostendit D. Thomas 3. contra Gentes cap. 24. dicens: Quia verò omne quod mouetur ab aliquo per se & non per accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus: corpus autem cœleste mouetur à substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessarium est, quod corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, & per consequens inferiora corpora in proprios fines. Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia, moueantur & agãt propter finem: tendunt enim in finem sicut directa in finem à substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa à sagittante. Hæc D. Thomas.

Probatur quinta pars conclusionis: Creaturæ irrationales mouentur & diriguntur in suos fines, iuxta modum suæ naturæ, & sui appetitus naturalis in illos; omnia quippe mouentur & diriguntur in suos fines, vt illos attingant modo sibi proprio: ergo cum creaturæ irrationales habeant appetitum naturalem in suos fines, aut determinatum modum tendendi in illos, statim à principio suæ productionis; ex tunc etiam habent hanc directionem inchoatiuè, completè verò dum actu applicantur ad agendum, tam à Deo prima causa, quam ab intelligentia motrice cœlorum.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma ibidem lect. 8. quod illud testimonium Philosophi potest duplici via explicari, iuxta doctrinam traditam in conclusione. Vnde sic exponit Diuus Thomas: Dicit quòd quædam fiunt propter finem: quædam verò non. Habet autem hæc diuisio dubitationem: quia omne agens agit propter finem, siue agat à natura, siue agat ab intellectu. Sed sciendum est, quòd ea dicit non propter aliquid fieri, quæ propter se fiunt, in quantum in seipsis habent delectationem, vel honestatem, propter quam secundùm seipsa placent. Vel dicit non propter finem fieri, quæ non fiunt propter finem deliberatum: sicut confricatio barbæ, vel aliquid huiusmodi, quod interdum fit absque deliberatione ex sola imaginatione: vnde habent finem imaginatum, sed non deliberatum. Ad aliud dicendum, quòd licet illi effectus, quos vocamus casuales, fortuitos, & præposteros, sint tales in ordine ad causas particulares, & sic per accidens ab illis procedant: in ordine tamen ad causas vniuersales, & maximè primam verè per se & ordinatissimè intenduntur propter fines superiores, videlicet pulchritudinem vniuersi, quæ ex varietate & difformitate rerum consurgit; & manifestationem diuinarum perfectionum, quæ magis elucet in creaturis perfectis dum opponuntur defectuosis: quando autem fiunt tales effectus per accidẽs respectu causarum particularium, ipsæ tamen per se agunt propter suos fines particulares, quos tamen ex aliquo incidenti non attingunt. Ad aliud constat ex dictis, quòd creaturæ irrationales agunt propter finem motæ & directæ ab intelligentia: nunquam autem deficiunt ab illo fine vniuersali, ad quem primariò ab intelligentia mouentur, quamuis deficiant à fine particulari, ad quem secundariò mouentur: nec est vllum inconueniens attribuere intelligentiæ similes defectus naturales, qui ordinantur ad maius bonum vniuersi; vnde communiter conceditur, quòd corruptiones & alij defectus naturales sunt de secundaria intentione naturæ vniuersalis, & ipsius authoris naturæ. Quod tamen non debet concedi de defectibus moralibus, cũ per se repugnent diuinæ bonitati, ac bono vniuersi vt sic. Nec verum est id quod subditur, nã cœli non possunt moueri seipsis, sed debent moueri ab aliqua intelligentia, saltem à prima: cessante autem motu cœlorum, nullus esset motus in istis inferioribus, vt ostensum est in Physicis.

Ad secundum dicendum, quòd illi Philosophi in hac sua opinione errarunt: si verè hanc ita intellexerint: & hos impugnant alij celebriores Philosophi, maximè Aristoteles. Ad aliud dicendum, quòd sensitiua irrationalia nec cognoscunt, nec appetunt propriè & formaliter finem sub ratione finis: quia ad hoc non sufficit, quòd appetant bonum delectabile non ordinando illud ad aliud: sed requiritur quòd appetant illud propter se propriè & formaliter, id est propter merita ipsius, & proportionem quam habet ad actum, & actus ad ipsum: & in hoc propriè & formaliter consistit causalitas finis; sic autem non appetunt, cum prædicta non cognoscant. Nec verum est quòd assumant aliqua per modum medij & vtilis ad finem: sed omnia illa appetuntur & assumuntur à brutis per modum boni delectabilis, in quantum ex eis & ex bono delectabili ad quod deseruiunt, constituitur vnum integrum appetibile, quod obiicitur appetitui brutorum per modum vnius obiecti simplicis, absque ordinatione vnius ad aliud: æstimatiua quippe brutorum est determinata à natura, ad hoc quod per modum vnius obiecti simplicis apprehendat simul bonum aliquod delectabile, & omnia illa sine quibus haberi non potest, quando ei obiiciuntur: Et propterea eorum appetitus per modum naturæ fertur supra totum hoc, absque

que eo quod percipiatur ordo vnius ad aliud, ac proinde nec ordo medij vtilis ad finem, nec tamen sequitur quòd eorum cognitio sit perfectior cognitione hominis, qui sigillatim cognoscit finem & media; & quod accedat ad cognitionem angelicam, quæ simul apprehendit finem & media. Dicendum enim, quòd deficit à cognitione hominis, quia non cognoscunt in fine rationem finis, & in mediis rationem mediorum, nec proportionem ipsorum inter se, sicut cognoscit homo sua cognitione intellectuali discursiua, qui cognitione sensitiua eodem modo hæc cognoscit, ac cognoscunt bruta: multò magis autem deficit à cognitione Angelica; tum quia Angeli perfectè cognoscunt rationem finis & medij, quod non faciunt bruta; tum quia Angeli in vnica specie intelligibili cognoscunt simul finem & omnia media absolutè, bruta autem non cognoscunt nisi media tunc occurrentia sensui, & adhuc per species intentionales distinctas & ordinatas ad speciem finis. Ad aliud dicendum, quòd licet omnia viuentia moueant se ad operandum in ordine ad finem, in quo differunt à non viuentibus, quæ solùm mouentur ab extrinseco: tamen non omnia viuentia eodem modo se mouent ad operandum in ordine ad finem, sed singula iuxta modum suum: nam illa quæ carent omni cognitione se mouent ad operandum in ordine ad finem quem non apprehendunt: viuentia autem cognoscitiua cognitione sensitiua mouent se ad operandum in ordine ad finem apprehensum sub ratione particulari obiecti delectabilis, quod est agere propter finem materialiter: viuentia denique cognoscitiua cognitione perfecta intellectuali mouent se ad operandum in ordine ad finem perfectè apprehensum sub ratione finis, & cum proportione ad suum actum & ad media, quod est agere propter finem propriè & formaliter, vt dictum est. Prima mouent se quoad executionem operationis tantùm: Secunda mouent se quoad executionem & formam quæ est principium operandi: Tertia verò quoad executionem, formam, & finem operationis.

DISPVTATIO III.

De habitudine voluntatis creatæ ad finem, tam vltimum, quam intermedium.



QVIA disputatione præcedenti ostensum est creaturas rationales propriè & formaliter agere propter finem, qui est duplex, scilicet vltimus & intermedius: ideo in præsenti agimus de habitudine voluntatis creatæ ad finem, tam vltimum, quam intermedium.

DVBIVM I.

Vtrum voluntas creata habeat fines intermedios, qui sint veri fines.

SVpponendum est, quòd fines intermedij voluntatis creatæ, si qui sint, debent ordinari ad vlteriores, saltem ad vltimum, vt constat ex ipsa etymologia nominis. De ratione verò finis vt sic, ac proinde siue vltimi, siue non vltimi, est quòd sit bonum moraliter mouens & alliciens appetitum ad sui amorem & assecutionem: ad quam motionem moralem necessario prærequiritur cognitio ipsius boni; non quidem tanquam ratio formalis mouendi, sed tanquam conditio *sine qua non*. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd finis, cum non moueat nisi metaphoricè, & consequenter præsupponat intellectus cognitionem, habet duplex esse: Vnum reale, ad quod per media consequendum excitatur appetitus: Aliud intelligibile vel intentionale; illud scilicet quod habet in mente. Dicimus ergo quòd finis mouet secundùm suum esse reale & bonitatem realem; non verò secundùm esse intentionale: & ita sola bonitas realis, non verò esse apprehensum vt tale, est ratio per quam formalissimè constituitur in esse appetibilis: ipsa autem bonitatis apprehensio est conditio *sine qua non* ad eius causalitatem. Prima pars huius dicti probatur breuiter ex dictis fusius in 1. 2. nostræ Summæ Philosophicæ quæst. 14. art. 3. Tum authoritate D. Thomæ 1. p. quæst. 80. art. 1. ad 2. item 1. contra Gentes cap. 75. Tum duplici ratione, quarum prima est: Illa est ratio formalis, per quam finis constituitur formalissimè in esse appetibilis, per quam finis allicit voluntatem, appetitur quippe à voluntate allecta: sed hæc est sola bonitas realis ipsius finis, non verò esse apprehensum vt tale, siue cognitio & apprehensio talis finis; nam infirmus v. g. non sumit potionem amaram propter sanitatem vt cognitam, at propter illam secundùm suum esse reale; aliàs frustra adhiberentur externa remedia ad consequendam sanitatem, cum iam possideatur vt cognita: ergo sola bonitas realis ipsius finis; non verò esse apprehensum vt tale, est ratio per quam formalissimè finis constituitur in esse appetibilis, exercendo causalitatem finalem. Secunda ratio est: Illud est ratio, per quam finis constituitur formalissimè in esse appetibilis, quod adepto fine satiat appetitum; illud quippe quod formaliter facit aliquod appetibile, est illudmet per quod appetibile obtentum satiat appetitum; ideò enim appetitus tendit in aliquod absens, vt ex illo adepto satietur: sed sola bonitas realis ipsius finis iam adepta satiat appetitum, non verò esse apprehensum finis, seu cognitio & apprehensio ipsius; imò talis apprehensio acuit potius, quàm satiet desiderium appetitus: ergo sola bonitas realis finis, & non esse apprehensum vt tale, seu cogni-

cognitio & apprehensio ipsius, est ratio per quã finis constituitur formalissimè in esse appetibilis. Quòd etiam cognitio & apprehensio finis non sit ratio formalis sub qua constituitur in esse appetibilis; loco citato efficaciter probatum est. Probatur etiam breuiter secunda pars nostri dicti; authoritate communi Philosophorum, qui docent quòd nihil volitũ, quin præcognitum; & authoritate speciali Aristotelis 3. de Anima c. 10. vbi docet appetibile non mouere, nisi mente aut imaginatione perceptum. Item D. Thomæ multis locis suæ doctrinæ, vt 1. p. q. 82. art. 4. & infra q. 3. art. 4. ad 4. Item S. Augustini libr. 10. de Trinitate cap. 1. & 2. vbi dicit: Rem prorsus ignotam amare omninò nullus potest. Deinde: Appetitus est inclinatio in bonũ sibi cõueniens: ergo vt appetens tendat in bonum, si sit appetens cognoscitiuum, debet necessariò cognoscere tale bonum esse sibi conueniens: & ita cognitio & apprehensio illius est conditio *sine qua non* ipsum bonum finis est appetibile: quòd si appetens non sit cognoscitiuum, quod proinde tendit tantùm in bonum & finem, vt motum & directum ab alio; talis cognitio finis prærequiritur necessariò in mouente & dirigente. Denique, Finis causat tantùm moraliter, & ad causalitatem requiritur quod habeat aliquod esse: sed ex vna parte finis ad causandum non indiget esse realis existentiæ, quia multa appetuntur quæ nondum sunt; ex alia verò parte ad causalitatem moralem requiritur quòd illud quod sic causat cognoscatur: & ita vt finis sit appetibilis, indiget habere esse cognitum, ac proinde ipsa bonitatis apprehensio in fine est conditio *sine qua non* ad eius causalitatem. Quærimus ergo in præsenti dubio, Vtrum voluntas creata habeat fines intermedios, qui sint veri fines, qui scilicet respectu illius verè exerceant munus causæ finalis, ipsam videlicet alliciendo tanquam ad bonum propter se appetibile. De voluntate autem increata ipsius Dei constat ex dictis, quòd non habet alium finem, quam seipsum ratione diuinæ suæ bonitatis; quæ tamen non est propriè causa, sed ratio finalis vltima; & non habet vllum finem intermedium.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 4. cap. 2. negat dari fines intermedios ordinatos ad aliũ finem, qui sint veri fines: ac proinde ex ipso voluntas creata non habet fines intermedios, qui sint veri fines. Probatur duplici authoritate Aristotelis: prima habetur 2. Physicor. cap. 3. vbi sic definit finem: Finis est cuius gratia cætera fiunt, id est cætera omnia præter ipsum: Constat autẽ quòd non omnia fiunt propter finẽ intermediũ, nempè finis vltimus ad quem ordinatur: & consequenter finis intermedius non est verus finis. Secunda habetur 2. Metaphys. cap. 2. vbi sic ait: Item ipsum cuius gratia finis, tale autẽ est, quod non est alterius gratia, sed cuius causa cætera. Quare si tale erit vltimum, non erit infinitum: quod si nihil tale, non erit ipsum cuius gratia, sed qui faciunt infinitũm, latet eos quod boni naturam auferunt. Quibus verbis Philosophus duo dicit, quæ tollunt veram rationem finis à finibus intermediis: Primum est, quod finis non est alterius gratia; & tamen constat quod finis intermedius est gratia finis vltimi, siue est propter finem vltimum: secundum est, quod si nihil tale erit, id est vltimum, non erit ipsum cuius gratia seu finis: vnde ex Aristotele solus vltimus finis est verus finis, non autem fines intermedij: ergo voluntas creata non habet fines intermedios qui sint veri fines.

Secundò, Si voluntas creata habeat fines intermedios, qui sint veri fines; sequitur quòd appetat eandem bonitatẽ in illis finibus repertam propter se, & simul propter aliud: propter se quidem, quia talis bonitas est per modum veri finis, cui cõuenit appeti propter se; propter aliud autem, quia talis bonitas in finibus intermediis existens est propter bonitatem finis vltimi, & ad ipsam ordinata, & appetitur vt sic ordinata; & consequẽter appetitur propter aliud: sed est impossibile quod voluntas creata simul & semel appetat eandem bonitatem propter se, & propter aliud; quia hi duo modi important contradictionem, nam appeti propter se est appeti non propter aliud, id est ratione sui, & non ratione alterius; & similiter appeti propter aliud est appeti nõ propter se, siue est appeti ratione alterius, & non ratione sui: ergo voluntas creata non habet fines intermedios, qui sint veri fines.

Tertiò, Si voluntas creata haberet fines intermedios, qui sint veri fines; dum tenderet ad aliquem ipsorum, vel tenderet vnico actu, vel duplici: sed neutrum dici potest; Non primũ, quia in fine intermedio sunt duæ bonitates, vna delectabilis vel honesta, quæ debet appeti propter se, si sit verè per modum finis; alia bonitas est vtilis in ordine ad vlteriorem finem: hæ autem duæ bonitates, cum sint in eodẽ obiecto, ac proinde non subordinatæ, non possunt attingi vnico actu, cum vtraque debeat attingi immediatè, ex D. Th. autem infra q. 14. art. 4. quando bonitas finis & bonitas mediorũ, secundùm se & in recto immediatè attingũtur, tunc sunt duo motus voluntatis; & solùm concedit posse attingi vnico actu, quando non vtraq; immediatè attingitur, at vna in alia, vel vna in recto & alia in obliquo; & maximè quia ille actus deberet esse simul actus intẽtionis vt terminatus ad bonitatem per modum finis, & electionis vt terminatus ad bonitatem per modum medij, vtramq; enim dicit finis intermedius, est autem impossibile quòd idem actus sit intentio & electio. Non secũdum, quia circa vnũ & idem obiectum, quale est idem finis intermedius, non potest voluntas creata tendere duplici actu simul & semel, sicut nec intellectus: ergo voluntas creata non habet fines intermedios, qui sint veri fines.

Conclv

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas creata habet fines intermedios, qui sunt veri fines. Ita communiter docent discipuli D.Thom. & alij ferè omnes authores in præsenti.

Probatur conclusio authoritate Aristotelis & D.Thomæ: Aristoteles 1.Ethic.cap.7.postquam definitionem finis tradidit,dicens esse illud,cuius gratia reliqua operantur omnes; tradit diuisionem finis in vltimum & intermedium, vltimum vocans perfectum, quia perfectè satiat appetitum,& reddit beatum; intermedium autem vocans imperfectum, quia tantùm imperfectè satiat; ait igitur: cum itaque plures sint fines, & horum quosdam ob alios expetamus,vt diuitias, fistulas, instrumentaque omnia, perspicuum est non omnes fines esse perfectos: At finem optimum perfectum quid esse constat.Quare si tantùm vnus perfectus sit finis, is hic erit qui quæritur: sin plures, is qui horum est perfectissimus. Eum autem qui per se est expetibilis, perfectiorem eo dicemus esse, qui est propter alium expetendus: Et eum qui nunquam ob aliud expetitur, iis vniuersis, qui per se & propter illum etiam expetuntur. Et eum igitur perfectum simpliciter qui per se semper est, & nunquam ob alium expetendus: Talis autem finis ipsa fœlicitas maximè esse videtur. Hanc enim propter seipsam semper, & nunquam ob aliud quidquam expetimus: honorem autem,voluptatem, mentem, virtutem denique omnem, & propter se expetimus(quippe cum ipsorum vnumquodque expeteremus, si nihil inde etiam proueniret:) Et fœlicitatis etiam gratia; per hæc ipsa fœlices fore nos arbitrantes. Hæc Philosophus: in quo testimonio habemus, quod fines imperfecti scilicet intermedij ita appetuntur propter vltimum finem, siue fœlicitatis gratia; quod etiam appetantur propter se,quod solùm conuenit verò fini. Idem docet D.Thomas infinitis locis suæ doctrinæ, vt videre est apud authores: ex quibus sufficiat vnum adducere, qui habetur infra quæst. 12.art.3. vbi sic dicitur: Aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad inuicem,vel ad inuicem non ordinata: Et si quidem ad inuicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, quod homo potest simul multa intendere: est enim intentio non solùm finis vltimi, vt dictum est, sed etiam finis medij: simul autem intendit aliquis & finem proximum & vltimum, sicut confectionem medicinæ & sanitatem. Hunc locum pro nostra sententia expressum fatetur Vasques, quamuis dicat D. Thomã non accepisse ibi intentionem strictè & propriè pro actu terminato ad verum finem: sed tamen hoc dictum Vasquis est repugnans ipsi textui, nam D.Thomas in tota illa quæstione agit de intentione propriè & strictè sumpta, vt est actus voluntatis circa finem, & vt distinctus ab aliis omnibus actibus voluntatis, tam circa finem, finem, quam circa media terminatis.

Secundò,probatur duplici ratione D.Thomæ. Primam sic proponit hîc art. 6. Necesse est,quòd omnia, quæ homo appetit (etiam per modum boni honesti & delectabilis, quod verè habet rationem finis) appetat propter vltimum finem,& hoc apparet duplici ratione.Primò quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni:quod quidem si non appetitur vt bonum perfectum, quod est vltimus finis, necesse est vt appetatur vt tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius;sicut patet tam in his,quæ fiunt à natura, quàm in his quæ fiunt ab arte; & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est propter vltimum finem. Secundam proponit quæst. 22. de veritate art. 2. ex comparatione ad causam efficientem his verbis:Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti & desiderari: Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo: ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis (videlicet vltimi) in eo existentem prout scilicet est ordinatus in illum. Et ideò sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens,agit in omni agente;ita propter hoc quod est vltimus finis, appetitur in omni fine. Hæc duplex ratio sic amplius dilucidatur. Prima quidem hoc modo: Voluntas creata naturaliter est determinata ad appetendum vltimum finem suum, in quo quiescat satiata summa eius bonitate, & ita sit perpetuò in statu beatitudinis:hic autem vltimus finis importat obiectiuam simul & formalem beatitudinem per modum vnius in communi,in particulari autem importat visionem diuinæ essentiæ; ad quam tamen, vt pote mysterium gratiæ, non inclinatur nisi ex motione diuinæ gratiæ, & supposita fide (quamuis ad beatitudinem vt sic in communi inclinetur naturaliter) & hæc inclinatio est radix aliarum inclinationum voluntatis, ita vt quæcumque bona particularia & limitata appetit, illa appetat ex appetitu beatitudinis vt sic, quasi conducentia ad illam; vnde in appetitu cuiuscumque boni particularis includitur virtualiter appetitus summi boni, scilicet beatitudinis, & quicquid voluntas appetit, propter vltimum finem appetit, in quo adepto eius appetitus completè satiabitur, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius: igitur voluntas creata appetens bona particularia & limitata, non appetit vt vltimum finem, cum in eis adeptis non completè satietur eius appetitus, & hoc naturaliter scitur ex propositione intellectus, sed appetit propter vltimum; nec his obstat, quod peccans dicitur appetere vt vltimum finem, obiectum inordinatè volitum in quo peccat; nam reuera peccans non appetit vt vltimum finem illud obiectum ex parte actus, quasi velit formaliter

ter illud vt vltimum finem; sed tantùm interpretatiuè ex parte modi tendendi in illud, quia non ordinat illud debitè ad vltimum finem beatitudinis supernaturalis saltem virtualiter, & ita interpretatiuè peccator habet illud obiectum in quo peccat, vt vltimum finem, quia quod appetitur propter se, & non cum debito ordine ad alium finem, censetur appeti vt vltimus finis; semper tamen in appetitu talis obiecti includitur appetitus beatitudinis vt sic in communi, qui saluatur in omni alio appetitu: Aliunde verò voluntas creata appetit plura bona particularia propter se, propter bonum scilicet honestum aut delectabile quod in eis relucet, quod bonum est proprium finis, & non mediorum propriè dictorum, quibus tantùm competit bonum vtile: ergo illa appetit vt finem intermedium; quod enim appetitur vt finis, & non vt finis vltimus, appetitur vt finis intermedius. Secunda autem sic dilucidatur: Quamuis genus causæ finalis oppositum habeat modum causandi modo causandi causæ efficientis; quia causa efficiens agit per modum principij physicè influentis, causa verò finalis per modum termini moraliter allicientis: conueniunt tamen in hoc, quod in vtroque genere est subordinatio causarum; in genere efficientis est prima & vniuersalissima causa, cui omnes aliæ subordinantur, immediatius quidem vniuersaliores, mediatius verò causæ particulares; in genere autem finis est vltimus & vniuersalissimus finis, cui omnes alij fines subordinantur immediatius quidem vniuersaliores, mediatius verò fines particulares, qui tamen omnes sunt intermedij excepto vltimo, sicut omnes causæ sunt secundæ excepta prima: & sicut virtus primæ causæ efficientis saluatur in causis secundis, & virtus causarum vniuersalium in causis particularibus, ita quòd causæ particulares non agant nisi in virtute vniuersalium, & omnes secundæ non agant nisi in virtute primæ, modo alibi explicato; sic virtus vltimi finis saluatur in finibus intermediis, & virtus finium vniuersalium in finibus particularibus, ita quòd fines particulares non moueant voluntatem creatam nisi in virtute vniuersalium, & omnes alij in virtute vltimi, vt paulò ante dictum est, quia non appetuntur fines intermedij nisi propter finem vltimum, in quantum in fine intermedio est inchoatiuè vltimus, cùm sit quædam participatio ipsius & ipso mediante perueniatur ad finem vltimum: sed causæ secundæ efficientes, etiam particulares, non obstante earum subordinatione in agendo ad vniuersales & ad primam sunt veræ causæ, vt communiter conceditur: ergo etiam fines intermedij, quamuis particulares, non obstante eorum subordinatione in mouendo ad fines vniuersales & ad vltimum, sunt veri fines; & ita voluntas creata habet fines intermedios, qui sunt veri fines. Quando ergo dicitur quòd de ratione finis est, vt sit vltimum, non debet intelligi de vltimo simpliciter, sed respectu alicuius, quod idem est ac esse terminũ illius, qui non est semper vltimus: & hoc docet D. Thomas libr. 2. Physicorum lect. 5. vbi sic ait: Ne aliquis credat quod solùm id quod est vltimum, sit causa sicut *cuius gratia*, propter hoc quod nomen finis vltimum quodammodo videtur esse: est igitur omnis finis vltimum, non simpliciter, sed respectu alicuius. Et infra q. 12. art. 2. ad 2. ait: Terminus habet rationem vltimi finis, sed non semper vltimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in definitione finis per *ly cætera*, non intelliguntur omnia absolutè, vt intendit Vasques: sed tãtùm omnia quæ finem antecedunt, & quæ mediant inter agens & ipsum finem, siue sint plura, siue vnum tantùm. Hæc definitio sic intellecta conuenit omni fini, tam vltimo, quam intermedio. In secundo loco Philosophus agit de fine vltimo tantùm: vbi ex hoc quod debet esse vnus finis vltimus, in cuius virtute alij moueant, concludit quòd non est processus in infinitum, quia ablato vltimo fine, à quo ordine intentionis operatio primò incipit, debent amoueri alij fines, qui in virtute illius mouent: soli autem fini vltimo competit, quòd non sit alterius gratia; & illo ablato tolluntur alij, ac ita si non esset vltimus finis, nullus esset finis.

Ad secundum dicendum, quòd eadem bonitas finis intermedij potest appeti propter se, & propter aliud simul & semel; sed secundùm diuersam rationem: nam vt honesta & delectabilis appetitur propter se, quia vt sic habet rationem finis: vt ordinata verò, & vt vtilis ac conducens ad vlteriorem finem appetitur propter aliud, videlicet propter illum finem, quia vt sic habet rationem intermedij: vnde cum contradictio sit affirmatio & negatio eiusdem de eodem secundùm eandem rationem; appeti propter se, & appeti propter aliud, quod idem est ac appeti non propter se, non important in præsenti contradictionem, quia sunt de eodem secundùm diuersam rationem. Quod sic amplius explicatur ex dictis, sistendo in comparatione ad causam efficientem: nam sicut agere à se per propriam virtutem, & simul dependere ab alio in agendo, quod est quodammodo non agere à se, non importat contradictionem in causis efficientibus, quia hæc duo coniunguntur in omnibus causis secundis: sic mouere à se per propriã bonitatem per modum honestatis aut delectabilitatis, & simul dependere ab alio in mouendo, quod conuenit finibus intermediis, vt pote subordinatis vltimo fini, quod est quodammodo non mouere à se, non importat contradictionem; & propterea possunt simul coniungi in finibus intermediis secundùm diuersam rationem assignatam.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas creata

ta tendens ad aliquem finem intermedium, tendit ad illum vnico actu. Vnde ad impugnationem dicendum, quòd quidem in fine intermedio est duplex illa assignata bonitas, cum sola distinctione formali, non reali, sed cum subordinatione, ita vt bonitas honesta vel delectabilis sit fundamentum bonitatis vtilis in ordine ad vlteriorem finem; & prima est principalior & primaria, secunda autem minus principalis & secundaria; quia licet in fine intermedio tam ratio, quam bonitas & finis & medij sint essentiales; prius tamen ei intelliguntur ratio & bonitas finis conuenire, quàm ratio & bonitas medij; tum quia prius naturà terminat in se & à se appetitum per modum finis, ratione propriæ bonitatis honestæ vel delectabilis, quam per modum medij vtilis conducat ipsum appetitum ad vlteriorem finem, valet enim ista consequentia, ideo hic finis conducit appetitum ad vlteriorem finem; quia attingitur in se propter se: tum quia bonitas finis intermedij est per se primò honesta vel dectabilis, & secundariò, & quasi extrinsecè vtilis, quia est in seipsa honesta vel delectabilis, & tantùm vtilis in ordine ad vlteriorem finem; quicquid autem conuenit rei secundùm se, prius conuenit ei, ac per se primò, quàm quod ei conuenit in ordine ad aliud, etiam si res sit aliquo modo ex se respectiua. Ex quo sequitur quòd voluntas creata potest vnico actu intentionis tendere ad finem intermedium; attingendo simul & semel, cùm aliqua tamen subordinatione, vtramque eius bonitatem; honestam quidem vel delectabilem per modum obiecti primarij, bonitatem verò vtilem per modum obiecti secundarij, qui actus vltimò terminatur ad finem vltimum. Quod declaratur ex comparatione ad causam efficientem: nam à causa secunda efficiente proximè & immediatè procedit actio, & quia est subordinata primæ, etiam à prima procedit eadem actio, & ita causa secunda est principium eiusdem actionis, & vt causa, & vt media: pari ergo ratione, quamuis differenti modo, propter diuersum genus causandi quod est inter causam efficientem & finalem, idem actus voluntatis creatæ tendit in finem intermedium, proximè quidem & immediatè sub ratione finis, & quodammodo remotè & mediatè sub ratione intermedij conducentis ad vltimum, quia terminatur ad hunc finem vt subordinatum vltimo; licet enim finis vltimus sit primum mouens in ordine intentionis, est tamen vltimum terminans in ordine executionis. Quamuis autem in eodem fine intermedio prædictæ duæ bonitates non distinguantur realiter, distinguuntur tamen formaliter; quod sufficit ad subordinationem vnius ab alia, siue ad subordinationem eiusdem realis bonitatis secundùm vnam rationem ad seipsam secundùm aliam rationem. D. Thomas autem ibi loquitur de bonitate finis & de bonitate medij, quando hæ bonitates realiter distinguuntur, & vtraque secundùm se & in recto immediatè attingitur; tunc enim requirunt diuersos actus quibus attingantur; secus verò, si vna tantùm in recto, & alia in obliquo attingatur, vt dum finis in mediis, & media in fine appetuntur: quod apparet in actu cognitionis; si enim immediatè & in recto terminetur ad principia & conclusiones, est distinctus & multiplex, si autem attingat vel principia in conclusionibus, vel conclusiones in principiis, est vnicus; in præsenti autem non loquimur de distinctis realiter bonitatibus, sed de eadem realiter, quæ est simul finis ac medij, quæ proinde attingitur vnico actu; sicut eadem veritas, quæ simul est principium & conclusio, attingitur vnico actu. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ille actus est propriè intentionis, quia primarium quod attingit in fine intermedio, est bonitas finis; quamuis ratione secundarij quod attingit, possit extensiuè dici electio, non autem propriè, quia electio propriè dicta tantùm versatur circa medium rigorosè sumptum, seu circa bonitatem vtilem, præcisè appetibilem propter aliud; talis autem non est bonitas finis intermedij, cum tota vt sic sit appetibilis propter se: non enim finis intermedius est medium præcisè & rigorosè, quia tale medium habet solùm rationem vtilis, & influit in finem per modum principij effectiui, sicut medicina ad sanitatem, & instrumenta artis ad artefacta; sed finis intermedius ordinatur ad vltimum finem, tanquam pars ad totum, si vltimus finis sumatur in communi pro bono completè satiatiuo appetitus, hoc enim adintegratur ex particularibus bonis quæ sunt fines intermedij; si autem sumatur vltimus finis in particulari scilicet Deus, finis intermedius ad illum ordinatur, tanquam quid ei connexum ratione participationis & similitudinis ab eo deriuatæ: quod autem appetitur propter finem, quasi ad ipsum ordinatum, vel tanquam pars ad totum, vel tanquam obiectum secundarium ad primarium participatum, appetitur eodem actu quo finis; non autem quod appetitur vt medium præcisè propter finem.

DVBIVM II.

Vtrum intermedia sint verè & propriè fines respectu anteriorum.

Svpponendum est, quòd intermedium dicitur illud quod est inter duo extrema: Et in præsenti materia intermedium dicitur illud quod est inter primum & finem, siue sit vnicum, siue sint plura: solus igitur finis vltimus & solum primum medium in aliqua serie non possunt dici intermedium, reliqua alia inter hæc contenta dicuntur intermedia. Hæc intermedia dicunt duos respectus: vnum ad anteriora, alium ad posteriora: respectus ad posteriora nullo mo-

do est respectus finis etiam latè sumpti, quin potius est ad finem: vnde sola difficultas est de eorum respectu ad anteriora, vtrū sit respectus finis verè & propriè dicti ad media. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd intermedia sunt in duplici differentia: quædam enim sunt, quæ præter bonitatem vtilitatis, quam habent in ordine ad aliud, habent etiam bonitatem honestatis aut delectabilitatis, ratione cuius sunt appetibilia propter se, sicut ratione prioris bonitatis sunt appetibilia propter aliud: vt apparet in serie aliquarum virtutum subordinatarum, quarum omnium exprimitur aliqua honestas: & de his non agimus in præsenti, cum actum sit dubio præcedenti. Alia sunt intermedia, quæ præter bonitatem vtilitatis, quam habent in ordine ad aliud, nullam habent bonitatem honestatis aut delectabilitatis, vel saltem illam non exprimunt, ratione cuius sint appetibilia propter se, & ita sunt appetibilia propter aliud, vt apparet in serie aliquarum actionum indifferentium, nec ex se delectabilium, vt confectio potionis medicinalis, eius sumptio, purgatio humorum, &c. Quæ possunt fieri abstrahendo ab honestate & delectabilitate præcisè propter sanitatem acquirendam: Et de his agimus in præsenti dubio; vtrum scilicet ratione suæ vtilitatis, præscindendo ab honestate & delectabilitate, quas possunt habere per accidens coniunctas, sint verè & propriè fines respectu anteriorum; quòd enim sint fines lato modo, facilè ab omnibus conceditur, cum terminent aliquo modo anteriora ad se quodammodo ordinata.

Prima opinio Vasquis in præsenti disp. 4. Martines hic art. 4. dub. 2. & aliorum negat intermedia esse verè & propriè fines respectu anteriorum. Probatur authoritate Aristotelis & Diui Thomæ: Aristoteles lib. 1. magnorum Moralium cap. 2. sic ait: Bonorum alia sunt finis, alia non; quemadmodum sanitas quidem finis, at quæ sanitatis causa scilicet medicina neutiquam finis est. Et 8. Ethicor. cap. 2. sub fine tantùm comprehendit bonum honestum quod absolutè vocat bonum, & bonum delectabile siue iucūdum, non autem bonum vtile: vnde ait: Quare fit, vt amabilia sint ipsum bonum (scilicet honestum) & iucundum vt finis. Idem docet D. Thomas 1. Ethicor. lect. 9. & 1. p. q. 5. art. 6. ad 2. dicens: Vtilia dicuntur, quæ non habent in se, vnde desiderentur, sed desiderantur vt sunt conducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ: ergo cum intermedia de quibus in præsenti agimus, sint tantùm vtilia & conducentia in alterum, ac proinde non habeant in se vnde desiderentur, non sunt verè & propriè fines respectu anteriorum.

Secundò, probatur ratione deducta ex prædictis authoritatibus; Finis verè & propriè dictus duo includit; primum est, quòd propter seipsum appetatur, quod ipsi est essentiale; secundum autem est quasi proprietas ipsius, quòd cætera propter ipsum appetantur, vt communiter conceditur: cum primo autem stat verè & propriè ratio finis, etiam ablato secundo, potest enim fieri quòd nihil sit aliud quod appetatur propter finem; at cum secundo non potest stare verè & propriè ratio finis, ablato primo quod est essentiale fini: sed intermedia, de quibus in præsenti agimus, non appetuntur propter se, quamuis anteriora appetantur propter ipsa; cum ex suppositione non habeant bonitatem honestatis aut delectabilitatis, quæ propter se appetitur; at tantùm habeant bonitatem vtilitatis quæ præcisè propter aliud appetitur: Ergo intermedia non sunt verè & propriè fines respectu anteriorum.

Tertiò, Si intermedia sint verè & propriè fines respectu anteriorum, sequitur quòd verè & propriè attingantur à voluntate creata per modum finis, & simul per modum medij; nam ex vna parte maximè, propriissimè, & per prius sunt media, ratione bonitatis vtilis quam per se primò afferunt; ex alia verò parte essent verè & propriè fines, vnde sub vtraque ratione à voluntate creata attingerentur, voluntas quippe potest ferri in quancumque rationem boni cognitam, iuxta eius merita; vel propter se, si sit finis; vel propter aliud, si sit medium: Et consequenter voluntas creata attinget quodlibet intermedium sub hac duplici ratione, duplici actu simul & semel; actu quidem intentionis, in quantum est verè & propriè finis: & actu electionis, in quantum est propriè medium: vel simul & semel attinget vtramque rationem vnico actu, qui sit simul formaliter intentio & electio: sed vtrumque est impossibile: ergo intermedia non sunt verè & propriè fines respectu anteriorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum quòd omnia intermedia, etiam illa quæ tantùm exprimunt bonitatem vtilitatis, verè & propriè sunt fines, tam respectu anteriorum. 2. quam respectu actuum voluntatis. 3. quamuis valde imperfecti, & in genere finis diminuti. Ita ferè omnes discipuli D. Thomæ in præsenti, vt Medina, Aluares, Cornejo, Nostri Salmanticenses, & alij plures.

Probatur conclusio quoad primam & secundam partem (secunda quippe sequitur ex prima: nam si intermedia verè & propriè sunt fines respectu anteriorum, verè & propriè mouebunt per modū finis voluntatem, ad hoc vt ipsa appetat propter se, & appetat anteriora propter ipsa) authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Philosophus 5. Metaphys. cap. 2. ait: Amplius vt finis hoc autem est, quod est cuius causa, vt ambulandi sanitas: nam quare ambulauit? dicimus, vt sanetur: Et quæcumque mouente alio fiunt infra finem, vt attenuatio, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa &c. Quod dictum Philosophi exponens D. Thomas ibidem lect. 2. hæc inter alia habet: Non solum autem vltimum propter quod

quod efficiens operatur, dicitur finis respectu præcedentium: sed etiam omnia intermedia, quæ sunt inter primum agens & vltimum finẽ, dicuntur finis respectu præcedentium. Et eodem modo dicuntur causa, vnde principium motus respectu sequentium: sicut inter medicinam, quæ est primum agens in hoc ordine, & sanitatem quæ est vltimus finis, sunt ista media, scilicet attenuatio quæ est propinquissima sanitati in his quæ superabundant in humoribus, & purgatio per quam acquiritur attenuatio, & pharmacia id est medicina laxatiua, & ex qua purgatio causatur, & organa id est instrumenta quibus medicina vel pharmacia præparatur & ministratur. Huiusmodi etiam omnia sunt propter finẽ, & tamen vnum eorum est finis alterius: nam attenuatio est finis purgationis, & purgatio pharmaciæ. Idem ferè repetiit Aristoteles & D. Thomas 2. Physic. cap. 3. Quæ testimonia adeo sunt clara, vt quantum ad D. Thomam non dubitent aduersarij ipsum stare pro nobis: quantum verò ad Aristotelẽ aliqua adducunt contra eius translationes ex Græco in Latinum, quasi non legitimas: sed eorum dictis satisfaciunt plusquã sufficienter Nostri Salmanticenses, & ostendunt ex ipso textu dictas translationes esse optimas, & potius standum esse communitati & antiquitati Doctorum illas acceptantium, & maximè D. Thomæ fidelissimi interpretis ipsius Philosophi, quàm singularitati & nouitati paucorum illas non admittentium.

Secundò, probatur ratione: Vt aliquid sit verè & propriè finis, requiritur & sufficit, quòd appetatur aut fiat propter se, & cætera appetantur aut fiãt propter ipsum, vt constat ex definitione finis: cum hac tamen differentia, quòd finis vltimus in aliquo ordine subordinatur fini simpliciter vltimo & vniuersalissimo omniũ, & mouet in eius virtute; alij verò fines particulares in eodem ordine subordinantur fini vltimo talis ordinis, & mouent in virtute illius; & tandem inter fines particulares anteriores subordinãtur posterioribus, & mouent in virtute ipsorum: vt sanitas quæ est vltimus finis in ordine curationis medicinalis appetitur propter beatitudinẽ quam homo in omnibus quærit, sumptio autem potionis medicinalis appetitur propter sanitatem causandam, confectio autem talis sumptionis appetitur propter eius sumptionẽ, & tandem instrumenta apta ad hanc confectionem & sumptionem appetuntur propter ipsam cõfectionem & sumptionem. Idem proportione seruata, quamuis opposito modo reperitur in causis efficientibus, propter diuersitatem causalitatis repertæ inter causam efficientẽ & finalem: nam prima causa in aliquo ordine subordinatur causæ simpliciter primæ & vniuersalissimæ, & agit in virtute illius; causæ verò particulares illius ordinis subordinantur primæ causæ talis ordinis, & agunt in virtute illius; & tandem causæ instrumentales subordinantur principalibus, & agunt in virtute ipsarum: eadem autem est ratio huius subordinationis causarum requisitæ in hoc vtroque genere causæ; ideò quippe requiritur in genere causæ efficientis; quia nulla causa efficiens, excepta prima, perfectè continet effectum producendum, saltem quoad omnem eius modum & formalitatem, & propterea indiget tam motione virtuosa priorum, quam concursu posteriorum etiam instrumentalium, vt sic adiecta aliis attingat non solùm totum, sed etiam totaliter effectũ: Et prima causa quia perfectè continet omnem effectum possibilem, non indiget concursu aliarum causarum, & si eis vtitur, non vtitur ex indigentia, sed ex mera sua bonitate, qua suis creaturis communicat perfectionem causæ effectiuæ & principij actiui. Simili ergo & proportionali modo requiritur prædicta subordinatio in genere causæ finalis; quia nulla causa finalis, excepta vltima debitè applicata, perfectè præcontinet in suo genere effectum producẽdum, saltem quoad omnẽ eius modum & formalitatem; & propterea indiget tam efficaci virtute morali vlteriorũ finium, qua possit mouere subiectum; quàm concursu anteriorum, vt mediis ipsis eius causalitas attingat subiectum. Sed ex hoc discursu certo & cõmuniter recepto manifestè sequitur quòd omnia intermedia, etiam illa quæ tantùm exprimunt bonitatem vtilitatis, si comparentur ad anteriora, appetuntur propter se, sicut appetuntur propter aliud, si comparentur ad posteriora: eo proportionali modo quo causæ efficientes mediæ agunt per se, si comparentur ad inferiores immediatiores effectui; sicut agunt per aliud, si comparentur ad superiores: sicut enim virtus actiua causarum efficientium mediarum est ex se productiua, quamuis vt subordinata causis superioribus sit productiua per aliud: sic bonitas quæ reperitur in omnibus intermediis, de quibus agimus, licèt non exprimatur nisi per modum vtilis, tamen quia est bonitas delectabilis aliquo modo fundata in vtilitate (per hoc enim quod aliquid apprehenditur vt vtile ad aliquod desideratum, affert aliqualem delectabilitatem; non quæ consequatur naturam ipsorum immediatè, sed quæ consequatur immediatè, eorum vtilitatem, ac proinde per se attinentem ad ipsa vt vtilia, & non tantùm per accidens, sicut pertineret prior illa delectabilitas fundata immediatè in eorum natura, si adesset): inde est quòd appetitur non solùm propter aliud, quia subordinata, sed etiam propter se, sicut quælibet alia bonitas delectabilis, quamuis imperfectè ob diminutam rationem delectabilis: appetuntur etiã anteriora propter ipsam, nam finis vltimus illius ordinis non mouet ad illa anteriora nisi per hæc posteriora intermedia, nec consequenter terminat anteriora nisi per hæc posteriora, & ita in ordine executionis & in exercitio operis anteriora immediatè appetũtur & executioni mandantur

tur propter intermedia posteriora,& tantùm mediatè propter vltimum finem illius oridinis, vt explicatum est: ergo omnia intermedia, etiam illa quæ tantùm exprimunt bonitatem vtilitatis, verè & propriè sunt fines respectu anteriorum. Quod sic amplius confirmatur: Tum quia anteriora dependent ab intermediis posterioribus in aliquo genere causæ, non efficientis, materialis, & formalis vt patet:ergo in genere causæ finalis; non vt à medio, & consequenter vt à fine qui in executione est posterior mediis: Tum quia interrogationi factæ per quare vel propter quid assumantur anteriora,adducuntur intermedia posteriora, vt si quæratur quare vel propter quid fiat potio medicinalis, respondetur fieri propter purgationem; similis autem interrogatio & responsio pertinent ad genus causæ finalis: Tum quia quodlibet medium habet aliquem finem proximum à quo specificetur eius vtilitas, & est ille in quem immediatè influit; constat autem quòd anteriora influunt immediatè ad intermedia posteriora:Tum denique quia anteriora non amittunt rationem medij & vtilis, quando non influunt in vltimum finem, dummodo influant sufficienter in posterius intermedium; quod denotat hoc esse verè & propriè finem respectu illorum.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Aristotelis & D.Thomæ: Aristoteles. 1. Ethicor. cap. 7. postquam dixit dari aliquos fines, quos propter alios appetimus, subiungit: Perspicuum est, non omnes fines esse perfectos, videlicet illos de quibus egerat, qui sunt intermedij propter alios appetiti. D. Thomas ibidem lect. 9. sic ait: Videntur autem esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus propter alios solùm, sicut diuitias quæ non appetuntur, nisi in quantum sunt vtiles ad vitam hominis,& fistulas quibus canitur, & vniuersaliter omnia organa, quæ non quæruntur nisi propter vsum eorum: vnde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti. Quod etiam voluit indicare 2. Physicorum cap. 3. dum ait quòd omnia hæc intermedia sunt quodammodo finis, id est quid diminutum in genere finis;licet verè,propriè, & substantialiter sint finis, vt alibi docuit: maximè 3. contra Gentes cap. 2. dicens; Omnia intermedia inter agens & vltimum finē sunt fines respectu priorum,& principia actiua respectu sequentium. Deinde probatur ratione desumpta ex comparatione finis ad causam efficientem,quam adducit D. Thomas lect. 9. citata: In genere causæ efficientis est triplex gradus agentium. Primum agens est perfectissimum, nulli alteri subordinatum: & hoc mouet independenter ab alio, ex propria sua virtute; & hoc est Deus prima & vniuersalissima causa.Secundum agens est perfectum, quia agit propria virtute, sed non est perfectissimum, quia agit vt subordinatum primo ac dependenter ab illo; & hoc est agens particulare principale nulli alteri agenti particulari subordinatum. Tertium est agens imperfectum, quamuis sit verum agens, quod subordinatur non solùm primo agenti vniuersali, sed etiam secundo agenti particulari, & agit per virtutem ab illis participatam, & non omninò propriam, vnde dicitur agere in virtute illorum; & hoc est agens instrumentale: ergo similiter in genere causæ finalis est triplex gradūs finium. Primus est finis perfectissimus, qui solùm propter se appetitur, scilicet propter suam bonitatem nulli alteri subordinatam;& hic est finis vltimus. Secundus est finis perfectus, qui scilicet appetitur propter se perfectè, scilicet propter suam honestatem vel delectabilitatem quam exprimit:sed non est perfectissimus, nec perfectissimè propter se appetitur, quia appetitur cum subordinatione & in ordine ad vltimum finem; & hic est finis intermedius, de quo actum est dubio præcedenti. Tertius est finis imperfectus, qui magis propter aliud, quàm propter se appetitur, quia tantùm exprimit vtilitatem; & delectabilitatem aut honestatem, quam habere potest, habet fundatam in vtilitate,ac proinde valde imperfectam & diminutam:& hic finis comprehendit hæc intermedia, de quibus agimus in præsenti, respectu anteriorum: quæ sunt verè & propriè finis, etsi imperfectus; sicut causa agens instrumentalis est verè & propriè causa, licet imperfecta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles & D. Thomas in illis locis loquuntur de istis intermediis formaliter & reduplicatiuè, secundùm quod appetuntur propter aliud, ratione vtilitatis propriæ quam exprimunt: vnde meritò vt sic ea excludunt ab ordine finium; & includunt in ordine mediorum, quia propriissimè & perfectè sunt media. Alibi tamen, vt ostensum est, vocant ea fines, imperfectos quidem, sed verè & propriè tales propter delectabilitatem quam habent fundatam in sua vtilitate, & quam non exprimunt.

Ad secundum dicendum, quòd verissimum est de ratione finis verè & propriè dicti esse, quòd appetatur propter seipsum, ad quod consequitur quòd cætera quæ appetuntur, appetantur propter ipsum. Vtrumque autem concedimus istis intermediis imperfectè ac diminutè, propter bonitatem delectabilem imperfectam & diminutam, quam habent fundatam in sua vtilitate, & quam non exprimunt; vnde sunt fines imperfecti & diminuti:sunt autem perfectissimè media propter vtilitatem propriam mediorum, quam per se primò important & exprimunt. Et quamuis hæc intermedia prius exerceant munus finis respectu anteriorum, quam munus medij respectu posteriorum in ordine executionis: tamen in ordine intentionis prius mouent appetitum per modum medij, quàm per modum finis; quia in hoc ordine primum mouens est vltimus finis,

finis, in ordine ad quem cætera ſunt media; & ita ſingula intermedia accipiuntur prius vt reſpiciunt poſteriora in ordine ad vltimum finem, ac proinde per modum medij; quàm vt reſpiciunt anteriora in ordine ad primum medium, quod quidem non poteſt exercere munus finis reſpectu alterius medij, quia ſupponitur eſſe primum medium, & conſequenter non habere anterius medium: poteſt tamen exercere munus inadæquatum finis reſpectu appetitus, in quantum poteſt appeti propter ſe, quamuis imperfectè, ratione delectabilitatis imperfectæ ac diminutæ, quam habet in propria vtilitate fundatam. Quia tamen primum medium non habet aliud munus magis notum (quamuis ſit tantùm per modum proprietatis, quod ſcilicet cætera appetantur propter ipſum) ideo communiter dicitur quòd primum medium non poteſt habere rationem finis: ſi autem pro primo medio intelligatur operatio agentis propter finem, vt volunt aliqui; tunc in ipſo proceſſu ad finem primum illud medium nullo modo habet rationem finis; quia nec appetitur propter ſe, cum non ſit obiectum ſui, ſed tendentia potentiæ in aliud obiectum, nec conſequenter cætera appetuntur propter ipſum, cum nullum habeat anterius ad ſe ordinatum.

AD tertium dicendum, quòd ſi voluntas creata attingat hæc intermedia in ordine ad poſteriora præcisè, ac ita ſub ratione medij; tunc attingit actu qui præcisè habet rationem electionis: ſi autem cum ordine ad poſteriora ſimul attingat in ordine ad anteriora (non enim poteſt illa attingere in ordine ad anteriora præcisè, propter vtilitatem in ſeipſis expreſſam, qua ordinantur ad poſteriora;) tunc attingit actu quidem electionis, qui tamen extenſiuè poteſt dici actus intentionis: cuius ratio eſt, quia in his intermediis, vtilitas quæ cadit ſub electione, eſt principalior, quam ſit delectabilitas quæ poteſt cadere ſub intentione.

DVBIVM III.

Vtrum voluntas creata poſſit actualiter, vel habitualiter ſimul appetere plures vltimos fines.

SVpponendum eſt ex D. Thoma hîc art. 4. quòd datur aliquis vltimus finis humanæ vitæ: Et probat D. Thomas ex comparatione finium ad cauſas efficientes hoc modo: Eſt impoſſibile quòd in cauſis efficientibus eſſentialiter ſubordinatis ſeu dependentibus ab inuicem formaliſſimè in cauſando (nam dependentia ab inuicem in eſſendo, qualis eſſet, ſi generationes fuiſſent ab æterno, ſe habet per accidens in præſenti, & tantùm affert ſubordinationem materialem inter cauſas, licet per ſe in eſſendo; non autem formalē & eſſentialem in cauſando) poſſit dari proceſſus in infinitum: quia niſi ſit prima quæ incipiat influere, nulla alia influet, cum cauſæ ſecundæ agant vt motæ à prima & in virtute ipſius, & ita nulla erit actio: niſi autem ſit vltima, nunquam terminatur actio, & ita nullus producetur effectus: ergo ſimiliter eſt impoſſibile quòd in cauſis finalibus eſſentialiter ſubordinatis, ſeu dependentibus ab inuicem formaliſſimè in mouendo moraliter appetitum poſſit dari proceſſus in infinitum: quia niſi ſit vltimus finis, à quo ordine intentionis incipiat talis motio, nullus erit alius finis qui moueat cum fines intermedij moueant in virtute vltimi, & ita nulla erit actio, cum nullum agens agat niſi propter finem, cauſa quippe finalis eſt prima omnium, vt communiter conceditur, & oſtendit D. Thomas hîc art. 2. Et ſubtracta prima cauſa, cui aliæ eſſentialiter ſubordinantur, neceſſe eſt ſubtrahi cæteras ſubordinatas: Et niſi ſit primum medium, à quo ordine executionis incipiat motus, nulla ſimiliter erit actio, cum in hoc ordine intermedia non agant niſi poſt primum. Hic autem vltimus finis humanæ vitæ in communi eſt beatitudo ſeu ſumma fœlicitas hominis vt ſic in communi; quæ importat tam obiectum, in cuius poſſeſſione conſiſtit beatitudo formalis, & dicitur beatitudo obiectiua; quàm actum quo tale obiectum poſſidetur, & dicitur beatitudo formalis. Beatitudo obiectiua dicit bonum perfectè & completè ſatiatiuum appetitus, quandiu enim appetitus non eſt completè ſatiatus, remanet inquietus, & conſequenter non beatus: illud autem bonum plenè ſatiatiuum appetitus, debet eſſe ſummum bonum, vt infra dicetur, quod poteſt eſſe vel per aggregationem formalem omnium bonorum particularium, vel per aggregationem virtualem per hoc quod ſit aliquod bonum particulare, quod ſit bonum per eſſentiam, ac proinde contineat eminenter in ſe omnem rationem boni; & hoc ſummum bonum eſt Deus: Et inde eſt quòd beatitudo communiter definitur, quòd ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus. Et in hoc conueniunt Theologi cum antiquis Philoſophis, quod vltimum finem hominis ſeu beatitudinem in communi conſtituant in ſummo bono; differunt autem in aſſignando obiecto in particulari, in quo tanquam in ſummo bono adepto appetitus humanus quieſcat, vt dicetur diſputatione ſequenti; imò in aſſignando obiecto beatitudinis, tam variæ fuerunt opiniones, vt Auguſtinus lib. 13. de Trinitate cap. 4. dixerit: Mirum eſt, cum capeſſendæ atque retinendæ beatitudinis voluntas vna ſit omnium, vnde tanta exiſtat de ipſa beatitudine rurſus varietas atque diuerſitas voluntatum; non quòd aliquis eam nolit, ſed quod non omnes eam norint. Certum eſt autem ex fide quòd Deus eſt ſummum illud bonum, beatitudo obiectiua, ac vltimus finis humanæ vitæ, cuius adeptione & poſſeſſione per claram & quiddi-

tatiuam visionem homines sunt beati. Dum autem in præsenti quærimus: vtrum voluntas creata possit actualiter vel habitualiter simul appetere plures vltimos fines; non procedit dubium ex parte subiecti vel obiecti quod est vltimus finis, cum secundùm veritatem vnicum sit subiectum nempe Deus, cui competit ratio vltimi finis; sed procedit ex parte apprehensionis ipsius appetentis, qui potest sibi proponere verè, vel falsò plures vltimos fines, & consequenter illos appetere.

Prima opinio Suaris in præsenti disp. 3. sectione 2. Vasquis disp. 5. & aliorum asserit voluntatem creatam posse actualiter simul appetere plures vltimos fines adæquatos & totales, qui quidem non sint positiuè, sed tantùm negatiuè vltimi: Dicuntur autem plures vltimi fines negatiuè, quando plura appetuntur absque ordinatione ad vlteriorem finem; positiuè verò dicuntur plures vltimi fines, quando plura appetuntur per modum vltimi finis. Probatur hæc opinio authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles 2. Ethicor. cap. 4. docet esse de ratione cuiuslibet virtutis moralis, quòd tendat in proprium bonum propter ipsum; ac proinde nõ ordinando illud ad vlteriorem finem: vnde cum vno & eodem actu possit quis operari propter diuersas virtutes, poterit simul actualiter appetere plures vltimos fines negatiuè. D. Thomas autem infra qu. 12. art. 3. docet posse hominem plura simul intendere ad inuicem non ordinata: vnde cum intentio sit præcipuè vltimi finis, poterit homo ex D. Thoma simul actualiter appetere plures vltimos fines negatiuè. Deinde, Gentiles colebant plures Deos, & de facto adhuc aliqui colunt; & consequenter respiciunt quemlibet ipsorum tanquam vltimum finem, ratio quippe vltimi finis est inseparabilis à Deo, sicut & ratio primi principij: ergo respiciunt simul actu plures vltimos fines negatiuè. Denique non repugnat dari plures causas efficientes totales & non subordinatas respectu eiusdem effectus: ergo etiam ex paritate rationis non repugnat dari plures vltimos fines negatiuè, simul actu respectu eiusdem.

Secunda opinio Granado in præsenti tract. 1. disp. 3. num. 5. & Salas disp. 8. sect. 4. asserit quòd ex suppositione alicuius erroris potest voluntas creata simul actu appetere plures fines vltimos positiuè. Probatur: In appetitu vltimi finis positiuè talis potest admisceri aliquis error, vel quòd non debet esse bonum plenè satiatiuum appetitus; vel quòd tale bonum potest reperiri in pluribus: sed dato hoc casu erroris non apparet cur voluntas non possit appetere plura per modum vltimi finis, vt ex se patet, vnumquodque videlicet vt finem adæquatum; maximè disiunctiuè, quod exprimitur sequenti actu, si obtinuero hoc vel illud, quolibet ipsorum ero beata; vel isto, si Deum habuero hoc vel illo modo, ero beata: ergo ex suppositione alicuius erroris potest voluntas creata simul actu appetere plures fines vltimos positiuè. Deinde, De facto peccator simul actu appetit duos fines vltimos positiuè, nempe Deum per fidem sibi propositum vt vltimum finem, & bonum commutabile ad quod per rationem errantem conuertitur peccando tanquam ad vltimum finem: ergo ex suppositione alicuius erroris potest voluntas creata simul actu appetere plures fines vltimos positiuè.

Tertia opinio asserit, quòd voluntas creata potest simul habere duos aut plures fines vltimos positiuè; vnum quidem per appetitum actualem, alios autem per appetitum habitualem: & multò magis si dicatur quod habitualiter illos omnes haberet. Hanc opinionem sequuntur, qui dicunt de potentia absoluta posse eundem hominem esse simul in gratia & in peccato. Probatur: Supposito quòd aliquis sit simul in gratia & in peccato, per gratiam est conuersus in Deum vltimum finem supernaturalem, & per peccatum est conuersus ad bonum creaturæ tanquam ad vltimum finem saltem habitualiter: ergo voluntas creata potest simul habere plures fines vltimos positiuè, saltem habitualiter. Deinde, Tam iustus qui venialiter peccat, quam peccator qui benè moraliter operatur, habet duos fines vltimos, saltem vnum actu, & alium habitualiter: nam iustus qui venialiter peccat, habet Deum pro vltimo fine ex qua parte est iustus; & ex qua parte peccat venialiter, habet alium vltimum finem actu, ad quem tendit suo actu: similiter peccator qui benè moraliter operatur, ex qua parte est peccator, habet pro vltimo fine bonum creaturæ, cum vt sic sit auersus à Deo vltimo fine; & ex qua parte benè moraliter operatur, habet alium vltimum finem honestum actualiter, ad quem tendit illo actu moraliter bono: ergo voluntas creata potest simul habere duos aut plures fines vltimos positiuè, vnum quidem actualiter, alium verò habitualiter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas creata potest quidem habere successiuè plures vltimos fines positiuè, etiam totales & adæquatos. 2. sicut & simul actualiter plures inadæquatos & partiales: siue potest simul plura appetere actualiter per modum vnius vltimi finis. 3. non tamen potest simul actualiter appetere vel habere plures positiuè aut negatiuè vltimos fines adæquatos & totales, nec collectiuè, nec disiunctiuè. 4. nec etiam potest illos habere simul habitualiter: nec simul vnum actualiter, & alium habitualiter. Ita communiter docent discipuli D. Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, tanquam certa apud omnes. Tum quia iustus qui peccat mortaliter, se auertit à Deo vltimo fine & se conuertit ad bonum creaturæ tanquam ad vltimum

mum finem: & similiter peccator qui iustificatur, se auertit à bono creaturæ, quod peccando sibi constituerat vltimum finem, & se conuertit in Deum tanquam in vltimum finem: & ita in vtroque casu voluntas creata habet successiuè plures vltimos fines positiuè, totales etiam & adæquatos vt constat. Tum quia potuit contingere, quod aliquis Philosophus antiquus mutaret sententiam de vltimo fine hominis; ita quod successiuè constitueret in illo, & in alio obiecto: & consequenter eius voluntas potuit habere successiuè plures vltimos fines positiuè, etiam totales & adæquatos.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate S. Augustini & D. Thomæ. Augustinus lib. 19. de ciuitate Dei cap. 1. dicit quòd quidam vltimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & & in virtute. Cui dicto Augustini respondens D. Thomas hîc art. 5. ad 1. ait: quod omnia illa plura accipiebantur in ratione vnius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis vltimum finem ponebant: ergo S. Augustinus & D. Thomas sentiunt, quòd volũtas creata potest simul actualiter habere plures vltimos fines inadæquatos & partiales: siue melius potest simul plura appetere actualiter per modum vnius vltimi finis; quia reuera eo ipso quòd dicantur fines partiales, ordinantur ad totalem, sicut partes ad totum, vnde non sunt fines vltimi, sed ille totalis ad quem ordinantur. Deinde, Beatitudo definitur, quòd sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; cui proinde indifferens est, quòd sit vel aggregatio formalis plurium bonorum partialiũ, in quibus collectiuè sumptis sit omnis ratio boni; vel quòd sit aggregatio virtualis omnium bonorum in vno subiecto summo bono, quod proinde contineat vnitè in quodam gradu eminentissimo omnẽ rationem bonitatis dispersam in istis bonis inferioribus, & sub diuersa limitatione ab illis participatam: ergo cum vltimus finis voluntatis creatæ & beatitudo eius sint idem & verè conuertantur; sequitur quod voluntas creata potest simul habere & appetere actualiter plures vltimos fines inadæquatos & partiales: siue potest simul plura appetere actualiter per modum vnius vltimi finis.

Probatur tertia pars conclusionis expressâ authoritate D. Thomæ, qui hîc art. 5. illam probat triplici ratione efficacissima: ait autem: Impossibile est quòd voluntas vnius hominis simul se habeat ad diuersa, sicut ad vltimos fines: subintellige totales & adæquatos. Videantur tres eius rationes, non minus claræ, quam efficaces. Quarum tamen primam sic amplius expendimus ad maiorem omnium, quæ in tota hac materia dicuntur, euidentiam: Cum vnumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & complementum sui ipsius; ac proinde bonum quod ab aliquo appetitur vt vltimus finis, debet esse in se ita perfectum, aut saltem apprehendi ita perfectum ab ipso appetente; quod iudicetur ab illo, saltem iudicio practico, dum actu & in exercitio appetitur, esse bonum perfectè, plenè, & complete satiatiuum ipsius appetitus; cum in illo adepto debeat appetitus omninò quiescere, (sicut omnia alia perfectè quiescunt in suo vltimo fine, ad quem propterea mouentur & terminus motus est quies) quia in tali adeptione finis debet esse perfectè beatus, ac proinde esse in statu omnium bonorum aggregatione perfecto, & consequenter perfectè, plenè, & completè satiatiuo appetitus, cum nullum bonum supersit ipsi extra appetendum: sed hæc ratio boni perfectè satiatiui & completè beatificatiui appetitus seu voluntatis creatæ non potest esse, nec apprehendi esse in pluribus omninò distinctis, quasi sit adæquatè & totaliter in singulis, quomodo deberet esse, si illa plura essẽt plures vltimi fines adæquati & totales; & si posset apprehendi in actu signato & speculatiuè, non tamen practicè & in actu exercito; nam sicut dum apprehenditur duplex bonum, practicè iudicatur neutrum esse integrum & perfectum, vt pote cui desit perfectio alterius boni; sic eo ipso quod apprehenditur duplex bonum, practicè iudicatur neutrum esse perfectè satiatiuum appetitus, vt potè non integrè & perfectè bonum: vnde D. Thomas hîc art. 5. ad 2. ait: Quod etsi plura accipi possunt, quæ ad inuicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quòd sit aliquid de perfectione rei extra ipsum: ergo voluntas creata non potest simul actualiter appetere, vel habere plures positiuè aut negatiuè vltimos fines adæquatos & totales, nec collectiuè, nec disiunctiuè. Quod sic amplius declaratur: Experimur in nobis, quòd quicquid voluntas appetit, illud appetit virtute vltimi finis, positiuè talis, nempe motiuo beatitudinis, quam in omnibus quærit, & sic ad illam omnia alia ordinat tanquam media, hoc enim exigit dignitas & meritum ipsius vltimi finis & beatitudinis; & propterea dicitur vltimus simpliciter & non tantùm in aliquo ordine; quia omnia simpliciter, & non tantùm omnia alicuius ordinis, ad ipsum ordinantur, non tantùm ex parte sua, sed etiam ex parte appetentis debitè iudicantis iudicio practico de vltimo fine, alias appetẽs non diligeret vltimum finem formaliter vt talem: ergo cum aliunde non possint practicè & in actu exercito plura iudicari esse vltimos fines adæquatos & totales, vt ostensum est; inde est quòd voluntas creata non potest simul actualiter appetere vel habere plures positiuè aut negatiuè vltimos fines adæquatos & totales, nec collectiuè, nec disiunctiuè: sed debet necessariò habere vnicum finem positiuè vltimum, ad quem omnia alia ordinet, si ipsum formaliter diligat vt vltimum finem; ac proinde non dantur plures fines negatiuè vltimi in

in eo sensu in quo eos admittunt aduersarij, nam ex ipsis finis negatiuè vltimus est talis conditionis, quòd ab appetente non ordinatur ad vlteriores, sed alia omnia alicuius ordinis ad ipsum ordinantur. Dictum est in hac probatione, quòd ratio boni perfectè satiatiui & completè beatificatiui appetitus seu voluntatis creatæ, non potest esse nec apprehendi esse in pluribus omninò distinctis, nam plura omninò distincta important mutuam distinctionem, tum in essentia, tum in existentia; ac proinde important distinctas realiter bonitates, quarum nulla includit aliam; nec consequenter est summa bonitas, cum desit illi aliqua ratio bonitatis; vnde non est perfectè satiatiua appetitus, cum extra ipsam restet appetitui alia bonitas appetenda: ex quo sequitur quòd si illa plura omninò distincta appetantur, tanquam vltimi fines, appetuntur vt vltimi fines inadæquati & partiales, vt scilicet quodlibet ipsorum ratione bonitatis propriæ ab aliis distinctæ, concurrit ad constituendum vnum finem vltimum totalem & adæquatum. Cuius contrarium reperitur in diuinis Personis, solis enim ipsis tam collectiuè, quam disiunctiuè sumptis competit ratio vltimi finis adæquati & totalis, cum eadem numero sit bonitas omnium triũ & singularum, quæ bonitas est formaliter constitutiua vltimi finis, vtpote diuina & summa; quamuis materialiter omnes tres concurrant ad constituendum vltimum finem in particulari creaturæ intellectualis, quia bonitas illa summa constitutiua formaliter vltimi finis, exigit connaturaliter & omnimoda necessitate esse indiuisè & realiter eadem in tribus diuinis Personis, sicut & eadem diuina essentia & diuina existentia; propter quod diuinæ Personæ non sunt plura omninò distincta, sed tantùm plura relatiuè & quantum ad relatiua præcisè distincta.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thomæ: Tum hîc art. 5. Tum q. 13. de malo art. 2. vbi probans quolibet peccato mortali deperdi habitum charitatis, sic ait adducendo rationem: Quia non est possibile vnius hominis esse multos fines vltimos: hoc autem dictum D. Thomæ procedit vniuersaliter, non solùm quantum ad appetitum actualem simultaneum illorum, sed etiam quantum ad appetitum habitualem, vel etiam actualem vnius, & habitualem alterius, vt constat ex ipso textu, nam per actum peccati mortalis homo vel Angelus peccans conuertitur actu ad bonum commutabile creaturæ, & transacto tali actu remanet conuersus ad idem bonum habitualiter: Et tamen D. Thomas docet quolibet peccato mortali deperdi habitum charitatis, quo homo vel Angelus est tantùm habitualiter conuersus ad Deum bonum incommutabile. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc art. 5. in argumento, sed contra, quam sic breuiter proponit: Illud in quo quiescit aliquis sicut in vltimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; vnde de gulosis dicitur Philip. 3. Quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt vltimum finem in deliciis ventris: sed sicut dicitur Matthæi 7. Nemo potest duobus Dominis seruire, ad inuicem scilicet non ordinatis: ergo impossibile est esse plures vltimos fines vnius hominis ad inuicem non ordinatos. Quæ ratio D. Thomæ sic magis declaratur: Illud quod habet rationem vltimi finis adæquati & totalis, respectu voluntatis creatæ, quo adepto debet perfectè quiescere & satiari eiusdem voluntatis appetitus, debet omninò dominari tali appetitui, totaliter ipsum sibi subordinando, & attrahendo omnimodè ad sui affectum; cum enim vltimus finis adæquatus & totalis sit summum bonum ac perfectè beatificatiuum ipsius appetentis, & proponatur voluntati vt tale, summè illam mouet, ac proinde totaliter allicit eam ad se, cum de ratione boni sit allicere appetitum iuxta sui meritum & dignitatem magis aut minus; vnde vltimo fini debet appetitus esse summè subiectus, ac totaliter subordinatus: quod colligimus à posteriori, quia vt ait D. Thomas & continuò experimur, totius vitæ regulas ex vltimo fine accipimus, ita vt quicquid appetimus, ex motiuo & virtute ipsius illud appetamus, & ad ipsum ordinemus: ergo voluntas creata non potest plures vltimos fines adæquatos & totales habere simul habitualiter: nec simul vnum actualiter, & alium habitualiter; si enim vnicus vltimus finis omninò sibi subiicit appetitum, non remanet ipsi capacitas vt alteri vltimo fini similiter subiiciatur. Quod sic amplius declaratur: Ex affectu vltimi finis adæquati & totalis procedunt & regulantur omnes alij affectus, quasi ipsi omninò subiecti & subordinati: vnde cum ex vna parte vnus tantùm affectus possit tantùm terminari ad vnum vltimum finem adæquatum & totalem, si enim vnus & idem affectus terminaretur ad plura, ad illa terminaretur per modum vnius, & ad vnumquodque inadæquatè cum aliqua subordinatione ad alia: ex alia verò parte sit impossibile quòd dentur plures affectus talis naturæ, quòd vnicuique subordinentur omnes alij, vt constat ex ipsis terminis, nisi sit mutua subordinatio (quæ tamen repugnat affectui vltimi finis adæquati & totalis, qui nulli alteri subordinatur, sicut nec vnus vltimus finis adæquatus & totalis subordinatur alteri) manifestè sequitur quòd voluntas creata non potest plures vltimos fines adæquatos habere simul habitualiter: nec simul vnum actualiter, & alium habitualiter. Quamuis enim per se primò affectus actuales ad plures vltimos fines adæquatos & totales, importent & exprimant talem oppositionem: illam tamen refundunt ad affectus habituales: Tum quia affectus actuales sunt causæ habitualium, & ita refundunt ad ipsis proprias repugnantiæ & oppositionis mutuæ conditiones;

nes; vnde communiter conceditur quòd tandiu manet habitualis affectus ad aliquem finem, donec per actum oppositum retractetur: Tum quia hoc colligitur à posteriori, nam ille qui dicitur esse habitualiter conuersus ad aliquem finem, debet esse in præparatione animi vt se actualiter ad illum conuertat, cum opus fuerit: vnde manifestè sequitur, quòd affectus ad vltimum finem adæquatum & totalem ita sibi subiicit omnes alios affectus tam actuales, quam habituales, vt omnes ab illo regulentur, & ad illum ordinentur vt dictum est. Denique, Si voluntas creata posset plures vltimos fines adæquatos & totales simul habere habitualiter: vel simul vnum actualiter, & alium habitualiter; sequeretur quòd simul posset esse conuersa ad Deum bonum incommutabile, & ad bonum commutabile creaturæ: quod sic ostenditur; nam potest simul habere habitum charitatis, quo habitualiter est conuersa ad Deum vt vltimum finem; & alios habitus prauos actibus peccaminosis acquisitos, & inclinantes ad peccata mortalia, quibus proinde est habitualiter conuersa ad bonum commutabile creaturæ: sed communiter negatur quòd voluntas creata possit simul esse conuersa ad Deum bonum incommutabile, & ad bonum commutabile creaturæ tanquam ad vltimus fines; alioquin posset quis simul esse iustus, & iniustus siue peccator: ergo absolutè voluntas creata non potest simul habere habitualiter plures vltimos fines adæquatos & totales; Et hoc ex eadem radice iam explicata, nam ideo habitus praui remanentes in iustis non conuertunt eos ad bonum commutabile creaturæ, quia subordinantur habitui charitatis non quidem vt imperantis eorum actus, sed potius vt refrænantis & prohibentis eos; ex eo quòd conuersio per Charitatem ad Deum vltimum finem subiicit sibi omnes alios affectus; vnde quamuis illi habitus vitiosi non mutentur physicè quoad eorum substantiam, mutantur tamen moraliter, in quantum per conuersionem ad Deum per charitatem, sunt retractati, ac proinde in via corruptionis, & tantùm remotè ac quasi speculatiuè inclinant ad peccata; imò indirectè modo explicato subiiciuntur affectui in Deum vltimum finem, & ipsi Deo: Et idem dicendum de aliis affectibus tam habitualibus, quam actualibus voluntatis creatæ, quod subiiciuntur eius affectui ad vltimum finem: quamuis autem affectus habituales magis & directius videantur inter se contrariari, quam cum actualibus; tamen in rei veritate quoad præsentem materiam magis opponuntur habituales affectus cum actualibus, quam inter se, quia cum actualibus opponuntur oppositione virtualiter contradictoria, in quantum affectus vnus ad vltimum finem totaliter subiicit sibi alios affectus, si autem compateretur alios affectus in distinctos fines vltimos adæquatos, non illos sibi subiiceret, vt ostensum est; & hæc oppositio virtualiter contradictoria inter actualem & habitualem affectum in distinctos fines vltimos magis exprimitur, quàm inter duos affectus habituales in distinctos fines vltimos.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet quælibet virtus moralis tendat in proprium bonum propter ipsum non tamen propter ipsum vt vltimum finem: vnde voluntas creata per actus virtutum moralium non tendit in plures vltimos fines: Et sic intelligenda est authoritas Philosophi. Authoritas autem D. Thomæ ab ipsomet explicatur ibidem ad 2. dicit enim: Ea quæ sunt plura secundùm rem, possunt accipi vt vnus terminus intentionis prout sunt vnum secundùm rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquod vnum: sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub vno communi continentur, quod potest esse intentum: puta acquisitiò vini & vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi: vnde nihil prohibet, quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat. Ad aliud dicendum, quòd sicut Gentiles idololatræ non constituunt adæquatè totam Deitatem in quolibet idolo, sed eam inter illa diuidunt: sic nec in quolibet constituunt adæquatè rationem primi principij, & vltimi finis omnium, sed eam inter illa diuidunt: vnde non respiciunt illa vt plures vltimos fines adæquatos & totales. Ad aliud dicendum, quòd admisso pro nunc antecedenti (quod tamen esse falsum ostensum est in Physicis) negatur consequentia: quia paritas esset statuenda inter primas causas efficientes & vltimos fines: certum autem est quod est impossibile esse plures primas causas.

Ad secundum dicendum, quòd licet admittatur, quòd speculatiuè & in actu signato possit dari talis error: practicè tamen & in actu exercito non potest dari: quicquid enim appetitur per modum vltimi finis, debet appeti vt bonum plenè satiatiuum appetitus, & consequenter vt non existens in pluribus. Ad illud quod subditur, dicendum quòd etiam disiunctiuè non possunt apprehendi plura vt vltimi fines adæquati, nec consequenter potest in quolibet ipsorum adepto constitui completa beatitudo, quæ consequitur adeptionem vltimi finis simpliciter & adæquatè: Et ita patet ad primum actum; in secundo autem attenditur tantùm de formali possessio Dei, per quemcumque actum habeatur. Ad aliud dicendum, quòd licèt peccator speculatiuè cognoscat per fidem Deum vt vltimum finem: practicè tamen iudicat hîc & nunc, saltem ex parte modi tendendi, appetendum esse bonum commutabile creaturæ tanquam vltimum finem.

Ad tertium dicendum, quòd implicat contradictionem, quòd aliquis sit simul in gratia & in peccato mortali: hæc enim se mutuò naturaliter

 liter

liter & necessariò excludunt, quasi habitus & priuatio, ab eodem subiecto. Vnde est impossibile quòd Deus infundat gratiam sanctificantem peccatori, absque eo quòd per aliquem actum saltem inperfectum, retractet suam conuersionem ad bonum commutabile creaturæ, tanquam ad vltimum finem. Ad aliud dicendum, quòd nec iustus qui venialiter peccat, nec peccator qui benè moraliter operatur, habet vllo modo duos vltimos fines. Iustus enim habet pro vltimo fine sui & omnium suorum ipsum Deum, ad quem etiam peccata venialia iusti remotè & virtualiter ordinantur. Peccator autem habet pro vltimo fine bonum proprium vt tale: vnde quicquid vult & operatur, etiam moraliter bonum, ad illud virtualiter ordinat, vt explicabitur dubio sequenti.

DVBIVM IV.

Vtrum peccans mortaliter habeat creaturam pro vltimo fine.

SVpponendum, tanquam certum & vt commune axioma, quod qui peccat, auertit se à Deo bono incommutabili, & conuertit se ad bonum commutabile creaturæ: hoc expresè docet D. Thomas 3. p. q. 86. art. 1. dicens: Culpa mortalis vtrumque habet, & auersionem à Deo, & conuersionem ad bonum creatum. Et q. 28. de veritate art. 1. dicens: Quicunque in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad affectum suum, præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturã quam Creatorem: finis enim est quod maximè diligitur. Et hoc sæpe exprimitur in sacra Scriptura; dicitur enim Deuteronomij 32. Dereliquit Deum factorem suum, & recessit à Deo salutari suo. Isaiæ 1. Væ genti peccatrici, dereliquerunt Dominum, abalienati sunt retrorsum. Et Ieremiæ 2. Me derelinquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas. Ex quibus omnibus constat, quòd peccans mortaliter, tollit quantum ad affectum saltem virtualem & implicitum, à Deo rationem vltimi finis, & illam constituit in aliqua creatura, vt amplius constabit ex dicendis in hoc dubio; vbi etiam determinabitur, an simpliciter peccator constituat in bono creato vltimum finem, & quodnam sit illud bonum creatum, an scilicet obiectum circa quod peccat, an aliquod aliud: Non autem inquirimus hîc de vltimo fine in communi; quia sic certum est quemlibet operantem, tam iustum, quam peccatorem habere pro vltimo fine suæ operationis beatitudinem in communi obiectiuam & formalem per modum vnius finis integri *cuius gratia*, & seipsum vt vltimum finem *cui*: sed inquirimus de vltimo fine in particulari, qui respectu iusti est Deus vt bonus bonitate diuina.

Prima opinio Suaris in præsenti disp. 5. n. 11. Vasquis disp. 5. cap. 1. & aliorum asserit, quòd peccator constituit vltimum finem in illa creatura, cui inordinatè adhæret peccando mortaliter: aut saltem in bono inordinato contrario ipsi Deo provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso. Probatur authoritate S. Augustini & D. Thomæ: Augustinus lib. 83. quæstionum q. 30. sic ait: Omnis itaque humana peruersio est, fruendis vti velle, atque vtendis frui. Et lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 28. ait: Amor sui vsque ad contemptum Dei ædificat ciuitatem Babylonis. D. Thomas infra q. 77. art. 4. ait: Inordinatus amor sui est causa omnis peccati: Quæ omnia indicant, creaturam illam, in qua peccator constituit rationem vltimi finis, esse bonum inordinatium vt sic, quod Sancti Patres vocant bonum commutabile.

Secundò, Peccator constituit vltimum finem in illa creatura, ad quam peccando mortaliter se conuertit; nam ex vi talis cõuersionis, se auertit à Deo vltimo fine, & ita quantum ad eius affectum attinet, transfert à Deo rationem vltimi finis ad creaturam: sed peccator peccando mortaliter se conuertit ad creaturam cui inordinatè inhæret, aut saltem ad bonum inordinatum contrarium Deo, provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso, propter ipsum enim Deum omninò derelinquit: ergo peccator constituit vltimum finem in illa creatura, cui inordinatè adhæret peccando, aut saltem in bono inordinato contrario ipsi Deo, provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso.

Tertiò, Vltimus finis peccatoris debet esse oppositus vltimo fini hominis iusti, vt patet; ac proinde debet consistere in aliquo bono creato, ita conueniente peccatori vt sic, quod sit disconueniens iusto, imò debet esse i[illegible]feribile ad vltimum finem iusti, & etiam naturæ p[illegible]æ non deordinatæ: sed talis vltimus finis non potest esse aliud, quam creatura illa, cui peccator inordinatè adhæret peccando, aut saltem bonum inordinatum contrarium ipsi Deo, provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso; Tum quia eo ipso quod voluntas se auertit ab illo per pœnitentiam, simul se conuertit ad debitum finem vltimum, & eo ipso quod se conuertit ad illud, simul se auertit à debito fine vltimo; Tum quia si esset aliquid aliud, maximè bonum proprium ipsius peccatoris, quod tamen non potest esse, cum bonum proprium non sit disconueniens iusto, sed sit referibile ad vltimum finem iusti, & possit esse finis naturæ puræ non deordinatæ: ergo vltimus finis peccatoris est creatura illa, cui inordinatè adhæret peccando, aut saltem bonum inordinatum contrarium ipsi Deo, provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd peccans mortaliter, quantum ad affectum tollit à Deo rationem

tionem vltimi finis, & illam constituit in creatura 2. vnde vltimus finis, *cui* hominis existentis in peccato mortali est ipsemet peccator secundùm se & in sua natura consideratus, connotando priuationem gratiæ 3. vltimus vero finis, *cuius gratia* formalis in abstracto est bonum proprium ipsius peccatoris sub hac ratione boni proprij: in concreto verò est ipsemet peccator vt affectus vel afficiendus tali bono, connotando eandem priuationem gratię & charitatis, seu priuationem debitæ subordinationis ad vltimum finem supernaturalem 4. non autem est bonũ inordinatum contrarium Deo, provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso 5. sed vltimus finis materialis adæquatus simpliciter & absolutè est aggregatum ex omnibus bonis tam honestis, quam delectabilibus, quæ inordinatè peccator appetit sibi in ordine ad proprium bonum: quælibet verò bona particularia sic inordinatè appetita sunt tantùm vltimus finis adæquatus secundùm quid & simpliciter inadæquatus. Ita communiter discipuli D. Thomæ quantum ad rei veritatem, licet quantum ad modum loquendi sit aliqua differentia inter illos.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd Deus Optimus Maximus est vltimus finis omnium rerum, sicut est primum earum principium: sed est speciali modo vltimus finis creaturæ intellectualis, cum possit per eam immediatè in seipso attingi per visionem beatificam, item per dilectionem & fruitionem completam: vnde Deus eleuando prædictam creaturam intellectualem ad hunc finem excedentem eius naturam seu supernaturalem, voluit & præcepit tali creaturæ, vt se & sua omnia voluntariè ordinaret ad hunc finem: Quãdo ergo talis creatura peccando mortaliter, cõmittit actum ordinabilem ad finem illum, vel omittit actum imperatum in ordine ad illum; tunc quantum ad propriũ affectum, saltem virtualem & interpretatiuum, tollit à Deo rationem vltimi finis, & illum constituit in creatura: nam ex vna parte de ratione vltimi finis simpliciter talis, qualis debet esse Deus, est quòd omnia ad ipsum ordinentur, & ipse ad nullum aliud, vt constat ex supra dictis: ex alia verò parte Deus non potest esse finis vltimus partialis, creaturæ sociatus, maxima quippe ei fit iniuria, si creatura ei adæquetur; vnde cum ex affectu peccatoris aliquod ponatur in genere morali inordinatum à Deo vt vltimo fine simpliciter ordinis moralis; sequitur quòd sit ordinatum ad creaturam tanquam ad vltimum finem ex eodem affectu peccatoris, quicquid enim fit, fit propter aliquem finem vltimum, vt dicetur infra: Et consequenter peccans mortaliter, quantum ad affectum tollit à Deo rationem vltimi finis, vt illam constituat in creatura.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ. Aristoteles lib. 9. Ethicor. cap. 4. dicit, quòd vnusquisque sibi ipsi vult bona: & cap. 8. hoc applicans ad peccatores, dicit: Prauus quidem sui gratia cuncta agit, & tantò magis, quantò prauior est: incusant igitur ipsum, quia nihil nisi sibi agit. D. Thomas in 2. d. 42. q. 2. art. 1. ait: Finis vltimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit. & quæst. 8. de Malo art. 1. ad 19. ait: Amare est velle bonum alicui: in hoc ergo quòd homo appetit sibi quæcumque bona, videtur amare seipsum; & ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum, vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices & capita vitiorũ includunt inordinatum sui amorem. Deinde probatur ratione: Ille est vltimus finis *cui* hominis existentis in peccato mortali, cui vltimatè vult, quæcumque bona vult, vt constat ex ipsis terminis; nam tali vult illa bona absque ordine ipsius ac bonorum ipsi volitorum ad vlteriorem finem: sed existens in peccato mortali vult vltimatè sibi quæcumque bona vult, non enim in appetitu alicuius boni ordinat se & illa bona ad vlteriorem finem, cum supponatur priuatus gratia & Charitate, quibus tantùm potest ordinari ad vlteriorem debitum finem, & consideratur præcisè secundùm se & in sua natura, quæ propria virtute solùm tendit ad bonum sibi commodum & congruum: ergo vltimus finis *cui* hominis existentis in peccato mortali est ipsemet peccator secundùm se & in sua natura consideratus, connotando priuationem gratiæ. Circa dicta sciendum est ex Aristotele 9. Ethic. cap. 5. & D. Thoma ibidem lect. 5. quod hoc est ita naturale homini velle sibi tanquam vltimo fini *cui*, quæcumque bona vult: vt etiam hoc sit verum in amore amicitiæ, quæ vult bonum amico propter ipsum amicum; nam amat ipsum amicum vt aliquid proprium & sibi coniunctum, & ita vltimatè ad se tanquam ad finem *cui* ordinat & amicum, & bonum ipsi volitum: vnde amor amicitiæ & amor concupiscentiæ naturalis non differunt ex parte finis *cui* vltimi, qui semper in vtroque amore est ipse amans: sed differunt ex parte finis proximi *cui*; amans enim amore concupiscentiæ vult sibi immediatè bonum, amans verò amore amicitiæ vult immediatè bonum amico propter ipsum amicum, quamuis vltimatè ad se ordinet, & amicum, & bonum ipsi volitum. Sola Charitas ordinat vltimatè omnia ad Deum secundùm quòd est in seipso: cum enim sit optimus & rectus ordo Charitatis, quæ attingit Deum iuxta proprium meritum & dignitatem; & aliunde Deus non sit ordinabilis debito ordine ad creaturam, sed potius è contra creatura sit ordinabilis ad Deum; inde est quòd iustus ita appetit sibi Deum vt summum bonum vt non appetat sibi tanquam vltimo fini *cui*, cum se & omnia sua vltimatè ordinet ad Deum tanquam ad vltimum finem *cuius gratia*: vnde etiam spes Theologica secundùm se præcisè considerata

rata importat tantùm amorem concupiscentiæ; & separata à Charitate ac informis, quamuis habeat ipsum Deum vt finem *cuius gratia* proximum, propterea est virtus Theologica: tamen habet pro fine vltimo *cui* ipsum sperantem, vnde est valde imperfecta, quamuis non peccaminosa; ad hoc enim quòd aliquod opus sit peccatum, debet ordinari vel formaliter, vel saltem virtualiter ad creaturam, non solùm vt ad vltimũ finem *cui*, sed etiam vt ad vltimum finem *cuius gratia*; quæ ordinatio non semper reperitur in peccatore operante, propterea communiter negatur, maximè in schola D. Thomæ, quòd omnia opera peccatorum, aut etiam Gentilium sint peccata.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Philosophi libr. 8. Ethicorum cap. 2. vbi dicit: quòd simpliciter quidem amicabile bonum; vnicuique autem, id quod est vnicuique bonum. & cap. 5. ait: Expetibile esse constat, quod est absolutè bonum; vnicuique verò, quod ipsi est tale, id est proprium. & lib. 9. c. 4. ait: Amicabilia ad alios, ex his quæ sunt ad seipsum, profecta esse videntur. Deinde probatur ratione ex dictis Philosophi deducta: Ille est vltimus finis *cuius gratia* formalis in abstracto, respectu alicuius, qui ab illo propter se appetitur absque ordine ad vlteriorem finem, cætera verò omnia appetuntur propter ipsum; sicut enim finis proximus & particularis appetitur propter se, & alia propter ipsum, cum ordine tamen ad finem vltimum & vniuersalem, quasi partis ad totum, & quasi participationis ad participabile; sic finis vltimus & vniuersalis respectu alicuius, debet ita vltimatè propter se appeti, & alia propter ipsum, quod hoc fiat absque ordine ad vlteriorem finẽ: sed bonum proprium ipsius peccatoris sub hac ratione boni proprij, ab illo propter se appetitur absque ordine ad vlteriorem finem, cætera verò omnia appetũtur propter ipsum: naturalis quippe adest vnicuique inclinatio ad suam conseruationem & perfectionem, vt in omnibus experimur, iuxta tamen diuersitatem naturæ; hæc inclinatio vel est appetitus innatus in carentibus cognitione, vel est appetitus elicitus in habentibus cognitionem: & fundatur ac radicatur in ipsa natura: vnde semper tendit ad bonum proprium ipsius naturæ appetentis, vel conseruandum si habet, vel acquirendum si non habet, cum ex hac conseruatione vel acquisitione dependeat conseruatio & perfectio naturæ; sed hæc tendentia aliquando est formalis, aliquando virtualis, & aliquando tantùm habitualis; & consequẽter omnes actus cuiuscumque naturæ tendunt aliquo ex prædictis modis ad bonum sibi proprium sub ratione proprij, tanquam ad vltimum finem; siue tales actus sint naturales, siue supernaturales, cum bonum naturæ intellectualis se extendat ad omnia bona quibus potest perfici, ac proinde tam ordinis naturalis quam supernaturalis, tam vera quam apparentia: nisi superueniat inclinatio Charitatis, quæ non quærit quæ sua sunt, sed ordinat appetitum naturalem, vt non tendat ad bonum proprium naturæ appetentis tanquam ad vltimum finem, sed tendat ad bonum diuinum vt sic, seu in Deum vt in se bonum tanquã ad vltimum finem, vel formaliter, vel virtualiter, vel saltẽ habitualiter; & hoc ideò quia Charitas creata est inclinatio diuinæ naturæ participatæ per gratiam, quæ proinde habet ab intrinseco quòd tendat ad bonum diuinum vt tale, quod est sibi proprium: ergo cum in peccatore nõ sit inclinatio Charitatis debitè ordinantis appetitum naturalem, vltimus eius finis *cuius gratia* formalis in abstracto, est bonum proprium ipsius peccatoris sub hac ratione boni proprij: in concreto verò est ipsemet peccator vt affectus vel afficiendus tali bono connotando priuationem gratiæ & Charitatis, seu priuationem debitæ subordinationis ad vltimum finem supernaturalem. Sciendum tamen est, quòd peccator non peccat quolibet actu appetitus ordinati ad proprium bonum tanquam ad vltimum finem, nisi talis ordinatio sit formalis aut virtualis; non enim sufficit ad peccatum & demeritum ordinatio habitualis; sicut nec ad meritum sufficit ordinatio habitualis ad bonum diuinum sub ratione diuini, seu vt est formaliter bonum Dei, per charitatem, sed requiritur ordinatio formalis aut virtualis ad ipsum tanquam ad vltimum finem, cum contrariorum sit eadem ratio; alioquin omnes actus existentis in peccato mortali & infidelis essent peccata, cuius tamen contrarium docet D. Thomas, & est communiter receptum.

Probatur quarta pars conclusionis: Vltimus finis *cuius gratia* formalis, simpliciter & absolutè adæquatus, est ille qui vltimatè propter se appetitur, & omnia alia vltimatè appetuntur propter ipsum; ita vt nihil appetatur nisi cum subordinatione vel formali, vel virtuali, vel saltem habituali ad ipsum, vt constat ex ipsis terminis; Sed non quicquid appetitur à peccatore, appetitur propter bonum inordinatum contrarium Deo, prout abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso, vt sic formaliter; Tum quia vt dictum est inclinatio naturalis cuiusq; tendit ad bonum proprium vt formaliter tale, quod sub se comprehendit tam bonum ordinatum quam inordinatum, tam bonum verum quam apparens, tam bonum ordinis naturalis quam supernaturalis & diuini etiam substantialiter, cum his omnibus bonis sit perfectibilis natura intellectualis; Tum quia voluntas existentis in peccato mortali non semper tendit suis actibus ad bonum inordinatum vt sic formaliter, aut virtualiter, imò nec habitualiter, cum talis voluntas sic possit esse disposita habitualiter propter actum præcedentem, quod nolit amplius tendere ad obiectum inordinatum vt sic; Tum quia de facto tendit ad bona ordinata,

ordinata, vt dum facit eleemosinam & similia opera moraliter bona, hæc enim sunt referibilia ex sua natura ad debitum vltimum finem: ergo vltimus finis *cuius gratia* formalis in abstracto hominis existentis in peccato mortali non est bonum inordinatum contrarium Deo vt sic, prout abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso.

Probatur quinta pars conclusionis: Vltimus finis materialis adæquatus alicuius appetitus debet esse talis conditionis, vt adæquet tam ipsum, appetitum, quam formalem rationem finis eiusdem appetitus, vt constat ex ipsis terminis; nam obiectum adæquatum materiale cuiuscunque potentię sic ei commensuratur, quod vltra ipsum potentia non possit materialiter versari, & quod adæquatè comprehendat rationem formalem obiecti talis potentiæ vltimus autem finis inadæquatus alicuius appetitus est ille, cui appetitus adhæret quidem vltimo fini materialiter, saltem ex parte modi tendendi; inadæquatè tamen, vel quia non ei proponitur vt bonum adæquatè satiatiuum ipsius, vel quia non ei immobiliter & semper adhæret, qualiter debet adhærere vltimo fini adæquato etiam materiali: sed appetitus peccatoris adæquatè versatur materialiter circa aggregatum ex omnibus bonis, tam honestis, quam delectabilibus, quæ inordinatè peccator appetit sibi in ordine ad proprium bonum; versatur verò materialiter inadæquatè circa quælibet bona particularia sic inordinatè appetita, tanquam circa vltimum finem; per hoc enim quòd hîc & nunc tendit ad aliquod ex his bonis, absque ordine ad debitum vltimum finem, hîc & nunc tendit ad illud vt ad vltimum finem ex parte modi tendendi, quia non ordinat illud ad vlteriorem finem, sed quantum ad affectum illud vltimatè appetit propter bonitatem illius; non tamen tendit ad illud vt ad vltimum finem materialem adæquatum, quia non proponitur vt bonum adæquatè satiatiuum ipsius, nec immobiliter & semper ei adhæret, sed successiuè modo appetit vnum, modo aliud: ergo vltimus finis materialis adæquatus simpliciter & absolutè peccatoris est aggregatum ex omnibus bonis, tam honestis, quam delectabilibus, quæ inordinatè peccator appetit sibi in ordine ad proprium bonum: quælibet verò bona particularia sic inordinatè appetita sunt tantùm vltimus finis simpliciter inadæquatus, & tantùm adæquatus secundum quid. Vnde D.Thomas hîc art.5.ad 1.dicit: Quod illa omnia, quæ appetit peccator, accipiuntur ab illo in ratione vnius boni perfecti ex his constituti.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes illæ authoritates solùm important, quòd peccator peccando constituit vltimum suum finem in creatura, per hoc quòd inordinatè illam appetit & amat; videlicet secluso ordine ad debitum vltimum finem, vt dictum est in prima parte conclusionis; non autem important, quòd peccator peccando appetit bona particularia sub ratione boni ordinati vt sic, vel quòd sigillatim illa appetat vt vltimum finem materialem adæquatum, vt intendunt aduersarij.

Ad secundum dicendum, quòd peccator peccando mortaliter, se conuertit formaliter ad proprium bonum sub ratione talis, illud enim appetit in omni bono particulari quod appetit, & tantùm materialiter se conuertit ad bona particularia creata, quibus inordinatè adhæret, & adhuc inadæquatè si sumantur sigillatim, adæquatè verò materialiter; si collectiuè sumantur, & vt important bonum inordinatum contrarium Deo, prout abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso: vnde vltimus finis formalis ipsius peccatoris est bonum proprium vt tale; vltimus verò finis materialis adæquatus est aggregatum illud ex omnibus bonis inordinatè appetitis, inadæquatus autem est quodlibet bonum inordinatè appetitum sigillatim sumptum.

Ad tertium dicendum, quòd verum est vltimum finem peccatoris esse oppositum vltimo fini hominis iusti, & ita consistit in aliquo bono creato ita conueniente peccatori vt sic, quod sit disconueniens homini iusto, & irreferibile ad vltimum finem hominis iusti, & etiam puræ naturæ non deordinatæ: Sed falsum est quòd illud bonum formaliter consideratum sit creatura illa, cui peccator inordinatè adhæret peccando, aut quòd sit bonum inordinatum contrarium ipsi Deo, provt abstrahit ab hoc vel illo obiecto peccaminoso: sed est bonum proprium ipsius peccatoris sub hac ratione boni proprij, connotando priuationem gratiæ & charitatis, seu priuationem subordinationis ad debitum vltimum finem; hoc enim bonum opponitur ratione directi quod importat vltimo fini hominis iusti, qui est bonum diuinum in seipso consideratum seu vt est bonum Dei; ratione verò connotati opponitur vltimo fini naturæ puræ non deordinatæ, qui est quidem bonum proprium ipsius, sed absque connotatione priuationis gratiæ & charitatis, seu priuationis subordinationis ad debitum vltimum finem; quia pura natura vt sic, cum non intelligatur eleuata ad ordinem gratiæ, nec ordinata ad finem supernaturalem, non importat talem priuationem gratiæ, & subordinationis ad illum finem, sed solùm dicit negationem vtriusque; Priuatio quippe est carentia formæ in subiecto apto, Negatio autem est carentia formæ in quocunque subiecto non apto: Aliunde verò bonum proprium peccatoris est illud, quod peccator appetit formaliter in omni obiecto inordinatè appetito; provt habet prædictam connotationem priuationis gratiæ, & subordinationis ad debitum vltimum finem. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd eo ipso quod voluntas peccatoris se auertit à bono proprio cum dicta connotatione considerato per

pœnitentiam, se conuertit ad debitum vltimum finem, nempe bonum diuinum, & eo ipso quòd se conuertit ad bonum proprium cum dicta connotatione consideratum, se auertit à debito fine scilicet bono diuino. Ad secundam probationem dicendum, quòd licet bonum proprium præcisè consideratum non sit disconueniens iusto, sed sit referibile ad vltimum finem iusti, & possit esse finis naturæ puræ non deordinatæ; non tamen hæc habet, si consideretur vt connotat priuationem gratiæ & subordinationis ad debitum vltimum finem, vt dictum est.

DVBIVM V.

Vtrum iustus peccans venialiter habeat creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo.

SVpponendum est, quòd peccatum definitur ab Augustino, quòd sit dictum, factum, aut concupitum contra, vel præter legem Dei. Peccatum diuiditur in mortale & veniale: Peccatum mortale denominatur à morte spirituali, quam causat in iusto, priuando ipsum gratia quæ est vita spiritualis & supernaturalis: Peccatum autem veniale dicitur à venia; vnde per diuersum ordinem peccati ad veniam, diuersimodè peccatum dicitur veniale; vnde Primò omnia peccata, pro quibus habuimus veniam, possunt dici venialia; Secundò illa peccata dicuntur venialia, quæ merentur veniam, eo quod sint commissa vel ex inaduertentia, vel ex infirmitate; Tertiò illa peccata dicuntur propriè venialia, quæ non tollunt ordinem ad vltimum finem: Si loquamur de peccato veniali in prima & secunda acceptione, non differt genere à mortali, cum quodlibet peccatum mortale possit esse veniale: si verò loquamur de peccato veniali in tertia acceptione, differt genere in esse moris à mortali; quamuis ob dispositionem subiecti peccatum veniale possit esse in illo mortale quia ordinat ad mortale. In præsenti dubio sumimus peccatum veniale in tertia & propria acceptione: Quãuis autem peccatum mortale & veniale, vt istis nominibus exprimuntur, inter se non opponantur, siquidem mors & venia nullam dicunt oppositionem; quia tamen per peccatum mortale intelligimus illud, quòd est contra finem, & ideo irreparabile quantum est in se; & per veniale intelligimus illud, quod potest reparari, cum sit tantùm contra media; inde est quod peccatum mortale & peccatum veniale opponuntur. Certum est autem dari peccata venialia propriè sumpta, quæ sunt compossibilia cum gratia & charitate: Quod dentur peccata venialia, constat ex his locis sacræ Scripturæ: Septies in die cadit iustus. S. Iacobus ait: In multis offendimus omnes. S. Ioannes dicit, quòd qui dicit peccatum se non habere, ipse se seducit: constat autem, quod hæc loca sunt intelligenda de peccatis venialibus, & non de mortalibus: quia iustus non cadit septies in die per peccata mortalia, nam commisso primo peccato mortali, iam non est iustus; sed septies siue pluries cadit per peccata venialia: Nec omnes offendimus in multis peccatis mortalibus, quia multi sunt confirmati in gratia, qui proinde non peccant mortaliter, sed tantùm venialiter, cum peccata mortalia excludant gratiam: Possunt etiam multi cum probabilitate morali dicere, peccatum mortale se non habere, cum D. Thomas & alij Sãcti Patres dent signa moraliter certa ad hoc dignoscendum. Quia verò peccatum veniale est quid imperfectum in genere peccati, ex multiplici capite contingit quòd aliquod peccatum sit tantùm veniale, vel ex parte obiecti, vel ex paruitate materiæ, vel ex defectu cognitionis & deliberationis, vel etiam aliunde. Quòd peccata venialia sint compossibilia cum gratia & charitate, communiter conceditur; vnde dicitur quòd non opponuntur charitati, sed feruori eius. Quia tamen peccata venialia non imperantur à charitate, quæ respicit Deum vltimum finem; sicut ab illa imperantur actus virtutum moraliũ; inde est quòd in præsenti dubitatur, vtrum iustus peccans venialiter habeat creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo.

Prima opinio Suaris in præsenti disp. 3. sect. 4. Vasquis disp. 5. cap. 2. Montesini disp. 2. q. 3. & aliorũ asserit, quòd iustus peccans venialiter habet creaturam pro fine saltem negatiuè vltimo. Probatur duplici authoritate S. Augustini. Prima habetur lib. 83. quæstionum q. 30. vbi ait. Omnis itaque humana peruersio est, fruendis vti velle, atque vtendis frui: vnde cum in peccato veniali sit aliqua peruersio humana, peccans venialiter fruitur illa creatura, cui peccando sic inhæret: & cum fruitio sit tantùm respectu vltimi finis ex D. Thoma infra q. 11. art. 3. sequitur quòd iustus peccans venialiter habeat illam creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo. Secunda habetur lib. de Doctrina Christiana cap. 3. vbi sic ait: Si eis, quibus vtendum est, frui voluerimus, impeditur cursus noster, & aliquando etiam deflectitur, vt ab his rebus quibus fruendum est, obtinendis vel retardemur, vel etiam reuocemur: in quibus verbis S. Augustinus duplicem ponit fruitionem; vnam, qua tantùm retardamur ab obtinendo summo bono; aliam verò, qua ab illo deflectimus & reuocamur: constat autem quod prima illa fruitio reperitur in peccato veniali, & secunda in peccato mortali: ergo cum fruitio sit tantùm respectu vltimi finis, iustus peccans venialiter habet creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo.

Secundò, Quilibet operans habet pro vltimo fine, saltem negatiuè illud, in quo vltimatè sistit, & quod appetit propter se, non ordinando illud ad vlteriorem finem; vnde propriè illo fruitur, & non vtitur illo, inter quæ non datur aliquid medians,

medians, quia vsus est respectu medij formaliter vt vtilis in ordine ad finem, & fruitio est tantantùm vltimi finis: Sed iustus peccans venialiter vltimatè sistit in creatura, cui adhæret peccando venialiter, & hanc appetit propter se non ordinando illam ad vlteriorem finem; nec potest ad debitum finem vltimum talem actum ordinare, cum hic actus vt pote defectuosus, non procedat à Deo vt à primò principio, & consequenter non potest ad illum ordinari vt ad vltimum finem, hæ quippe duæ rationes in Deo scilicet primi principij & vltimi finis se mutuò adæquant: ergo iustus peccans venialiter habet creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo.

Tertiò, Si quid suaderet, iustum peccantem venialiter non habere creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo, sed habere Deum; maximè quia per charitatem est habitualiter conuersus ad Deum: sed hæc ratio non sufficit; Tum quia actus peccati venialis, cum non sit referibilis in Deum vltimum finem, suspendit hanc conuersionem charitatis: Tum quia aliàs iustus peccans venialiter operaretur propter Deum, & sic peccaret propter illum, nam amaret obiectum peccaminosum propter illum, quod tamen est absurdum asserere: ergo iustus peccans venialiter habet creaturam pro fine, saltem negatiuè vltimo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd iustus peccans venialiter non habet creaturam pro fine positiuè vel negatiuè vltimo 2. sed habet pro fine tam positiuè, quam negatiuè vltimo ipsum Deum, vt est in seipso 3. quia ad ipsum refert habitualiter obiectum circa quod venialiter peccat 4. non autem actualiter. Ita communiter discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ infra q. 88. art. 1. sic ait: Ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non vt fruens, quia non constituit in eo finem, sed vt vtens & q. 89. art. 1. ad 3. ait: In peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini vltimo. Et in iisdem locis ponit differentiam inter peccatum mortale & peccatum veniale, quòd mortale ponit inordinationem circa vltimum finem, veniale verò illam tantùm ponit circa ea quæ sunt ad finem, seruato ordine finis. Deinde probatur ratione: Adhæsio appetitus circa aliquid, tanquam circa vltimum finem, est talis conditionis quòd firmet ipsum appetitum circa illud taliter, vt quandiu durat talis adhæsio, appetitus nihil aliud appetat propter se, sed omnia appetat in ordine ad illud, hoc enim necessariò exigit ratio vltimi finis, quomodocunq; sumatur, quia vt supra dictum est, de ratione vltimi finis est, quod perfectè dominetur appetitui, vnde illud ita in se firmat, quòd ab illo excludat omnem aliam inclinationem etiam habitualem ad alium vlteriorem finem: sed adhæsio appetitus hominis iusti circa obiectum venialiter peccaminosum non est talis conditionis, quòd firmet taliter ipsum appetitum circa illud, vt quandiu durat talis adhæsio, appetitus nihil aliud appetat propter se, sed omnia appetat in ordine ad illud; nam contrarium experimur, quia iustus venialiter peccans sic adhæret Deo vt vltimo fini, quòd sit paratus relinquere tale obiectum, si sciret quod tolleret debitum ordinem ad Deum vltimum finem; & si tali obiecto adhæret, hoc ideo facit, quia scit hanc adhæsionem compati debitum illum ordinem, & habitualem sui inclinationem ad Deum vltimum finem, summè super omnia dilectum propter seipsum media Charitate: ergo iustus peccans venialiter non habet creaturam pro fine positiuè vel negatiuè vltimo. Denique, De ratione vltimi finis est quomodocunque sumpti, siue positiuè, siue negatiuè, quòd sit perfectè satiatiuus ipsius appetitus ratione propriæ bonitatis; quamdiu enim appetitus non est perfectè satiatus, nondum habet vltimum finem, cum in eo debeat consistere eius beatitudo; & propterea supra dictum est, quòd bona creata particularia non possunt habere rationem vltimi finis etiam materialis adæquati, sigillatim sumpta, sed appetuntur sub ratione boni proprij, & ita semper in ordine ad aliud: quòd si bona particularia, circa quæ peccatur mortaliter, habent rationem vltimi finis materialis inadæquati, hoc prouenit ex modo tendendi appetitus in illa, in quantum tendit ad illa non saluando ordinem ad debitum vltimum finem: ergo cum bona particularia, circa quæ peccatur venialiter, ex vna parte non sint perfectè satiatiua appetitus, & ex alia parte appetitus tendat ad illa saluando ordinem ad debitum vltimum finem; sequitur quòd nec ratione sui seu propriæ bonitatis, nec ratione modi tendendi, sunt vltimus finis hominis iusti, & consequenter iustus peccans venialiter non habet creaturam pro fine positiuè vel negatiuè vltimo.

Probatur secunda pars conclusionis: Ille simpliciter est finis tam positiuè, quam negatiuè vltimus respectu alicuius, in quem vltimatè ordinantur ipse & omnia quæ ad ipsum pertinent, vt certum est: sed non solùm homo iustus, at etiam omnia ad eum vt talem pertinentia, imò & ipse actus peccati venialis vltimatè ordinatur seu refertur ad Deum, quatenus illi subiicitur per habitum charitatis, quo iustus est habitualiter ad Deum conuersus, tanquam ad vltimum finem simpliciter, vt statim explicabitur in tertia parte conclusionis: ergo iustus peccans venialiter habet pro fine tam positiuè, quam negatiuè vltimo ipsum Deum vt est in seipso.

Probatur tertia & quarta pars conclusionis triplici authoritate D. Thomæ. Prima habetur quæst. 7. de Malo art. 1. ad 4. vbi sic ait: Ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, refert enim eam habitualiter in Deum, licet non actu. Secunda habetur in 1. d. 1. quæst. 3. ad 4. vbi ait: Quam

Quamuis ille qui peccat venialiter, non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: vnde non ponit creaturam finem vltimum. Tertia habetur 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 2. vbi sic ait: Quod amatur in peccato veniali (scilicet ab homine iusto) propter Deum amatur habitu; etsi non actu. Deinde probatur ratione ex his authoritatibus deducta: De ratione vltimi finis simpliciter respectu alicuius est, quòd ita dominetur appetitui ipsius, vt tam ipse, quam quodcunque ad ipsum pertinens sit vltimatè in ordine ad illum, vt supra explicatum est: vnde cum vltimus finis hominis iusti sit Deus vt est in seipso, ad quem semper est habitualiter ordinatus per Charitatem etiam dum venialiter peccat, sequitur quòd Deus mediante habitu Charitatis ita dominatur appetitui hominis iusti, quod nihil velit, nisi saluo ordine debito ad Deum vltimum finem, vnde omnia iusti opera Deo habitualiter per charitatē subiiciuntur; bona quidem directè & immediatè, per hoc quòd in illa directè & immediatè influat per imperium; peccata verò venialia, quę sunt mala secundùm quid, indirectè & mediatè, per hoc quod potest impedire ne fiat, & permittit fieri, quia cū illis saluatur ordo debitus ad Deum vltimū finem, & ipse iustus operans est in tali dispositione ac præparatione animi, quòd desineret facere illa peccata, si intelligeret per illa tolli debitum ordinē ad Deum vltimum finem, propterea quippe abstinet à peccatis mortalibus, quia per illa tollitur talis ordo: igitur peccata venialia prædicto modo cadunt permissiuè sub dominio charitatis vnientis iustum cum Deo vltimo fine habitualiter saltem; vnde indirectè & mediatè ad ipsum ordinantur; indirectè quidem, quia ex propria ratione non sunt in Deum referibilia, sed tantùm vt permissiuè subdita charitati, quæ directè & immediatè Deum attingit; mediatè verò & secundariò, quia non immediatè & primariò appetuntur propter Deum, sed tantùm appetuntur immediatè & primariò propter bonū proprium ipsius operantis, quod quia per charitatem est habitualiter debitè ordinatum ad Deum vltimum finē; inde est quod mediatè etiam ad Deum ordinantur vt ad vltimum finem, quæ immediatè ordinantur ad bonum proprium operantis sic debitè ordinatum per charitatem ad Deum vltimum finem: ergo cum iustus referat ad Deū vltimum finem modo dicto videlicet indirectè & mediatè peccata venialia, etiam ad illum refert habitualiter obiectum circa quod venialiter peccat, non autem actualiter. Ex his constat quòd finis particularis proximus peccati venialis in homine iusto, est bonum proprium ipsius vt debitè subordinatum Deo vltimo fini; quia bonum proprium est ordinis inferioris nempe naturalis, bonum autem diuinum est ordinis superioris; imò supremi; & ordo inferior ex natura sua subordinatur ordini superiori, cum tota perfectio huius ordinis inferioris eminentissimo modo contineatur in superiori; & inde est quòd bonum diuinum est perfectiori & eminentiori modo satiatiuum appetitus, quàm sit bonum proprium, & consequenter bonum diuinum verè & propriissimè vt est in seipso, habet rationem vltimi finis simpliciter; bonum autem proprium non habet rationem vltimi finis simpliciter in seipso, sed tantùm ex affectu deordinato peccatoris seu existentis in peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thom. infra q. 88. art. 1. ad 3. quòd ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non vt fruens, quia non constituit in eo finem, sed vt vtens referens in Deum non actu, sed habitu: vnde Augustinus in primo loco loquitur de peruersitate humana, quæ est perfectum malum culpæ, & importat inuersionem debiti ordinis, qui debet esse ad vltimum finem, ita quòd media assumantur vt finis, & finis assumatur vt medium; & hæc peruersitas non reperitur in peccatis venialibus, quæ sunt tantùm mala culpæ secundùm quid, sed tantùm reperitur in peccatis mortalibus: ita docet D. Thomas quæst. 7. de Malo art. 1. ad 10. Si autem quæratur, vtrum in peccato veniali sit vsus, vel fruitio; respondetur cum S. Bonauentura in 2. d. 42. art. 2. q. 1. ad 6. Quòd neque est vsus, neque fruitio, sed abusus; nisi forte vsus dicatur largè omnis amor, quo quis amat aliquid non quiescens in illo, sed refert ad aliud actu, vel habitu; siue referatur rectè, siue minus rectè: Vnde cum Augustinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat vtens, aut fruens; accipit largè vsum & fruitionem: vsum pro omni amore relato, vel directè, vel indirectè: fruitionem pro amore non relato. In secundo autem loco Augustinus quidem ponit duplicem fruitionem largè sumptam: sed vtramque in peccato mortali: quamuis autem quodlibet peccatum mortale auertat totaliter à summo bono; in electis tamen, quibus omnia remittuntur, cursus tantùm retardatur, ne tam citò summum bonum obtineant; in reprobis verò, quia in finali decedunt impœnitentia, cursus deflectitur à summo bono.

Ad secundum dicendum, quòd iustus peccans venialiter non vltimatè sistit in creatura, cui adhæret peccando: quia vt dictum est, illam creaturam, & actum peccati venialis ordinat habitualiter ad debitum vltimum finem; non quidem directè & immediatè, sed tantùm indirectè & mediatè: illud autem, quod sic tantùm indirectè & mediatè ordinatur ad Deum vltimum finem, non est necesse quod directè & immediatè ab illo procedat vt à primo principio, sicut debent ab illo directè & immediatè vt à primo principio procedere, quæ directè & immediatè ad illum ordinantur vt ad vltimum finem.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd ratio assignata est optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd actus peccati venialis, quamuis non sit directè & immediatè referibilis in Deum, tamen quia omninò subditur dominio charitatis, ideo non tollit aut suspẽdit conuersionem habitualem hominis iusti in Deum vltimum finem, quæ habetur per charitatem; quin potius ab eadem charitate ordinatur habitualiter, sed indirectè & mediatè ad Deum vltimum finem. Ad secundam impugnationẽ dicendum, quòd nullo modo debet concedi quòd iustus peccat venialiter propter Deum, etiã habitualiter, quia significaretur quòd Deus influeret moraliter ad affectum peccaminosum; vnde etiam nõ debet cõcedi, quòd tunc iustus operetur propter Deum ob eundem rationem: non obstante quòd iuxta dicta debeat concedi, quòd peccatũ veniale, & eius obiectum amẽtur habitualiter à iusto propter Deũ, & ad illum habitualiter referantur; hoc enim tantùm indicat, quòd amor Dei subordinet sibi & Deo tale peccatũ & eius obiectum ratione sui dominij habitualis: non directè, quasi propter Deum fiat, sed indirectè modo explicato: vnde *ly habitualiter* determinat amorem, vt supponat non pro amore actuali peccaminoso, qui fertur in obiectum peccati, & qui non potest vllo modo dici esse propter Deum; sed pro habituali amore charitatis, cui subiiciuntur peccatum veniale & eius obiectum; ac amor actualis defectuosus, in quo consistit ipsum peccatum.

DVBIVM VI.

Vtrum quicquid vult homo, velit propter vltimum finem, & referat in illum omnes suos actus.

Svpponendum est, quòd actus elicitus à voluntate non potest esse finis vltimus ipsius voluntatis, benè tamen actus imperatus à voluntate; ita docet Diuus Thomas hîc artic. 1. ad 2. vbi sic ait: Impossibile autem est, quòd ipse actus à voluntate elicitus sit vltimus finis: nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Vnde sicut impossibile est, quòd primum visibile sit ipsum videre; quia omne videre est alicuius obiecti visibilis: ita impossibile est quòd primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Vnde relinquitur quòd si qua actio humana sit vltimus finis, quòd ipsa sit imperata à voluntate: Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est vltimus finis. Hæc D. Thomas: circa quæ notandum est, quòd Angelicus doctor intelligit præcipuè de vltimo fine *qui* siue obiectiuo, non autem de vltimo fine *quo* siue formali; quamuis eius ratio de vtroque conuincat, vt dicetur infra agendo de beatitudine formali: Quòd sic intelligat D. Thomas, docent communiter eius discipuli in præsenti: Et colligitur ex duplici capite; primò, quia in illo articulo loquitur de fine iuxta mentem Philosophi 1. Ethicor. cap. 1. cuius testimonio vtitur, vt probet aliquas actiones habere rationem finis: Philosophus autem loquitur de actionibus quæ habẽt rationem finis *qui*, qualis est equitatio & citharizatio; nõ verò de actionibus quæ præcisè habeant rationem finis *quo*, quia præcisè sunt assecutiones finis *qui* seu obiectiui, omnis quippe actio quodammodo habet rationem finis *quo* seu formalis, quia quælibet est adeptio sui ipsius. Secundo, quia ibi D. Thomas supponit quod primum appetibile est obiectum voluntatis, sicut visibile est obiectum visus; & concludit ex hoc principio quod sicut visibile distinguitur à videre, sic appetibile distinguitur ab appetere siue velle: hæc autẽ comparatio denotat, quòd ibi loquitur de fine *qui* seu obiectiuo quem certissimè constat distingui ab actu voluntatis, cum tamen non ita certò constet finem *quo* seu formalem ab illo distingui. Ex quo etiam sequitur, quod D. Tho. non loquitur ibi de vltimo fine adæquatè sumpto, prout adintegratur ex fine *qui* obiectiuo & ex fine *quo* formali. Per finem verò vltimum intelligit D. Thomas, tam de vltimo simpliciter, quam de vltimo in aliquo ordine; ratio quippe ipsius vtrumque probat. Non tamen loquitur de fine simpliciter vltimo secundùm rei veritatem: quia certissimum est quòd Deus est vltimus finis *qui* obiectiuus creaturę intellectualis; & eius possessio, quæ consistit essentialiter in visione ipsius, & completiuè in eius amore & fruitione est vltimus finis *quo* formalis: sed loquitur de vltimo fine quoad affectum voluntatis creatæ, in quantum ex modo tendendi ipsius in aliquod bonum creatum, sic ei adhæret, quasi esset vltimus finis, iuxta illud ad Philipp. 3. Quorum Deus venter est. Concluso igitur à D. Thoma, quòd actus elicitus à voluntate non potest esse vltimus eius finis *qui* obiectiuus; statuitur quod actus à voluntate imperatus possit habere rationem vltimi finis *qui* obiectiui quantum ad affectum ipsiusmet voluntatis: nam licet talis actus habeat terminum productum, non tamen assumitur à voluntate vt ordinatus ad ipsum, sed assumitur in seipso cum præcisione à tali termino quasi per accidens coniuncto in ordine ad affectum voluntatis, quæ vltimatè sistit in ipso actu secundùm se: maximè quia actus immanentes, qui præcipuè possunt habere rationem vltimi finis, licet habeant terminum productum, hic tamen potius habet rationem effectus, quam termini ad quem ordinentur prædicti actus; quin potiùs hic terminus vt plurimum ordinatur ad perfectionem actuum, vt constat in verbo quod producitur per intellectionem, propter perfectionem ipsiusmet intellectionis;

hæc enim complectur in verbo à seipsa producto.

Quærimus in præsenti: Vtrum quicquid vult homo, velit propter vltimum finem; vel in particulari, postquam illum sibi determinauit; vel saltem in communi: & referat in illum aliquo modo omnes suos actus, scilicet vel formaliter, vel virtualiter, vel habitualiter: Tunc aliquid refertur seu dirigitur formaliter in aliquem finem, quando fit per actualem & expressam finis intentionem, ita vt finis actu influat in illud: Tunc aliquid habitualiter refertur seu dirigitur in aliquẽ finem: quando finis nihil actu influit in actũ; sed tamẽ adest subiecto talis dispositio habitualis, quod ratione ipsius omnes affectus subiecti sũt sub dominio illius finis: Denique aliquid refertur seu dirigitur virtualiter in aliquem finem ex duplici capite; vel quando ratione præcedentis intentionis voluntas manet determinata sufficienter ad actu imperandum illud; vel quando obiectum operationis est seipso ordinatum vel coniunctum cum vltimo fine, ratione quippe huius coniunctionis operatio attingens formaliter illud obiectum, attingit etiam virtualiter finem, licet nulla intentio finis præcesserit formaliter, vt dum fidelis existens in peccato mortali credit aut sperat, fide aut spe supernaturali.

Prima opinio aliquorũ ex discipulis Scoti negat, quod quicquid vult homo, velit propter vltimum finem; & citant Scotum pro sua opinione in. 1. d. 1. quæst. 4. & in 4. d. 49. quæst. 10. quamuis ab aliis exponatur quasi loquens de vltimo fine in particulari, qui est Deus. Probatur: Sæpe contingit quòd homo operatur absque cognitione finis vltimi, vt patet in hominibus maximè barbaris, qui nesciunt in quo constat vltimus finis: ergo tunc homo non operatur propter vltimum finem, quia *ly propter finem* denotat influxum finis, qui est moralis motio, qua ad se trahit voluntatem, & hic influxus supponit cognitionem ipsius finis; & consequenter non quicquid vult homo, vult propter vltimum finem.

Secundò, Si quicquid vult homo, velit propter vltimum finem, debet intentio vltimi finis præcedere quemcunque alium actum humanum, cum talis intentio deberet influere ad omnem illum actum: sed experientia constat, quòd multa actu volumus absque præuia intentione vltimi finis: ergo non quicquid vult homo, vult propter vltimum finem.

Tertiò, Si quicquid vult homo, velit propter vltimum finem, sequuntur plura inconuenientia. Primum est, quòd semper homo velit bonum, ordinatum ad summum bonum quod est vltimus finis, cum ex intentione illius semper ageret: constat tamen de contrario, nam multi volunt malum, cum appetant non esse quod est maximum malum, vt apparet in iis qui seipsos destruunt. Secundum est, quòd nullus actus esset indifferens vel otiosus in indiuiduo, siquidem omnes actus hominis ordinarentur ad debitum finem, nempe ad vltimum. Tertium est, quòd homo esset necessitatus in omnibus suis actibus, cum non esset in eius potestate non referre eos ad vltimum finem: & tamen constat quòd vt plurimum liberè agit: ergo non quicquid homo vult, vult propter vltimum finem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo quoties agit humano more, quicquid vult, vult saltem virtualiter propter vltimum finem in communi sumptum. 2. propter vltimum verò finem in particulari sumptum aliqua vult formaliter, alia virtualiter, & alia tantùm habitualiter. 3. vnde absolutè loquendo verum est, quòd quicquid vult homo, siue iustus, siue peccator, vult aliquo modo propter vltimum finem; & quòd ad illum refert omnes suos actus. Ita docent communiter discipuli D. Tho. in præsenti, & ferè omnes alij Theologi; imò & Philosophi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate tum Sanctorum Patrum, tum Philosophorum. Augustinus lib. 19. de Trinitate Dei cap. 1. ait: Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum. Et lib. 13. de Trinitate cap. 3. ait: Si dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis dixisset aliquid, quod nullus in sua non cognosceret voluntate: quidquid autem aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate quæ omnibus hominibus satis nota est, non recedit. Idem repetit cap. 5. dicens: Quoniam verum est, quòd omnes homines esse beati velint, idque vnum ardentissimo amore appetant, & propter hoc cætera quæcumque appetunt. Boëtius. 3. de consolatione prosa. 2. ait: Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diuerso calle procedit, sed ad vnum beatitudinis finem nititur peruenire. Idem dicunt plures alij Sancti Patres, & D. Tho. probat ex professo, tum alibi, tum hîc art. 6. Idem docuerunt antiqui & celebriores Philosophi, vt Aristoteles. 1. Ethic. cap. 7. Seneca lib. de Vita beata. Cicero lib 1. & 2. de Finibus: qui omnes vnanimiter dicunt omnia appeti ab hominibus propter fœlicitatem. Deinde probatur duplici ratione D. Thomæ sic aliquantulum explicata: Vltimus finis hominis est summum bonum, perfectè videlicet satiatiuum appetitus, & in quo adepto eius beatitudo consistit; vltimus quidem finis in communi hæc importat in communi; vltimus verò finis in particulari hæc importat in obiecto particulari & determinato: sed quicquid vult homo, vel est illud summum bonum, vel est bonum aliquod particulare ordinatum ad summum illud bonum, tanquam participatio ad participabile, & tanquam inchoatio ad perfectionẽ consummatam, constat quippe quod nihil vult homo nisi sub ratione boni saltem apparentis; si vult summum bonum, vult formaliter illud propter ipsummet quod est vltimus finis in

com

communi, & ita vult illud propter vltimum finem; si autem vult bonum particulare, vult illud cum prædicto ordine, & quasi medium ad vltimum finem, & ita vult illud saltem virtualiter propter vltimum finem, medium quippe vt tale appetitur propter finem: ergo quicquid vult homo, quoties agit humano more, vult saltem virtualiter propter vltimum finem in communi sumptum. Secunda ratio fundata in comparatione causæ finalis ad efficientem hic explicata proponitur: Eo modo se habet finis intermedius ad finem vltimum, quantum ad subordinationem & dependentiam in causando, quomodo se habet causa secunda ad primam; salua tamen disparitate fundata in diuerso modo causandi causæ finalis & causæ efficientis, scilicet physicè & moraliter vt communiter conceditur: sed causa secunda nunquam mouet physicè, nisi in virtute primæ causæ, ergo etiam finis intermedius nunquam mouet moraliter nisi in virtute vltimi finis, saltem virtualiter participata in fine intermedio; & ita quicquid vult homo, vult saltem virtualiter propter vltimum finem: nam velle aliquid propter vltimum finem, est vltimum finem mouere moraliter ad illud faciendum vel habendum: In diuerso autem modo causandi fundatur, quòd causa prima semper concurrit formaliter ad actum & effectum causæ secundæ; finis verò vltimus concurrit aliquando virtualiter tantùm: ex eo enim quòd causa secunda debet physicè applicari à prima per præmotionem physicam à Deo efficienter procedentem; inde est quòd prima causa semper formaliter concurrit: ex eo verò quòd finis intermedius non sic physicè applicatur ab vltimo, sed mouet moraliter vt ordinatus ad ipsum; inde est quòd finis vltimus tantùm virtualiter concurrit, quando non mouet vt in seipso cognitus & appetitus, at vt virtualiter tantùm contentus in fine intermedio.

Probatur secunda pars conclusionis: Vltimus finis in particulari hominis iusti est bonum diuinum vt est bonum ipsius Dei: vltimus verò finis in particulari hominis existentis in peccato mortali est bonum proprium sub ratione boni proprij connotantis deordinationem sui ab vltimo fine, vt constat ex dictis supra: sed homo iustus aliqua vult formaliter propter Deum in seipso consideratum vt summum bonum, dum actu illa ad eum explicitè dirigit; alia vult virtualiter propter eum, dum actu illa ad eum implicitè dirigit, vel quia illa immediatè attingunt Deum, vel ratione præcedentis actus; & alia tantùm vult habitualiter propter Deum, quia per charitatem est habitualiter ad eum conuersus, ac ita habitualiter ipsi subiectus cum omnibus suis actibus ad ipsum referibilibus: similiter homo existens in peccato mortali aliqua vult formaliter propter bonum proprium sub ratione boni proprij, connotantis deordinationem sui ab vltimo fine debito, dum scilicet actu aduertens facit illa propter seipsum prætermisso ordine ad vltimum finem debitum; alia vult virtualiter propter idem bonum proprium, sistendo vltimatè in illo, siue non dirigendo ad vlteriorem finem quando vt sic illa vult implicitè ratione alicuius adiuncti quod formaliter vult; & denique vult habitualiter alia propter idem bonum proprium, vltimatè sistendo habitualiter in illo, propter præcedentem conuersionem ad illud non retractatam, qua totaliter illi subiicitur habitualiter cum omnibus suis actibus ad illud referibilibus: ergo homo vult aliqua formaliter propter vltimum finem in particulari, alia virtualiter & alia tantùm habitualiter; siue sit homo iustus, siue peccator.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis: Omnis volitio hominis respectu alicuius obiecti, vel est formalis, vel virtualis, vel habitualis, vt constat ex hucusque dictis; & communiter conceditur: sed ostensum est, quod quicquid vult homo, siue iustus, siue peccator, vult propter vltimum finem non solùm in communi, sed etiam aliquando in particulari sumptum, vel formaliter, vel virtualiter, vel saltem habitualiter: ergo absolutè loquendo verum est, quòd quicquid vult homo, siue iustus, siue peccator, vult aliquo modo propter vltimum finem. Non tamen semper iustus benè operatur & meretur, nec semper existens in peccato mortali malè operatur & demeretur: ratio vtriusque est eadem superius assignata; quia non sufficit ad bonum & malum morale, ad meritum & demeritum, quòd actus operantis habitualiter dirigatur ad debitum vel indebitum vltimum finem, sed requiritur directio formalis, vel saltem virtualis; & inde est, quod iustus peccans venialiter non benè operatur nec meretur, quamuis habitualiter eius actus peccaminosus dirigatur ad debitum vltimum finem ratione subiecti per charitatem habitualiter illi subditi, non obstante quòd secundùm se ille actus non est referibilis actualiter ad debitum vltimum finem, propterea interrumpit omnem directionem virtualem actuum talis subiecti ad debitum vltimum finem; & similiter existens in peccato mortali benè moraliter operans, non peccat nec demeretur, quamuis habitualiter eius actus dirigatur ad indebitum vltimum finem, ratione subiecti propter præcedentem indebitam conuersionem non retractatam, ad illum habitualiter conuersi, & totaliter eius dominio subditi; & hoc ideo quia talis actus moraliter bonus ex natura sua respicit immediatè debitum finem proximum, & sic mediatè est ordinatus cum suo fine proximo ad debitum vltimum finem, qui propterea interrumpit omnem directionem virtualem actuum talis subiecti ad indebitum vltimum finem; nam eo ipso quod peccator benè moraliter operatur, practicè retractat voluntatem quam habuit malè operandi.

AD primum ergo dicendum, quòd nullus est homo

homo quantumcumque barbarus, qui non implicitè & virtualiter cognoſcat vltimum finem ſaltem in communi, ſcilicet bonum completè ſatiatiuum appetitus, per hoc quòd cognoſcat bona particularia, quæ ſunt participationes & quaſi partes illius, & mouent moraliter in virtute illius.

Ad ſecundum dicendum, vel cum aliquibus Thomiſtis verum eſſe, quòd intentio vltimi finis debet præcedere quemcumque alium actum humanum, & hæc virtualiter perſeuerat in toto proceſſu alicuius operationis, quamuis non recordemur talis intentionis, quia citò tranſit, & hoc videtur docere D. Thomas, tum hîc art. 6. ad 3. tum infra quæſt. 9. art. 6. ad. 3. Vel dicendum ſecundùm alios etiam Thomiſtas, quòd ſufficit intentionem vltimi finis ſimul incipere cum actu, qui verſatur circa bona particularia, per hoc quod illa attinguntur, vt ordinata ad vltimum finem vt participationes illius.

Ad tertium dicendum, quòd nullum ſequitur inconueniẽs ex aſſignatis. Non primum: quia verum eſt quòd homo ſemper vult bonum ſaltem apparens, & nunquam vult malũ, & ſi appetat non eſſe, illud appetit vt terminatiuum alicuius miſeriæ, cuius terminatio apprehenditur eſſe maius bonum, quam ſit eſſe cum tali miſeria. Nec ſequitur ſecundum: nam ex vna parte concedimus non dari vllum actum humanum indifferentem in indiuiduo, vt infra dicetur, quamuis multi ſint indifferentes ſecundùm ſuam ſpeciem: ex alia verò parte dicimus quòd actus humanus, vt non ſit otioſus, debet ordinari ad finem honeſtum qualis non eſt vltimus finis in communi conſideratus, & vltimus finis peccatoris in particulari: maximè quia ſine proximo intento potius iudicatur an aliquis actus humanus ſit otioſus, an non. Nec tandem ſequitur tertium; fatemur enim quòd voluntas eſt neceſſitata quoad ſpecificationem, non tamen quoad exercitium, in ordine ad vltimum finem in communi, ſeu in ordine ad beatitudinem, vnde quicquid vult, propter illam vult.



QVÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo conſiſtit, in octo articulos diuiſa.



DEINDE conſiderandum eſt de beatitudine.
Primò quidem in quibus ſit.
Secundò, quid ſit.
Tertiò, qualiter eam conſequi poſſumus.
¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, vtrum beatitudo conſiſtat in diuitiis.
¶ Secundo, vtrum in honoribus.
¶ Tertio, vtrum in poteſtate.
¶ Quanto, vtrum in aliquo corporis bono.
¶ Sexto, vtrum in voluptate.
¶ Septimo, vtrum in aliquo bono animæ.
¶ Octauo, vtrum in aliquo bono creato.

ARTICVLVS I.

Vtrum beatitudo hominis conſiſtat in diuitiis.

9 *Supr. cont. cap. 30. Et opuſc. 3. cap. 108. 262. & 264. Et opuſc. 20. li. 1. c. 8. Et Matt. 5. c. 3. 4. & 5. Et 1. Eth. lect. 5. fin.*

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd beatitudo hominis in diuitiis conſiſtat cum enim beatitudo ſit vltimus finis hominis, in eo conſiſtit quod maximè in hominis affectu dominatur: huiuſmodi autem ſunt propriè diuitiæ. dicitur enim Eccleſ. 10. Pecuniæ obediunt omnia, ergo in diuitiis beatitudo hominis conſiſtit.

¶ 2 Præterea, Secundum Boëtium in 3. de conſol. * Beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus: ſed in pecuniis omnia poſſideri videntur: quia vt Philoſophus dicit in 5. Ethic. †. Ad hoc nummus eſt inuentus, vt ſit quaſi fideiuſſor habendi, pro eo quodcunque homo voluerit. ergo in diuitiis beatitudo conſiſtit. [* *proſa 2. circa princ.* † *cap. 5.*]

¶ 3 Præterea, Deſiderium ſummi boni cùm nunquam deficiat, videtur eſſe infinitum: ſed hoc maximè in diuitiis inuenitur, quia auarus non implebitur pecunia, vt dicitur Eccleſ. 5. ergo in diuitiis beatitudo conſiſtit. [† *c. 5. & 1. Polit. c. 6. & 7. tom.*]

Sed contra, Bonum hominis in retinendo beatitudinem, magis conſiſtit, quam in emittendo ipſam: ſed ſicut Boët. * in 3. de conſol. dicit, Diuitiæ effundendo magis quàm coaceruando melius nitent. ſiquidem auaritia ſemper odioſos, claros facit largitas; ergo in diuitiis beatitudo non conſiſtit. [* *lib. 3. proſa 5. circa pr.*]

CONCLVSIO.

Cùm beatitudo ſit vltimus finis hominis, artificiales autem diuitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis ſuſtentandam; impoſſibile eſt beatitudinem hominis conſiſtere in diuitiis.

RESPONDEO dicendum, quod impoſſibile eſt beatitudinem hominis in diuitiis conſiſtere. Sunt enim duplices diuitiæ, vt Philoſophus dicit in 1. Polit. * ſcilicet naturales & artificiales. Naturales quidem diuitiæ ſunt, quibus homini ſubuenitur ad defectus naturales tollendos: ſicut cibus & potus, veſtimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiuſmodi. Diuitiæ artificiales ſunt, quibus ſecundum ſe natura non iuuatur, vt denarij; ſed ars humana eos adinuenit propter facilitatem commmutationis, vt ſint quaſi menſura rerum venalium. Manifeſtum eſt autem quòd in diuitiis naturalibus beatitudo hominis eſſe non poteſt. quæruntur enim huiuſmodi diuitiæ ad ſuſtentandam naturam hominis: & ideo non poſſunt eſſe vltimus finis, ſed magis ordinantur ad hominem ſicut ad finem. Vnde in ordine naturæ omnia huiuſmodi ſunt infra hominem & propter hominem facta: ſecundum illud Pſalm. 8. Omnia ſubiecisti ſub pedibus eius. Diuitiæ autem artificiales non quæruntur niſi propter naturales, non enim quærerentur niſi quia per eas emuntur res ad vſum vitæ neceſſariæ: vnde multo minus habent rationem vltimi finis. Impoſſibile eſt igitur beatitudinem, quæ eſt vltimus finis hominis, in diuitiis eſſe. [* *1. Pol. c. 6 à med. t. 6.*]

AD primum ergo dicendum, quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem ſtultorum qui ſola corporalia bona cognoſcunt, quæ pecunia acquiri poſſunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet ſumi à ſtultis, ſed à ſapientibus, ſicut & iudicium de ſaporibus ab his, qui habent guſtum bene moderatum.

AD ſecundum dicendum, quòd pecunia poſſunt haberi omnia venalia: non autem ſpiritualia, quæ vendi non poſſunt: vnde dicitur Prouerb. 17. Quid prodeſt ſtulto diuitias habere, cùm ſapientiam emere non poſſit?

AD tertium dicendum, quòd appetitus naturalium diuitiatiarum non eſt infinitus: quia ſecundum certam menſuram ſufficiunt naturæ: ſed appetitus diuitiarum artificialium eſt infinitus, quia deſeruit concupiſcentiæ inordinatæ, quæ non modificatur: vt * patet per Philoſophum in 1. Polit. aliter tamen eſt infinitum deſiderium diuitiarum ſummi boni: nam ſummum bonum quanto perfectius poſſidetur tanto ipſum magis amatur, & alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognocitur: & ideo dicitur Eccleſiaſt. 24. Qui edunt me, adhuc eſurient: ſed in appetitu diuitiarum, & quorumcumque temporaliũ bonorũ eſt e conuerſo: nam quando iam habentur, ipſa contemnuntur & alia appetuntur: ſecundum quod ſignificatur Ioan. 4. cùm Dominus dicit. Qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia ſignificantur, ſitiet iterum. & hoc ideo: quia eorum inſufficientia magis cognoſcitur cum habentur: & ideo hoc ipſum oſtendit eorum imperfectionem, & quod in eis ſummum bonum non conſiſtit. [* *1. Pol. c. 6. à med. t. 3.*]

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo hominis conſiſtat in honoribus.

10 *3. cõt. c. 28. Et opuſc. 3. cap. 108. 264. Et Ma. 5. l. 5. Et 1. Eth. lect. 5. c. 3.*

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd beatitudo hominis in honoribus conſiſtat. beatitudo enim ſiue felicitas eſt præmium virtutis, vt Philoſophus dicit in 1. Ethic. * ſed honor maximè videtur eſſe id quod eſt virtutis præmium, vt Philoſophus dicit in 4. Ethic. † ergo in honore maximè conſiſtit beatitudo. [* *c. 9. l. 5.* † *c. 3. l. 5.*]

¶ 2 Præterea, Illud quod conuenit Deo, & excellentiſſimis, maximè videtur eſſe beatitudo, quæ eſt bonum perfectũ. ſed huiuſmodi eſt honor: vt Philoſophus dicit in 8. Ethic. * & primæ Tim. 1. dicit Apoſt. Soli Deo honor & gloria. Ergo in honore conſiſtit beatitudo. [* *8. Ethic. 3. 10. 5. & lib. 8. c. 14.*]

¶ 3 Præterea, Illud quod eſt maximè deſideratum ab hominibus, eſt beatitudo: ſed nihil videtur eſſe magis deſiderabile ab hominibus quàm honor, quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum ſui honoris: ergo in honore beatitudo conſiſtit.

Sed contra, Beatitudo eſt in beato, honor autem non eſt in eo qui honoratur, ſed magis in honorante, qui reuerentiam exhibet honorato, vt Philoſophus dicit 1. Ethic. * Ergo in honore beatitudo non conſiſtit. [* *1. Ethic. 5. com. 5.*]

CONCLVSIO.

Cùm ſecundum beatitudinem homo conſtituatur in excellentia, cuius ſignum eſt honor & reuerentia, non niſi conſecutiuè in honoribus beatitudo hominis conſiſtit.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem

tudinem conſiſtere in honore, honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam: & ita eſt ſignum & teſtimonium quoddam illius excellentiæ, quæ eſt in honorato. Excellentia autem hominis maximè attenditur circa beatitudinem, quæ eſt hominis bonum perfectum: & ſecundum partes eius, id eſt, ſecundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur: & ideo honor poteſt quidem conſequi beatitudinem, ſed principaliter in eo beatitudo conſiſtere non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non eſt præmium virtutis propter quod virtuoſi operantur, ſed accipiunt honorem ab hominibus loco præmij, quaſi à non habentibus ad dandum maius, verum autem præmium virtutis eſt ipſa beatitudo: propter quam virtuoſi operantur. ſi autem propter honorem operarentur, iam non eſſet virtus, ſed magis ambitio.

Ad ſecundum dicendum, quòd honor debetur Deo & excellentiſſimis in ſignum vel teſtimonium excellentiæ præexiſtentis, non quod ipſe honor faciat eos excellentes.

Quærendus eſt honor à bonis & ſapientibus. * *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ex naturali deſiderio beatitudinis, quam conſequitur honor, vt dictum eſt, * contingit quòd homines maximè honorem deſiderant: vnde quærunt homines maximè honorari à ſapientibus, quorum iudicio credunt ſe eſſe excellentes vel felices.

ARTICVLVS III.

Vtrum beatitudo hominis conſiſtat in fama ſiue gloria.

11 *3. contra ca. 29. Et opuſc. 3. ca 108 & 264. Et op. 20. li. 1. cap. 7. & 8. c. 4 circa princip.* † *id habet Auguſt. in lib. 83. q. q. 31. circa finem.* * *lib. 2. proſa 7. poſt med.*

Ad Tertium ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in gloria. in eo enim videtur beatitudo conſiſtere, quod redditur ſanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur, huiuſmodi autem eſt gloria: dicit enim Apoſt. Rom. 7 Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis ergo beatitudo conſiſtit in gloria.

¶ 2 Præterea, Bonum eſt diffuſiuum ſui, vt patet per Dionyſium 4. cap. de diuin. nomin. * ſed per gloriam bonum hominis maximè diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, vt Ambroſ. † dicit, nihil aliud eſt quam clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis conſiſtit in gloria.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt ſtabiliſſimum bonorum. hoc autem eſſe videtur fama vel gloria: quia per hanc quodammodo homines æternitatem ſortiuntur, vnde Boët. dicit in libr. de conſol. * Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cùm futuri famam temporis cogitatis. Ergo beatitudo conſiſtit in fama ſeu gloria.

* *lib. 3. de conſ. proſa 6. circa principiū.*

Sed contra, Beatitudo eſt verum hominis bonum: ſed famam ſeu gloriam contingit eſſe falſam: vt enim dicit Boët. in libr. 3. de conſol. * Plures magnum ſæpe nomen falſis vulgi opinionibus attulerunt: quo quid turpius excogitari poteſt? nam qui falſo prædicantur, ſuis ipſi neceſſe eſt laudibus erubeſcant: non ergo beatitudo hominis conſiſtit in fama ſeu gloria.

CONCLVSIO.

Impoſſibile eſt in fama ſeu gloria humana, quæ frequenter fallax eſt, conſiſtere hominis fe icitatem.

* *id habet Auguſt. in lib. 83 q. q. 31. circa finem to. 4.*

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem hominis in fama ſeu gloria humana conſiſtere: nam gloria nihil aliud eſt quàm clara notitia cum laude, vt Ambr. dicit * Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem diuinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enim cognitio à rebus cognitis cauſatur. ſed diuina cognitio eſt cauſa rerum cognitarum. Vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non poteſt cauſari à notitia humana, ſed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit: & quodammodo cauſatur ab ipſa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta Et ideo in fama vel in gloria non poteſt conſiſtere hominis beatitudo, ſed bonum hominis dependet ſicut ex cauſa ex cognitione Dei: & ideo ex gloria, quæ eſt apud Deum, dependet beatitudo hominis, ſicut ex cauſa ſua: ſecundum illud Pſalm. 90. Eripiam eum, & glorificabo eum: longitudine dierum replebo eum: & oſtendam illi ſalutare meum. Eſt etiam aliud conſiderandum, quod humana notitia ſæpe fallitur: & præcipuè in ſingularibus contingentibus, cuiuſmodi ſunt actus humani: & ideo frequenter humana gloria fallax eſt. Sed quia Deus falli non poteſt, eius gloria ſemper vera eſt: propter quod dicitur ſecundæ ad Corinth. 10. Ille probatus eſt quem Deus commendat.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apoſtolus non loquitur ibi de gloria quæ eſt ab hominibus, ſed de gloria quæ eſt à Deo coram angelis eius. vnde dicitur Mat. 8. Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris ſui coram angelis eius.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam eſt in cognitione multorum: ſi cognitio quidem vera ſit, oportet quod deriuetur à bono exiſtente in ipſo homine: & ſic præſupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falſa ſit, non concordat rei: & ſic bonum non inuenitur in eo, cuius fama celebris habetur: vnde patet quod fama nullo modo poteſt facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quòd fama non habet ſtabilitatem: imò falſo rumore de facili perditur, & ſi ſtabilis aliquando perſeuerer, hoc eſt per accidens, ſed beatitudo habet per ſe ſtabilitatem & ſemper

---

ARTICVLVS IV.

Vtrum beatitudo hominis conſiſtat in poteſtate.

12 *3. cont. ca. 31. Et opuſ. 3. cap. 108. & 164.*

Ad Qvartvm ſic proceditur. Videtur, quòd beatitudo conſiſtat in poteſtate. Omnia enim appetunt aſſimilari Deo tanquam vltimo fini & primo principio. ſed homines qui in poteſtatibus ſunt propter ſimilitudinem poteſtatis, maximè videntur eſſe Deo conformes vnde in Scriptura Dij vocantur vt patet Exod. 3. Diis non detrahes: ergo in poteſtate beatitudo conſiſtit.

¶ 2 Præterea, Beatitudo eſt bonum perfectum ſed perfectiſſimum eſt quod homo etiam alios congrue poſſit regere: quod conuenit his qui in poteſtatibus ſunt conſtituti. Ergo beatitudo conſiſtit in poteſtate.

¶ 3 Præterea, Beatitudo cùm ſit maximè appetibilis, opponitur ei quod maximè eſt fugiendum. ſed homines maximè fugiunt ſeruitutem: cui contraponitur poteſtas. Ergo in poteſtate beatitudo conſiſtit.

Sed contra, Beatitudo eſt perfectum bonum, ſed poteſtas eſt maximè imperfecta: vt enim dicit Boët. 3 de conſol. * Poteſtas humana ſollicitudinum morſus expellere formidinum aculeos vitare nequit: & poſtea, potentem cenſes, cui ſatellites latus ambiunt? qui quos terret, ipſe plus metuit. non igitur beatitudo conſiſtit in poteſtate.

* *Lib. 3 de conſ. proſa 5. circa medium.*

CONCLVSIO.

Poteſtas, cùm principium ſit malum & bonum reſpiciens, in eius bono vſu magis quàm in ipſa, dicendum eſt conſiſtere hominis beatitudinem.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem in poteſtate conſiſtere propter duo. Primo quidem: quia poteſtas habet rationem principij, vt patet in 5. Metaph. * beatitudo autem habet rationem vltimi finis. Secundo, quia poteſtas ſe habet ad bonum & ad malum, beatitudo autem eſt proprium & perfectum hominis bonum: vnde magis poſſet conſiſtere beatitudo aliqua in bono vſu poteſtatis, qui eſt per virtutem, quam in ipſa poteſtate. poſſunt autem quatuor generales rationes induci ad oſtendēdum, quod in nullo præmiſſorum exteriorum bonorum beatitudo conſiſtat: quarum prima eſt, quod cùm beatitudo ſit ſummum hominis bonum, non compatitur ſecum aliquod malum omnia autem prædicta poſſunt inueniri & in bonis & in malis. Secunda ratio eſt, quia cùm de ratione beatitudinis ſit quod ſit per ſe ſufficiens, vt patet in 1. Ethic. * hoc neceſſe eſt, quod beatitudine adepta, nullum bonum neceſſarium homini deſit: adeptis autem ſingulis præmiſſorum poſſunt adhuc multa bona homini neceſſaria deeſſe, puta ſapientia, ſanitas corporis, & huiuſmodi. Tertia, quia cum beatitudo ſit bonum perfectum, ex beatitudine non poteſt aliquod malum alicui prouenire, quod non conuenit præmiſſis: dicitur enim Eccl. 5. quòd diuitiæ interdum conſeruantur in malum domini ſui, & ſimile patet in aliis tribus. Quarta ratio eſt, eſt, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora cùm ad ipſam naturaliter ordinetur: præmiſſa autem quatuor bona magis ſunt à cauſis exterioribus, & vt plurimum à fortuna, vnde & bona fortunæ dicuntur. Vnde patet, quòd in præmiſſis nullo modo beatitudo conſiſtit.

5. Metaph. tex. 17. t. 3.

1. Ethic. c. 7. tex. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuina poteſtas eſt ſua bonitas, vnde vti ſua poteſtate non poteſt niſi benè: ſed hoc in hominibus non inuenitur; vnde non ſufficit ad beatitudinem, quòd homo aſſimiletur Deo quantum ad poteſtatem, niſi aſſimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut optimum eſt quod aliquis vtatur benè poteſtate in regimine multorum: ita peſſimum eſt, ſi malè vtatur, & ita poteſtas ſe habet ad bonum & ad malum.

Ad tertium dicendum, quòd ſeruitus eſt impedimentum boni vſus poteſtatis & ideo naturaliter homines eam fugiunt, & non quaſi in poteſtate hominis ſit ſummum bonum.

ARTICVLVS V.

Vtrum beatitudo hominis conſiſtat in aliquo corporis bono.

13 *Inf. q. 3. ar 3. cor. Et 4. diſt. 49. q. 1. .. 1. q. 1. Et 3. cōt. cap 32. & 37. prin. & opuſ. 3. ca. 264. a. Et Pſ. 32. cor. 8. & 1. Eth lect 10. ar. 2.* * *cap. 5 non longe a princ.*

Ad Qvintvm ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis conſiſtat in bonis corporis, dicitur enim Eccl. 30. Non eſt cenſus ſupra cenſum ſalutis corporis: ſed in eo quod eſt optimum, conſiſtit beatitudo; ergo conſiſtit in corporis ſalute.

¶ 2 Præterea, Dionyſ. dicit 5. c. de diuin. nom. * quòd eſſe eſt melius quàm viuere, & viuere melius quàm alia quæ conſequuntur, ſed ad eſſe vel viuere hominis requiritur ſalus corporis: cùm ergo beatitudo ſit ſummum bonum hominis, videtur quod ſalus corporis maximè pertineat ad beatitudinem.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquid eſt communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto eſt cauſa ſuperior, tanto eius virtus ad plura ſe extendit, ſed ſicut cauſalitas cauſæ efficientis conſideratur ſecundum influentiam: ita cauſalitas finis attenditur ſecundum appetitum. Ergo ſicut prima cauſa efficiens eſt, quæ in omnia influit; ita vltimus finis eſt quod ab omnibus deſideratur: ſed ipſum eſſe eſt quod maximè deſideratur ab omnibus. ergo in his quæ pertinent ad eſſe hominis ſicut eſt ſalus corporis, maximè conſiſtit beatitudo.

Sed contra eſt, quod ſecundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia: ſed ſecundum bona corporis à multis animalibus ſuperatur: ſicut ab elephante, in diuturnitate vitæ: à leone in fortitudine, à ceruo, in curſu. Ergo beatitudo hominis non conſiſtit in bonis corporis.

CONCLVSIO.

Cùm corporalia bona ordinentur ad finem, impoſſibile eſt in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ eſt vltimus hominis finis, conſiſtere.

Respondeo dicendum, quod impoſſibile eſt beatitudinem hominis in bonis corporis conſiſtere propter duo. Primò quidem quia impoſſibile eſt, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud ſicut ad finem, vltimus finis ſit eiuſdem conſeruatio in eſſe. vnde gubernator non intendit ſicut vltimum finem, conſeruationem nauis ſibi commiſſæ, eo quod nauis ad aliud ordinatur ſicut in finem, ſcilicet, ad nauigandum.

Sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati & rationi commissus: secundum illud quod dicitur Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Manifestum est autem, quòd homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum. Vnde impossibile est quod vltimus finis rationis & voluntatis humanæ sit conseruatio humani esse. Secundo, quia dato quod finis rationis & voluntatis humanæ esset conseruatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima & in corpore: & quamuis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet à corpore: * vt supra ostensum est: ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, vt per ea suas actiones exerceat, vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem: vnde impossibile est quòd in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est vltimus finis.

p. 1 q. 75. & 90.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus, & ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus quæ per sensum significantur, sicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quòd esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi præeminet vitæ & omnibus perfectionibus subsequentibus: sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, & hoc modo Dionys. loquitur. sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi: sed habent esse imperfectum sicut est esse cuiuslibet creaturæ, sic manifestum est, quòd ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius: vnde & Dion.* ibidem dicit, quòd viuentia sunt meliora existentibus, & intelligentia viuentibus.

Eodem loco citato.

Ad tertium dicendum, quòd quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod vltimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt secundum suam perfectionem: quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse viuens & intelligens & beatum: & hoc paucorum est.

ARTICVLVS VI.

Vtrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis in voluptate consistat. beatitudo enim cum
14 sit vltimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maximè conuenit delectationi. ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari: vt dicitur in 10. Ethi. * Ergo beatitudo maximè in voluptate & delectatione consistit.

4. dist. 44. q. 1. art. 3. quæst. 4. ad tertium & quartum & 3. contra c. 27. & 33. §. 3. Et lib. 4. q. 73. §. 4. Et op. 3. c. 108. Et Matt. 5. et. 3. 4. & 5. & 1. Ethi. lect. 5. co. 1. text. 2. & lc. 10. co. 2.

¶ 2 Præterea, Causa prima vehementius imprimit quàm secunda, vt dicitur in lib. * de causis. influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum, illud ergo videtur habere rationem finis vltimi, quòd maximè mouet appetitum: hoc autem est voluptas, cuius signum est, quòd delectatio intantum absorbet hominis voluntatem & rationem, quòd alia bona contemnere facit. Ergo videtur quòd vltimus finis hominis, qui est beatitudo maximè in voluptate consistat.

¶ 3 Præterea, Cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum: sed delectationem omnia appetunt & sapientes & insipientes, & etiam ratione carentia: ergo delectatio est optimum: consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

** Li. 10 c. 2. tom. 5.*
† Propos. 1. tom. 3.
Li. 3. p osa 7.

Sed contra est, quòd * Boët. dicit in 3. de consolat. Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.

CONCLVSIO.

Cùm omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis, partem: dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, vt dicitur 7. Ethicor. * In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit, quia in vnaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius: sicut in homine, aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quòd omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conueniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria: bonum autem conueniens si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, beatitudo est quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Vnde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens: voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore vtens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cùm enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis & partium animæ corpori concreatarũ: sicut inuisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur & finitur: vnde forma à materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quòd est determinatum per materiam: intellectus verò qui est vis à materia absoluta, cognoscit vniuersale, quod est abstractum à materia, & continet sub se infinita singularia. Vnde patet, quod bonum conueniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ: vnde Sapient. 7 dicitur, quòd omne aurum in comparatione sapientiæ, arena est exigua. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Li. 7. c. 14. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd eiusdem rationis est, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio: quæ nihil est aliud quàm quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturæ est quòd graue feratur deorsum: & quòd ibi quiescat. Vnde sicut bonum per seipsum appetitur, ita delectatio propter se & non propter aliud appetitur, si ly, propter, dicat causam finalem. si verò dicat causam formalem, vel potius causam motiuam, sic delectatio est appetibilis propter aliud. id est, propter bonum quod est delectationis obiectum: & per consequens est principium eius, & dat ei formam. ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quòd vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc, quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles. vnde etiam à pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo omnes appetunt delectationes sicut & appetunt bonum: & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non econuerso: vt dictum est.* vnde non sequitur quod delectatio sit maximum, & per se bonum sed quòd vnaquæque delectatio consequatur aliquod bonum. & aliqua delectatio consequatur id quod est per se, & maximum bonum.

In corp. art.

ARTICVLVS VII.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo consistat in aliquo bono animæ. beatitudo enim est 15
quoddam hominis bonum, hoc autem per tria diuiditur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis & bona animæ. sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus: neque in bonis corporis, sicut supra ostensum * est: ergo consistit in bonis animæ.

Art. 5. & 6. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quàm bonum quod ei appetimus: sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quàm pecuniam. Sed vnusquisque quodcunque bonum sibi appetit, amat: ergo seipsum amat magis quàm omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maximé amatur, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur & desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis, sed non in bonis corporis, ergo in bonis animæ.

¶ 3 Præterea, Perfectio est aliquid eius quod perficitur, sed beatitudo est quædam perfectio hominis: ergo beatitudo est aliquid hominis, sed non est aliquid corporis, vt ostensum est: * ergo beatitudo est aliquid animæ, & ita consistit in bonis animæ.

Art. 5.

Sed contra est, quod sicut August. dicit in lib. * de doctrina Christiana, id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est: sed homo non est, propter seipsum diligendus, sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum, ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

lib. 1. de doct. Chr. c. 3. & 22. tom. 2.

CONCLVSIO.

Beatitudo ipsa, cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.

quæst. præc. art. 8.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est,* finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, & vsus seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut vltimum finem, impossibile est quod vltimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius: ipsa enim anima in se considerata est in potentia existens. fit enim de potentia sciente actu sciens, & de potentia virtuosa actu virtuosa: cùm autem potentia sit propter actũ, sicut propter complementum, impossibile est, quòd id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem vltimi finis: vnde impossibile est quod ipsa anima sit vltimus finis suiipsius: similiter etiam neque aliquid eius, siue sit potentia, siue actus siue habitus: bonum enim quod est vltimus finis, est bonum perfectum complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni vniuersalis: quodlibet bonum autem inhærens ipsi animæ est bonum participatum. & per consequens particulatum, vnde impossibile est quod aliquod eorum sit vltimus finis hominis. Sed si loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcunque vsum ipsius rei, quæ appetitur vt finis, sic ad vltimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur; res ergo ipsa quę appetitur vt finis, est id in quo beatitudo consistit. & quod beatum facit: sed huius rei adeptio vocatur beatitudo: vnde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ, sed in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa diuisione comprehenduntur omnia bona, quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & obiectum quod est extrinsecum,

&

& hoc modo nihil prohibet dicere id, in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quòd beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum: amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum: & sic etiam homo amat seipsum, vnde non est eadem ratio amoris vtrobique. vtrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cùm de charitate agetur *.

** 2. 2. q. 26. art. 3.*

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo ipsa cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens, sed id, in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, vt dictum est *.

** In corp. art.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. q. 12. a. 1. c. & q. 82. art. 2. cor. & 2. 2. q. 85. a. 2. cor. Et 4. contra c. 7. §. 17. & cap. 54. ter. 1. & 2. Et op. 3. c. 108. & 264. & opusc. 20. lib. 1. c. 8 & 9. Psal. 32. co. 8

16 Ad octavvm sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dion. 4. c. de diu no. * quòd diuina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum: ex quod potest accipi quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris: sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, vt in primo habitum est: † videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

¶ 2 Præterea, Vltimus finis cuiuslibet rei est in suo opere perfecto: vnde pars est propter totum, sicut propter finem: sed tota vniuersitas creaturarum quæ dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in 8. Physic. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum, ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersalitate creaturarum.

¶ 3 Præterea, per hoc homo efficitur beatus quòd eius naturale desiderium quietatur: sed desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam ipse capere potest: cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit. & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

** c. 4. par. 3 aliquantulum ante finem.*

† q. 75. art. 7. & 108 art. 8. & q. 111.

Sed contra est, quòd August. dicit. 19. de ciuit. Dei. † Vt vita carnis, anima est: ita beata vita hominis, Deus est. de quo dicitur, Psalm. 143. Beatus populus cuius Dominus Deus eius est.

** lib. 8. Phys. text. 17. tom. 2.*

† lib. 19. c. 26. in pri. tom. 5.

CONCLVSIO.

Cùm appetitum humanum qui est voluntas nihil quietum reddere aut satiare possit præter vniuersale bonum quod est illius obiectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato, beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset vltimus finis si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis quæ est appetitus humanus, est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum Ex quo patet quòd nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum vniuersale, quod non inuenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Vnde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psalm. 102. Qui replet in bonis desiderium, &c. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quandam similitudinem: non tamen ibi sistit sicut in vltimo fine, sed procedit vsque ad ipsum vniuersalem fontem boni: qui est vniuersale obiectum beatitudinis omnium beatorum tanquam infinitum & perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quòd si totum aliquod non sit vltimus finis, sed ordinetur ad finem vlteriorem, vltimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud: vniuersitas autem creaturarum ad quam comparatur homo vt pars ad totum, non est vltimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in vltimum finem: vnde bonum vniuersi non est vltimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quòd bonum creatum non est minus quàm bonum, cuius est homo capax, vt rei intrinsecæ & inhærentis: est tamen minus quàm bonum cuius est capax vt obiecti, quod est infinitum: bonum autem quod participatur ab angelo & à toto vniuerso, est bonum finitum & contractum.

DISPVTATIO IV.

De Beatitudine obiectiua.



QVIA creatura intellectualis est beata, dum assequitur vltimum suum finem: ideo postquam in præcedentibus egimus cum D.Th. de vltimo fine eiusdem creaturæ intellectualis; in præsenti agimus de beatitudine obiectiua, siue de his, in quibus hominis beatitudo consistit, & in sequentibus agetur de beatitudine formali, & de aliis beatitudinem formalem concomitantibus.

DVBIVM I.

Vtrum sit aliquod bonum in rerum natura, quod sit obiectum beatitudinis.

SVpponendum est, quòd obiectum beatitudinis debet esse aliquod bonum: nam beatitudo formalis consistit in quietatione appetitus; constat autem quòd non potest quietus esse nisi in perfecta assecutione sui obiecti, quod est bonum. Vnde beatitudo adæquatè sumpta, vt complectitur tam obiectiuam, quam formalem, vel in recto, vel in obliquo, definitur quòd est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Dicitur, status, quia beatitudo debet esse stabilis & permanens; imò vt sit perfecta, debet esse æterna: experimur enim in nobis, quod licet possideamus maximum bonum aliquod, tamen eo ipso quod apprehenditur transiturum, sequitur statim ex hac apprehensione, maxima inquietudo appetitus. Dicitur, omnium bonorum aggregatione perfectus, quia quandiu appetitus non possidet omne bonũ, vlterius tendit appetendo bonũ illud quod scitur abesse, & ita non est perfectè quietus, nec proinde perfectè beatus: posita verò aggregatione omnium bonorum in aliquo appetitu permanenter, status illius est perfectus. Quærimus igitur in præsenti dubio, vtrum sit in rerum natura aliquod bonum, quod sit obiectum beatitudinis, siue in cuius possessione appetitus noster sit omninò quietus & satiatus.

Prima opinio, sed impia Atheorum, negat dari in rerum natura bonum aliquod, quod sit obiectum beatitudinis. Probatur: Si in rerum natura esset aliquod bonum, quod esset obiectum beatitudinis, tale obiectum esset vltimus finis creaturæ intellectualis, & consequenter creatura intellectualis vel propriis viribus, vel saltem vt plurimum ad illud perueniret; quod enim conceditur aliis creaturis ignobilioribus, scilicet peruenire ad suum finem vel propriis viribus, vel saltem vt plurimum, non deberet negari creaturæ intellectuali cæterarum nobilissimæ: sed communiter negatur quod creatura intellectualis perueniat vel propriis viribus, vel vt plurimum ad illud bonum quod assignatur tanquam obiectum beatitudinis: ergo non datur in rerum natura aliquod bonum, quod sit obiectum beatitudinis.

Secundò, Si quid probaret dari in rerum natura aliquod bonum, quod sit obiectum beatitudinis, esset quia datur in creatura intellectuali appetitus naturalis ad beatitudinem, & appetitus naturalis debet posse expleri, aliàs esset frustra; quod tamen est impossibile, quia natura non operatur frustra: Sed hæc ratio non probat; Tum quia non omnes appetunt naturaliter beatitudinem, cum videamus multos appetere & quærere

miseriam, quales sunt illi qui appetunt non esse; Tum quia falsum est quòd appetitus naturalis semper possit expleri, nam si ponatur in damnatis appetitus naturalis ad beatitudinem, certum est quòd non potest expleri cum miserrimo eorum statui repugnet quæcumque beatitudo: ergo non datur in rerum natura aliquod bonum, quod sit obiectum beatitudinis.

Tertiò, Si daretur in rerum natura aliquod bonum, quod esset obiectum beatitudinis, tale bonum deberet cōtinere in se omnem rationem & perfectionem boni, quia beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus: sed non potest dari tale bonū, cum multa sint bona in rerum natura, quorum vnumquodque habet propriam suam rationem & perfectionem boni, distinctā à bonitate aliorum, quia bonitas sequitur entitatem, & multiplicem entitatem multiplex bonitas: ergo non datur in rerum natura aliquod bonum, quod sit obiectum beatitudinis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, tanquam certum de fide 2. & lumine naturali, quòd datur in rerum natura aliquod bonum, quod est obiectum beatitudinis. Ita communiter omnes Fideles & Philosophi morales.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Sanctorum Patrum, & Conciliorum, vbi sæpe habetur quòd finis ad quem creatus est homo, sit beatitudo quæ in possessione Dei consistit: sed quia de his fusè actum est 1. p. circa quæstionem duodecimam, ideo in præsenti sufficit authoritas Prophetæ dicentis, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se: quem locum cōmuniter Sancti Patres & Theologi intelligunt de beatitudine tam obiectiua, quàm formali; quamuis etiam iuxta Apostolum litteraliter de Incarnatione Christi intelligatur.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate omnium Philosophorum alicuius nominis, qui vnanimiter docuerunt dari beatitudinem, & consequenter dari obiectū beatitudinis aliquod summum bonum, quamuis inter se differrent in illo assignando, plures enim circa hoc extiterunt opiniones, vt dicit Aristoteles lib. 1. Ethicor. c. 4. D. Aug. lib. 19. de Ciuitate Dei cap. 1. & S. Ambrosius lib. 2. de Officiis cap. 2. Hanc Philosophorum doctrinam cōmuniter amplexatæ sunt omnes gentes: ergo certū est lumine naturali, quòd datur in rerum natura aliquod bonum, quod est obiectū beatitudinis; hi quippe Philosophi gentiles non alio lumine, quam naturali rationis hāc doctrinam beatitudinis statuerunt. Deinde probatur ratione: Datur vniuersaliter in homine naturalis appetitus ad beatitudinem, quilibet enim experitur in seipso se naturaliter inclinari ad quærendam fœlicem vitam in æternum duraturam, in qua sit appetitus perpetuò satiatus: cuius duplex signum habetur; primum quidem, quòd ex eodem naturali appetitu beatitudinis oritur alius naturalis appetitus vitandi quamcumque miseriam; secundum autem, quòd propositum quodcumque bonum statim incipit vilescere, nisi concipiatur vt summum bonum & perpetuò duraturum, in quo est perfecta satietas appetitus ac beatitudo: ergo datur aliquod bonum, quod sit obiectum beatitudinis siue beatitudo obiectiua (sine qua non potest esse beatitudo formalis;) quia est impossibile dari appetitum naturalem, qui non possit expleri, nam si non posset expleri, esset frustra; constat autem ex communi sententia, quòd sicut natura non deficit in necessariis, sic nec operatur frustra, vterque enim defectus redundaret ad Deum authorem ipsius naturæ. Denique, Ratio naturalis dictat, quòd sicut scelera & vitia inducunt reatum pœnæ, & merentur supplicium; sic bona opera & virtutes merentur præmium, & inducunt ius ad illud habendum: hoc enim dictamen rationis est præcipuum morale principium, quo homines retrahuntur à vitiis, & ad virtutes excitantur: ergo cum in præsenti vita sæpe contingat, quod scelera non consequantur supplicium debitum, nec bona opera suum præmium (sæpe enim scelestissimi homines toto tempore vitæ huius prosperantur, & boni affliguntur) infallibile est quòd in alia vita æterna sceleribus summa correspondeat miseria, & bonis operibus summa fœlicitas ac beatitudo, quam homines virtuosi talibus operibus acquirere prætendunt, alioquin Deus non esset iudex iustus: vnde lumine naturali certum est, quòd datur in rerum natura aliquod bonum, quod est obiectum beatitudinis. Possent aliæ adduci rationes, sed in re tam certa & manifesta sufficiunt adductæ.

AD primum ergo dicendum, quòd cum illud bonum, in cuius adeptione consistit beatitudo creaturæ intellectualis, sit supernaturale & ei improportionatum, non acquiritur propriis eiusdem creaturæ viribus, nec vt in pluribus; quamuis aliæ creaturæ ignobiliores propriis viribus & vt in pluribus perueniant ad proprios fines sibi proportionatos: quod sic declarat D. Thomas 1. p. q. 23. art. 7. ad 3. dicens quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit vt in pluribus, & deficit ab hoc bono vt in paucioribus: sed bonum quod excedit communem statum naturæ, inuenitur vt in paucioribus, & deficit ab hoc bono vt in pluribus; sicut patet quòd plures homines sunt, qui habent sufficientem scientiam ad regimem vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt, respectu aliorum, hi qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum: Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ

&

& præcipuè secundùm quòd est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui saluantur; Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundùm communem cursum & inclinationem naturæ.

AD secundum dicendum, quòd ratio assignata est optima, vt constat ex eius expensione facta in probatione conclusionis. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd nullus appetit miseriam; imò illi qui appetunt non esse, ideo non esse appetunt, quia desinentes esse, credunt se vitare miseriam in qua viuunt. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd sufficit vt appetitus naturalis ad beatitudinem potuerit expleri ante statum damnationis, ad hoc vt non dicatur esse frustra; Deinde absolutè loquendo potest etiam in damnatis expleri, de potentia scilicet absoluta Dei, cessante tamen statu damnationis.

AD tertium dicendum, quòd illud bonum, quod est obiectum beatitudinis, continet omnem rationem & perfectionem boni, vt dicetur dubio vltimo; Et sic omnia alia bona ab ipso distincta, sunt quædam participationes diminutæ illius: Et quamuis cum illo faciant maius bonum extensiuè, non tamen intensiuè; quia omnia alia bona continentur in illo eminenter, id est nobiliori modo quàm in seipsis.

DVBIVM II.

Vtrum obiectum beatitudinis sit aliquod bonum creatum.

SVpponendum est, quòd bonum creatum quo potest frui homo, diuiditur in bonum externum, in bonum corporis, & in bonũ animæ. Bonum externum comprehendit diuitias, honores, gloriam siue bonam famam, potestatem supra alios, & similia. Bonum corporis comprehendit sanitatem, valetudinem, robur, pulchritudinem, voluptatem corpoream, &c. Bonum animæ comprehendit tam substantiam & potentias ipsius animæ, quàm habitus virtutum siue intellectualium, siue moralium, & actus ipsius. Quæritur ergo in præsenti, vtrum obiectum beatitudinis sit aliquod bonum creatum ex assignatis. Non autem idem est, ac quærere vtrum beatitudo consistat in aliquo bono creato; quia cum beatitudo alia sit formalis, alia obiectiua; hoc secundum quæsitum magis latè patet quam primum, vnde certum est quòd beatitudo formalis consistit in aliquo bono creato animæ, videlicet in aliquo eius actu, vt dicetur dispositione sequenti, & ita solùm remanet examinandum, vtrum etiam beatitudo obiectiua consistat in aliquo bono creato.

Prima opinio veterum Philosophorum asserit, quòd obiectum beatitudinis sit aliquod bonum creatum: sed in illo assignando differebant, aliqui enim assignabant aliquod bonum externum, alij aliquod bonum corporis, alij magis rationabiles assignabant aliquod bonum animæ. Probatur hæc opinio quantum ad id, in quo eius authores conueniunt, quòd scilicet obiectum beatitudinis sit aliquod bonum creatum: Beatitudo formalis creaturæ intellectualis consistit in aliquo actu connaturalissimo, ac omnimodè proportionato, vt pote suauissimo, cum debeat afferre summam delectationẽ: ergo obiectum beatitudinis debet esse aliquod bonum creatum proportionatum creaturæ intellectuali (bonum quippe increatum infinitum illam infinitè excedit); cum sit impossibile dari actum connaturalissimum ac omnimodè proportionatum creaturæ circa obiectum ipsi improportionatum & excedens.

Secundò, Si quid obstaret quo minus obiectum beatitudinis sit aliquod bonum creatum, maximè quia omne bonum creatum est finitum, obiectum autem beatitudinis debet esse infinitum, ad hoc vt perfectè satiet appetitum intellectualem: sed falsum est, quòd obiectum perfectè satiatiuum appetitus intellectualis debeat esse infinitum, cum capacitas ipsius appetitus sit finita vt pote creata, finitum autem potest satiari siue expleri alio finito, si sit æquale, & multò magis si sit excedens; & præcipuè si Deus non det maiorem concursum appetitui, quàm ad appetendum bonum creatum: ergo obiectum beatitudinis est aliquod bonum creatum.

Tertiò, beatitudo formalis creaturæ intellectualis est aliquod bonum creatum, vt communiter conceditur, maximè in schola D. Thomæ: ergo etiam beatitudo obiectiua creaturæ intellectualis est aliquod bonum creatum, quia beatitudo formalis & beatitudo obiectiua debent proportionari.

CONCLVSIO

RESPONDEO dicendum, quòd obiectum beatitudinis non est aliquod bonum creatum, siue externum, siue corporis, siue animæ. a. quamuis quodlibet ex istis bonis concurrat ad beatitudinem magis aut minus perfectè, iuxta maiorem aut minorem suam perfectionem. Ita communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum, apud quos passim habetur, quod beatitudo nostra consistit in Deo: vnde Bernardus ait, quòd cætera cor nostrum occupare possunt, replere non possunt: est autem de ratione obiecti beatitudinis, quòd perfectè repleat cor humanum, & satiet appetitum. Deinde probatur tum authoritate, tum rationibus D. Thomæ, quibus septem articulis ex professo probat, quòd obiectum beatitudinis non potest esse aliquod bonum creatum, siue externum, siue corporis, siue animæ; sigillatim enim excludit omnia bona creata, quia verò doctrina D. Thomæ est plana

& manifesta, in ipso textu videri potest. Denique probatur ratione, quam idem Angelicus Doctor adducit art. 8. huius quæstionis, sic amplius expensa: Illud bonum quòd est obiectum beatitudinis, cum debeat esse vltimus finis *qui* creaturæ intellectualis, debet perfectè ac totaliter quietare eius appetitum; aliàs non esset vltimus finis, quia adhuc restaret aliquid appetendum: sed non est aliquod bonum creatum, quod possit perfectè ac totaliter quietare appetitum creaturæ intellectualis, quia solum obiectum adæquatum potest perfectè ac totaliter satiare potentiam, vt patet; obiectum autem appetitus humani siue voluntatis est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum; siue est bonum absolutè sumptum absque aliqua determinatione vel limitatione, siue quod includit omnem rationem & perfectionem boni, ac proinde cum abstractione formali à quocumque subiecto limitante; vnde est bonum vniuersale, non præcisè in essendo qualis est Deus; nec tantùm in prædicando, quod abstrahit ab existentia, & ita non potest satiare appetitum; verum est vniuersale bonum in esse obiecti realiter existentis, quod alij vocant vniuersale in obiiciendo vel in afficiendo: quod confirmatur ipsa experientia: experimur enim in nobis, quòd adepto quocumque bono creato, non manet quietus appetitus, sed maiora bona desiderat, imò sæpe bonum quod prius placebat, de nouo incipit displicere: ergo obiectum beatitudinis non est aliquod bonum creatum.

Probatur secunda pars conclusionis: Hæc omnia bona assignata vt congrua dictamini rationis; participant veram rationem boni: ergo quodlibet ex illis concurrit ad beatitudinem, vel acquirendam, vel possidendam; cum beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; Et propterea quamuis Theologi constituant beatitudinem essentialem in possessione Dei, ad eius tamen complementum requirunt omnia prædicta bona conuenientia statui beatorum; quæ verò disconueniunt perfectæ beatitudini acquisitæ, qualia sunt bona materialia, hîc in via conducunt & concurrunt ad eius acquisitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum beatitudo formalis creaturæ intellectualis sit superexcedens ac omninò supernaturalis, non potest consistere in actu connaturalissimo, ac omnimodè proportionato, si attendatur natura intellectualis in seipsa & secundùm proprias vires; benè tamen si attendatur huiusmodi natura vt eleuata ad ordinem supernaturalem & cum virtute superaddita luminis gloriæ: per hanc igitur virtutem eleuatus intellectus creatus connaturalissimè ac omninò proportionatè fertur ad obiectum supernaturalis beatitudinis; & cum aliunde tale obiectum sit summum bonum realiter præsens, actus quo attingitur est suauissimus: Et quamuis bonum increatum excedat infinitè intellectum creatum, etiam sic eleuatum, in esse rei; non tamen in esse obiecti, vt dictum est 1. p. dum ageretur de visione Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ratio assignata est optima. Vnde ad eius impugnationem dicendum, quòd licet appetitus intellectualis creatus eiusque capacitas sint quid finitum ex parte subiecti & in esse rei; habent tamen infinitatem sincategorematicam ex parte termini seu obiecti, & in esse potentiæ obedientialis, inchoatam in propria sua ratione potentiæ naturalis, propter immaterialitatem ipsius, vt de intellectu docet D. Thomas 1. contra Gentes c. 43. ratione 7. Et lib. 3. cap. 50. ratione cuius habet quandam illimitationem & proportionem ad verum infinitum; & similiter appetitus intellectualis siue voluntas ratione suæ immaterialitalis habet quandam illimitationem & proportionem ad bonum infinitum; & propterea capacitas harum potentiarum nullo vero vel bono finito potest expleri. Ad illud quod subditur, dicendum quòd etiam tunc appetitus intellectualis non diceretur propriè expletus, aut positiuè satiatus; ad hoc enim requiritur, quòd in se tantum habeat boni, vt non possit amplius appetere posito sufficienti concursu primæ causæ: vnde solùm negatiuè diceretur satiatus, in quantum ex defectu sufficientis debiti concursus non amplius appeteret, quàm bonum creatum finitum.

Ad tertium dicendum, quòd licet beatitudo formalis creaturæ intellectualis sit aliquod bonum creatum ex parte subiecti, & secundùm id quod importat in recto; non tamen ex parte termini, & secundùm id quod importat in obliquo: Et propterea beatitudo obiectiua siue obiectum beatitudinis formalis non debet esse bonum creatum, sed bonum increatum. Ratio autem, cur beatitudo formalis creaturæ intellectualis debet esse bonum creatum, est quia debet esse actus vitalis & immanens eiusdem creaturæ, vt dicetur disputatione sequenti, ac proinde debet esse forma creata ac physicè recepta ad modum recipientis. Ratio verò cur beatitudo obiectiua debet esse bonum increatum, est quia ex vna parte non recipitur in creatura intellectuali per modum formæ physicè informantis, sed tantùm per modum formæ obiectiuè terminantis, quæ non limitatur à recipiente, sicut limitatur forma physicè informans: ex alia vero parte solum bonum increatum potest perfectè satiare appetitum intellectualem, & reddere beatum, vt dictum est & amplius dicetur.

DVBIVM

DVBIVM III.

Vtrum obiectum beatitudinis possit esse aggregatum totius boni creati.

SVpponendum est, quòd bonum creatum est participatio boni increati: quod cum sit in infinitum participabile, ob suam illimitatam bonitatem; & aliunde sit infinitè potens agere ac producere, ob summam suam actualitatem: sequitur quòd bonum creatum sit quodammodo infinitum; non quidem actu, cum hoc repugnet ex parte ipsius, vt dictum est alibi; benè tamen in potentia, in quantum dato quocumque bono creato, Deus potest creare maius & maius siue perfectius in infinitum: Et sic aggregatio totius boni creati, provt includit tam actuale pro aliqua reali duratione, quam possibile; siue collectio omnium creaturarum tam actualium, quàm possibilium importat infinitam bonitatem participabilem ex diuina creatoris bonitate, & ab illa dependentem. Quærimus ergo in præsenti (supposito quòd obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis non possit esse aliquod bonum creatum particulare, vt dictum est) vtrum tale obiectum possit esse aggregatum totius boni creati: quod potest dupliciter intelligi; scilicet vel absolutè, provt dicit totum bonum creatum aut creabile quod potest simul poni, & quod actu nunquam erit infinitum quantuncumque augeatur; vel ex suppositione quòd per impossibile totum simul poneretur, & sic esset infinitum.

Prima opinio asserit, quòd aggregatum totius boni creati possit esse obiectum beatitudinis. Probatur: Ex Philosopho 8. Physicorum Vniuersitas creaturarum comparatur ad hominem sicut perfectum ad imperfectum, & sicut totum ad partem: sed perfectum est finis partis: ergo cum vltimus finis & obiectum beatitudinis sint idem, vniuersitas creaturarum siue aggregatum totius boni creati est obiectum beatitudinis.

Secundò, Aggregatum totius boni creati potest perfectè quietare naturale desiderium voluntatis, quod solum extenditur ad bonum ordidinis naturalis comprehensum in aggregato totius boni creati: ergo aggregatum totius boni creati potest esse obiectum beatitudinis, cuius est perfectè quietare naturale desiderium voluntatis.

Tertiò, Aggregatum totius boni creati, provt dicit totum bonum creatum & creabile, importat bonum infinitum, cum sit participatio adæquata boni increati infiniti: ergo potest esse obiectum beatitudinis, bonum quippe infinitum potest perfectè satiare appetitum intellectualem, quod est proprium obiecti beatitudinis.

CONCLVSIO

RESPONDEO dicendum, quòd obiectum beatitudinis non potest esse aggregatum totius boni creati & creabilis 2. etiamsi per impossibile poneretur totum simul in rerum natura. Ita communiter docent authores.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, Ecclesiastæ. 1. dicitur: Vanitas vanitatum, & omnia vanitas. 1. Ioannis 2. habetur: Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt. Augustinus 5. Confessionum cap. 4. ait: Infœlix homo, qui scit omnia illa (scilicet creaturas) te autem nescit: beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat: qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. Deinde probatur ratione: Aggregatum totius boni creati & creabilis semper actu importat bonum finitum, quamuis in potentia sit infinitum; communiter enim conceditur quòd non possit actu produci infinitum, saltem de potentia ordinariã: sed bonum actu finitum non potest esse obiectum beatitudinis, cum non possit perfectè satiare appetitum intellectualem, cuius capacitas respicit bonum infinitum, vt dictum est: ergo aggregatum totius boni creati & creabilis non potest esse obiectum beatitudinis. Denique probatur ex mox dicendis circa secundam partem conclusionis, quæ hanc etiam efficacissimè probant.

Probatur secunda pars conclusionis ratione, quam indicat D. Thomas hîc art. 8. ad 2. sic aliquantum declarata: Obiectum beatitudinis perfectæ, de qua agimus in præsenti, debet esse simpliciter vltimus finis creaturæ intellectualis, ita vt ad vlteriorem non ordinetur, quia solùm potest satiari perfectè appetitus (quod indispensabiliter requiritur ad beatitudinem) in assecutione vltimi finis simpliciter, quandiu enim restat aliquis vlterior finis acquirendus, non est perfectè quietus appetitus, sed adhuc inquietus ad illum tendit, vt manifestum est mobili corporeo quod non est perfectè quietum, donec peruenerit ad vltimum terminum: Sed aggregatum totius boni creati & creabilis, etiamsi per impossibile poneretur totum simul in rerum natura, non esset simpliciter vltimus finis creaturæ intellectualis; nam ex vna parte creatura intellectualis potest pertingere ad coniunctionem Dei sui creatoris, in qua consistit eius perfectio, vt dicetur dubio sequenti; ex alia verò parte aggregatum totius boni creabilis non potest non intelligi esse effectus Dei creatoris, vt patet, cum sit ens per participationem & non per essentiam, aliàs esset ipsemet Deus creator & nõ quid creatum, vnde tale aggregatum totius boni creati & creabilis, si per impossibile poneretur totum simul in rerum natura, necessariò respiceret Deum vt vltimum finem, sicut ipsum respiceret vt primum principium, quia omnia propter semetipsum operatur Dominus, cum sit impossibile quòd Deus operetur propter finem à se distinctum, agens quippe subordinatur fini à quo mouetur ad agendum, & tamen est impossibile quòd

quòd Deus subordinetur alteri à se distincto (alicuius enim ad seipsum non est propria & realis subordinatio, quæ solùm est inter plura realiter distincta;) quin potius cætera omnia Deo subordinantur, & vt primo principio, & vt vltimo fini: ergo aggregatum totius boni creati & creabilis, etiamsi per impossibile poneretur totum simul in rerum natura, non potest esse obiectum beatitudinis, scilicet creaturæ intellectualis. Deinde, Vt aliquid sit obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis, debet esse bonum ab ea possessum, quia non satiatur nec omninò expletur appetitus, nisi habeat & possideat bonum amatum, quod absens prius erat desideratum, in hac enim perfecta satietate appetitus consistit beatitudo: sed aggregatum totius boni creati & creabilis, etiamsi per impossibile poneretur totum simul in rerum natura, non potest esse possessum ab intellectuali creatura, non enim potest concipi, quomodo hoc aggregatum totius boni creati & creabilis in se sumptum formaliter, possit haberi & possideri à qualibet creatura intellectuali; cum nec eminenter sumptum in Deo possit distinctè ab aliqua creatura videri, vt probatur 1. p. circa q. 12. ergo aggregatum totius boni creati & creabilis, etiamsi per impossibile poneretur totum simul in rerum natura, non potest esse obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis.

AD primum ergo dicendum cum D. Thom. hîc art. 8. ad 2. quòd si totum aliquod non sit vltimus finis, sed ordinetur ad finem vlteriorem, vltimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud: vniuersitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo vt pars ad totum, non est vltimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in vltimum finem: vnde bonum vniuersi (licet per impossibile includeret actu aggregatum totius boni creati & creabilis positum in rerum natura) non est vltimus finis hominis, ac proinde nec est obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis, sed ipse Deus.

AD secundum dicendum cum D. Thoma ibidem ad 3. quòd bonum creatum non est minus quàm bonum, cuius est homo capax vt rei intrinsecæ & inhærentis: est tamen minus quàm bonum, cuius est capax vt obiecti, quod est infinitum: bonum autem quod participatur ab Angelo & à toto vniuerso, est bonum finitum & contractum.

AD tertium dicendum, quòd admisso hoc impossibili, quod scilicet poneretur totum simul in rerum natura aggregatum totius boni creati & creabilis; verum est quòd importaret bonum infinitum, vt ratio probat: sed tamen non esset obiectum beatitudinis, vt ostensum est in secunda parte conclusionis, ex duplici impedimento. nec est mirum, quòd admisso primo illo impossibili, sequatur aliud quòd scilicet aliquid sit bonum infinitum, ac proinde includat omnem rationem & perfectionem boni, & tamen non sit obiectum beatitudinis: communiter enim conceditur, quòd posito vno impossibili sequitur aliud, aut alia plura.

DVBIVM IV.

Vtrum Deus sit obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis.

SVpponendum est contra Atheos, esse certum & secundùm fidem, & lumine naturali, quòd sit vnus Deus, vt demonstratiuè probat multis argumentis D. Thomas 1. part. quæst. 2. art. 3. & Aristoteles passim, & maximè in Metaphysica. Nomine autem Dei intelligitur id, quo maius excogitari non potest: vnde est ens necessarium, simpliciter & omnimoda necessitate, ens per essentiam cuius omnia alia sunt entia per participationem, ens independens à quo omnia alia dependent in omnibus, immutabile, æternum, infinitum, immensum, suum esse, summum bonum: propterea est sibi sufficientissimus quantum ad omnia, & consequenter in seipso habet obiectum suæ beatitudinis, & est perfectè beatus in visione ac fruitione suiipsius, vt probat D. Thomas 1. part. quæst. 26. In præsenti autem quærimus, vtrum Deus sit etiam obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis, videlicet Angeli & hominis.

Prima opinio negat Deum esse obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis: hanc sequuntur Mahometani & alij constituentes beatitudinem in voluptatibus corporeis. Probatur: Beatitudo formalis consistit in actu valde connaturali & proportionato naturæ, cum debeat esse facillimus ipsi, imò & suauissimus & consequenter obiectum debet esse proportionatum: sed nulla est proportio Dei ad creaturam intellectualem, quia in infinitum distat per excessum perfectionis, infiniti autem ad finitum nulla est proportio: ergo Deus non est obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis.

Secundò, Obiectũ beatitudinis debet esse perfectè satiatiuum & expletiuum appetitus intellectualis, cũ debeat esse vltimus & adæquatus eius terminus, vltra quem non possit tendere, aliàs si quid esset vlterius appetendum, appetitus nondum esset perfectè quietus, nec proinde beatus: sed Deus non est obiectum perfectè satiatiuum & expletiuum appetitus intellectualis creaturæ, quia solum obiectum totale & adæquatum potest perfectè satiare & explere potentiam, non autem obiectum partiale & inadæquatum, cum illud sit potentiæ commensuratum & non istud; constat autem quòd bonum vniuersale est obiectum appetitus intellectualis, prout includit tam bonum diuinum quàm bonum creatum, ad vtrumque enim se extendit, & consequenter Deus est tantùm obiectum eius inadæquatum: ergo

ergo Deus non est obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus Optimus Maximus est obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis. Ita communiter docent non solùm omnes Theologi, sed etiam omnes Catholici tanquam certum de fide.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ. Genesis 1. dicit ipse Deus Abraham: Ego protector tuus sum,& merces tua magna nimis. Psalmo 72. habetur: Quid mihi est in cœlo, & à te quid volui super terrã. Item: Pars mea Deus in æternum. & Psalmo 102. Qui replet in bonis desiderium tuum. & tandem Ioannis 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verũ,& quem misisti Iesum Christum. Possent plura alia loca sacræ Scripturæ adduci, sicut & Conciliorũ, quibus expresè dicitur quòd Deus est obiectũ beatitudinis creaturæ intellectualis, siue beatitudo obiectiua ipsius, aut quid simile.

Secundò probatur authoritate Sanctorum Patrum. Dionysius cap.10. de cœlesti Hierarchia Deum dicit totius pulchritudinis atque ordinis summũ æternumque principiũ ac finem: quod autem est summum & æternum principium ac finis (siue primum principium & vltimus finis, idem enim est) necessariò etiam est obiectum beatitudinis. Irenæus lib.3.cap.22.ait: Gloria hominis est Deus. August. lib.19. de Ciuitate Dei cap.26. habet: Vt vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est. Et lib.3. confessionũ cap.4. Infœlix homo, qui scit omnia illa (scilicet creaturas) te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat; qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. Boëtius lib.3. de Consolat. prosa 10. dicit, Beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est. Idem docet Ambros. lib.2. officiorum cap.2. & tandem D.Th. hîc art.8. sic habet: Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum vniuersale, quod non inuenitur in aliquo creato, sed solùm in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatã: Vnde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundùm quod dicitur in Psalmo 102. Qui replet in bonis desiderium tuum,&c. in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Tertiò probatur ratione D.Thomæ adducta, & sic magis declarata: Deus est summũ & vniuersale bonum, quod duplici via efficaciter & manifestè demonstratur: prima quidem, quia est suum esse, vnde in se ab intrinseco habet omnẽ rationem & perfectionem essendi; cum omnis forma per se subsistens absq; ordine ad receptiuum sit illimitata & infinita in suo ordine, ac proinde Deus qui est suum esse per se subsistens, est esse illimitatum & infinitum, ac continens omnem rationem & perfectionem essendi; & & consequẽter etiam omnem rationem ac perfectionem boni, bonum quippe & esse conuertuntur: secunda autem via est, quia Deus est primum & vniuersale principium totius entis & boni creati, ita vt nõ solùm possit producere quæ de facto producit, sed etiam producto quocunque quantuncunque perfecto possit semper & semper in infinitum perfectius producere; quod indicat in ipso esse infinitam actu perfectionem & bonitatem, quia vnumquodque operatur seu operari potest in quantum est actu, & nemo dat quod non habet, vnde Deus primum & vniuersale principium in actu primo totius boni creati possibilis, debet in se præhabere modo quodam eminentissimo & simplicissimo, simul & actualissimo infinitam ac vniuersalem rationem boni, quam in infinitum per partes potest creatis effectibus communicare, & ita est summum ac vniuersale bonum: ergo cum summum & vniuersale bonum sit obiectum totale & adæquatum appetitus intellectualis, qui dicitur volũtas; & aliunde Deus possit realiter haberi ac possideri à creatura intellectuali, vt dictum est 1.p.q.12. sequitur quòd Deus possit perfectè satiare & explere appetitum intellectualem, & consequẽter quòd sit obiectum beatitudinis creaturæ intellectualis. Quod cõfirmatur ex dictis supra: nam eo ipso quòd Deus est primum principiũ omnis creaturæ, est etiam vltimus finis ipsius, sed diuersimodè acquirendus iuxtà diuersam perfectionẽ vniuscuiusque; vltimus autem finis creaturæ intellectualis est obiectũ beatitudinis ipsius, non enim potest esse beata nisi in assecutione sui vltimi finis, cum tunc solùm sit perfectè quieta.

AD primum ergo dicendum, quòd beatitudo formalis consistit in actu connaturali & proportionato naturæ intellectuali, sed eleuatæ per lumen gloriæ: Deus autem in ratione obiecti est proportionatus eidem naturæ eleuatæ, vt docet D.Th. 1.p.q.12. art.1. ad 4. dicens quòd proportio dicitur dupliciter: vno modo certa habitudo vnius quantitatis ad alteram, secundùm quod duplum, triplum,& æquale sunt species proportionis: Alio modo quælibet habitudo vnius ad alterum proportio dicitur; & sic potest esse proportio creaturæ ad Deum in quantum se habet ad ipsum, vt effectus ad causam,& vt potẽtia ad actum: & secundùm hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscẽdum Deum. Hæc doctrina D.Thomæ ibidem declarata fuit.

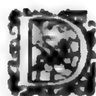
AD secundum dicendum, quòd bonum diuinum continet eminenter & adæquat virtualiter bonum vniuersale, quod est obiectum totale & adæquatum appetitus intellectualis: licet enim bonum vniuersale se extendat etiam ad creaturas; tamen in eis nihil est bonitatis, quod eminentiori & perfectiori modo non reperiatur in Deo, exclusis scilicet imperfectionibus cum quibus est in creaturis: Vnde cum Deus sit bonum vniuersale eminenter, potest non minus perfectè satiare appetitum intellectualem, ac si esset

ſet bonum vniuerſale formaliter, quod nulli determinato indiuiduo competit, ſed ſoli bonitati per intellectum præciſè & abſtractæ. Ex quo ſequitur quòd loquendo de obiecto appetitus intellectualis extenſiuè, Deus in ſe præciſè ſumptus eſt tantùm obiectum partiale & inadæquatum: loquendo verò de illo intenſiuè, Deus ſumptus ſecundùm id quod formaliter ſimul & eminenter importat, eſt obiectum totale & adæquatum appetitus; quod ſufficit vt ſatiet illum perfectè, & ſit obiectum beatitudinis.



QVÆSTIO III.

Quid ſit beatitudo, in octo articulos diuiſa.



EINDE conſiderandum eſt quid ſit beatitudo, & quæ requirantur ad ipſam.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum beatitudo ſit aliquid increatum.

¶ Secundo, ſi eſt aliquid creatum, vtrum ſit operatio.

¶ Tertio, vtrum ſit operatio ſenſitiuæ partis, an intellectiuæ tantum.

¶ Quarto ſi eſt operatio intellectiuæ partis, vtrum ſit operatio intellectus, an voluntatis.

¶ Quinto, ſi eſt operatio ſpeculatiui intellectus, aut practici.

¶ Sexto, ſi eſt operatio intellectus ſpeculatiui, vtrum conſiſtat in ſpeculatione ſcientiarũ ſpeculatiuarum.

¶ Septimo, vtrum conſiſtat in ſpeculatione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſcilicet angelorum.

¶ Octauo, vtrum in ſola ſpeculatione Dei, quæ per eſſentiam videtur.

ARTICVLVS I.

Vtrum beatitudo ſit aliquid increatum.

17 AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd beatitudo ſit aliquid increatum. Dicit enim Boët. in 3. de conſol. * eſſe Deum ipſam beatitudinem, neceſſe eſt confiteri.

*Inf. q. 26. art. 3. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 1. ar. * Proſ. 10. circa med.*

¶ 2 Præterea, Beatitudo eſt ſummum bonum: ſed eſſe ſummum bonum conuenit Deo: cùm ergo non ſint plura ſumma bona, videtur quòd beatitudo ſit idem quod Deus.

¶ 3 Præterea, Beatitudo eſt vltimus finis in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit: ſed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet niſi in Deum quo ſolo fruendum eſt: vt Auguſt. dicit. † Ergo beatitudo eſt idem quod Deus.

† lib. 1. de doct. Chriſt. cap. 4. 5. & 22. tom. 3.

SED contra, Nullum factum eſt increatum. ſed beatitudo hominis eſt aliquid factum: quia ſecundum Auguſt. 1. de doctr. Chriſt.* Illis rebus fruendum eſt quæ nos beatos faciunt ergo beatitudo non eſt aliquid increatum.

** lib. 1. c. 3. in pr. to. 3.*

CONCLVSIO.

Beatitudo hominis quantum ad cauſam vel obiectum, eſt aliquid increatum: quantum verò ad ipſam eſſentiam beatitudinis, eſt aliquid creatum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt *, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipſa res, quam cupimus adipiſci, ſicut auaro eſt finis pecunia. Alio modo, ipſa adeptio vel poſſeſſio, ſeu vſus aut fruitio eius rei, quæ deſideratur: ſicut ſi dicatur quòd poſſeſſio pecuniæ eſt finis auari, & frui re voluptuoſa eſt finis intemperati. Primo ergo modo vltimus hominis finis eſt bonum increatum, ſcilicet Deus, qui ſolus ſua infinita bonitate poteſt voluntatem hominis perfectè implere. Secundo autem modo vltimus finis hominis eſt creatum aliquid in ipſo exiſtens, quod nihil eſt aliud quàm adeptio vel fruitio finis vltimi: vltimus autem finis vocatur beatitudo ſi ergo beatitudo hominis conſideretur quantum ad cauſam vel obiectum, ſic eſt aliquid increatum: ſi autem conſideretur quantum ad ipſam eſſentiam beatitudinis, ſic eſt aliquid creatum.

q. 1. ar. 8. & q. præc. a. 7.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus eſt beatitudo per eſſentiam ſuam. non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus eſt, ſed per eſſentiam ſuam. Homines autem ſunt beati, ſicut ibidem dicit Boët. * per participationem: ſicut & dij per participationem dicuntur, ipſa autem participatio beatitudinis ſecundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum eſt.

ea. proſ. 10. li. 3. de cōſ.

AD ſecundum dicendum, quòd beatitudo dicitur eſſe ſummum hominis bonũ: quia eſt adeptio vel fruitio ſummi boni.

AD tertium dicendum, quòd beatitudo dicitur vltimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo ſit operatio.

18 AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo non ſit operatio. Dicit enim Apoſtol. Rom. 6. Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione, finem verò vitam æternam ſed vita non eſt operatio, ſed eſt ipſum eſſe viuentium. ergo vltimus finis, qui eſt beatitudo, non eſt operatio.

2. d. 1. q. 1. art. 1. & 3. d. 34. q. 1. art. 5. col. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 2. & q. 4. a. 3 Et quol. 8. ar. 19. ca. & 1. Eth. le. 1. & 9. Met. lect. 9. fin.

¶ 2 Præterea, Boëtius dicit in 3. de conſol. † quòd beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus. ſed ſtatus non nominat operationem. ergo beatitudo non eſt operatio

† Proſ. 2. circa princ.

¶ 3 Præterea, Beatitudo ſignificat aliquid in bono exiſtens, cum ſit vltima perfectio hominis. ſed operatio non ſignificat vt aliquid exiſtens in operante, ſed magis vt ab ipſo procedens. ergo beatitudo non eſt operatio.

¶ 4 Præterea, Beatitudo permanet in beato: operatio autem non permanet, ſed tranſit. ergo beatitudo non eſt operatio.

¶ 5 Præterea, Vnius hominis eſt vna beatitudo, operationes autem ſunt multæ. Ergo beatitudo non eſt operatio.

¶ 6 Præterea, Beatitudo ineſt beato abſque interruptione: ſed operatio humana frequenter interrumpitur, puta ſomno vel aliqua alia occupatione, vel quiete. ergo beatitudo non eſt operatio.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in primo Ethic. * quod fœlicitas eſt operatio ſecundum virtutem perfectam.

Li. 1. Ethi. cap. 7. poſt medium tom. 5.

CONCLVSIO.

Cùm beatitudo conſiſtat in vltimo hominis actu, neceſſe eſt ipſam eſſe aliquam hominis operationem.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum quod beatitudo hominis eſt aliquid creatum in ipſo exiſtens, neceſſe eſt dicere, quòd beatitudo hominis ſit operatio. Eſt enim beatitudo vltima hominis perfectio, vnũquodque autem inũtum perfectum eſt, inquantum eſt actu, nam potentia ſine actu imperfecta eſt: oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis conſiſtere. Manifeſtum eſt autem quòd operatio eſt vltimus actus operantis. vnde & actus ſecundus à Philoſopho nominatur in ſecundo de anima * nam habens formam, poteſt eſſe in potentia operans, ſicut ſciens eſt in potentia conſiderans: & inde eſt quòd in aliis rebus res vnaquæque dicitur eſſe propter ſuam operationem, vt dicitur in 2. de cœlo. † Neceſſe eſt ergo beatitudinem hominis operationem eſſe.

Li. 2. te. 2. adinuſſo 3. & 6. te. 1. † Lib. 2. te. 17 to. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd vita dicitur dupliciter. Vno modo ipſum eſſe viuentis: & ſic beatitudo non eſt vita. * oſtenſum eſt enim quòd eſſe vnius hominis qualecumque ſit, non eſt hominis beatitudo: ſolius enim Dei beatitudo eſt ſuum eſſe. Alio modo dicitur vita ipſa operatio viuentis ſecundum quam principium vitæ in actum reducitur: & ſic nominamus vitam actiuam vel contemplatiuam vel voluptuoſam & hoc modo vita æterna dicitur vltimus finis: quod patet per hoc quod dicitur, Ioan. 15. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te Deum verum & vnum.

Q. 2. art. 5.

AD ſecundum dicendum, quòd Boët. * deffiniendo beatitudinem, conſiderauit ipſam communem beatitudinis rationem. Eſt enim communis beatitudinis ratio, quòd ſit bonum commune perfectum: & hoc ſignificauit cùm dixit, quod eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus: per quod nihil aliud ſignificatur, niſi quòd beatus eſt in ſtatu boni perfecti. Sed Ariſto. * expreſſit ipſam eſſentiam beatitudinis, oſtendens per quid homo ſit in huiuſmodi ſtatu: quia per operationem quandam. & ideo in 1. Ethic. * ipſe etiam oſtendit, quòd beatitudo eſt bonum perfectum.

Loco in arg. citato. *Loco in arg. citato. c. 7. tom. 5.*

AD tertium dicendum, quòd ſicut dicitur in 9. Metap. * duplex eſt actio: vna quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, ſicut vrere & ſecare: & talis operatio non poſſet eſſe beatitudo, nam talis operatio non eſt actio & perfectio agentis, ſed magis patientis, vt ibidem dicitur.* Alia eſt actio manens in ipſo agente, vt ſentire, intelligere, & velle & huiuſmodi actio eſt perfectio & actus agentis: & talis operatio poteſt eſſe beatitudo.

Tex. 16. li. 9. Metaph. tom. 3. *teda 16.*

AD quartum dicendum, quòd cùm beatitudo dicat quandam vltimam perfectionem, ſecundum quòd diuerſæ res beatitudinis capaces, ad diuerſos gradus perfectionis pertingere poſſunt: ſecundum hoc neceſſe eſt quòd diuerſimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo eſt beatitudo per eſſentiam, quia ipſum eſſe eius, eſt operatio eius: quia non fruitur alio, ſed ſeipſo. In angelis autem beatitudo eſt vltima perfectio ſecundum aliquam operationem qua coniunguntur bono increato: & hæc operatio eſt in eis vnica & ſempiterna In hominibus autem ſecundum ſtatum præſentis vitæ eſt vltima perfectio ſecundum operationem qua homo coniungitur Deo: ſed hæc operatio nec continua poteſt eſſe, & per conſequens nec vnica eſt, quia operatio interciſſione multiplicatur: & propter hoc in ſtatu præſentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non poteſt. Vnde Philoſophus in 1 Ethic. * ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, poſt multa concludens. Beatos autem dicimus, vt homines: ſed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando erimus ſicut angeli in cœlo: ſicut dicitur Matth. 22. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam ceſſat obiectio: quia vna & continua & ſempiterna operatione in illo beatitudinis ſtatu mens hominis Deo coniungitur: ſed in præſenti vita quantum deficimus ab vnitate & continuitate talis operationis, tantum deficimus à beatitudinis perfectione: eſt tamen aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio poteſt eſſe magis continua & vna, tanto plus habet rationem beatitudinis; & ideo in actiua vita, quæ circa multa occupatur, eſt minus de ratione beatitudinis, quàm in vita contemplatiua, quæ verſatur circa vnum, id eſt, circa veritatis contemplationem. etſi aliquando homo actu non operetur huiuſmodi operationem: tamen quia in promptu habet eam, ſemper poteſt operari: Et quia etiam ipſam ceſſationem puta ſomni vel occupationis alicuius naturalis ad operationem prædictam ordinat, quaſi videtur operatio continua eſſe. Et per hoc patet ſolutio ad QVINTVM & ad SEXTVM.

Li. 1. Ethi. c. 10. in fi. tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum beatitudo sit operatio sensitiuæ partis, aut intellectiuæ tantum.

19 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo consistat etiam in operatione sensus: nulla enim operatio inuenitur in homine nobilior operatione sensitiua, nisi intellectiua. Sed operatio intellectiua dependet in nobis ab operatione sensitiua: quia non possumus intelligere sine phantasmate, vt dicitur in tertio de anima. * ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiua.

¶ 2 Præterea, Boëtius dicit in 3. † de consol. quòd beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed quædam bona sunt sensitiua, quæ attingimus per sensus operationem: ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

¶ 3 Præterea, Beatitudo est bonum perfectum: vt probatur in 1. Ethic. * quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas, sed per operationes sensitiuas quædam partes animæ perficiuntur: ergo operatio sensitiua requiritur ad beatitudinem.

SED contra, In operatione sensitiua communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiua.

CONCLVSIO.

Cùm homo per sensus operationem coniungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitiuæ partis operatio.

RESPONDEO dicendum, quòd ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Vno modo essentialiter. Alio modo antecedenter. Tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est vltimus finis, vt supra ostensum est, * cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam, quia sicut ostensum est, * in corporalibus bonis beatitudo hominis non cõsistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus: possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter & consequenter: antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest, nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo: quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ, vt Augu dicit in epistola ad Dioscorum, * fiet quædam refluentia in corpus & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur: vt infra magis patebit, cùm de * resurrectione agetur. non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur à sensu dependebit.

AD primum ergo dicendum, quòd obiectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

AD secundum dicendum, quòd beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad vniuersalem fontem totius boni: non quòd indigeat singulis particularibus bonis, sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitæ.

AD tertium dicendum, quòd in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori: in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ è conuerso à perfectione inferioris partis proceditur in perfectionem superioris.

Marg.: 3. q. cont. 83. & 37. princ. & opusc. 3. ca. 264. & 1. Eth. le. 10. cor. 2. * tex. 30. tom. 2. † Pros. 2 circa prin. Lib. 1. Eth. c. 7. to. 5. Art. 1. huius quæst. q. 2. art. 5. aliquãtulu ante med. epistol. 56. tom. 2. * In 3. p. sed non compl.

ARTICVLVS IV.

Vtrum si beatitudo est intellectiuæ partis sit operatio intellectus, an voluntatis.

20 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim August. * 19 de ciuitate Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit: vnde in Psalm. 147. Qui posuit fines tuos pacem: sed pax ad voluntatem pertinet. ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

¶ 2 Præterea, Beatitudo est summum bonum: sed bonum est obiectum voluntatis. ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

¶ 3 Præterea, Primo mouenti respondet vltimus finis: sicut vltimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes mouet: sed primum mouens ad operandum est voluntas: quia mouet alias vires, vt infra dicetur ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

¶ 4 Præterea, Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quòd sit nobilissima operatio hominis: sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quàm cognitio, quæ est operatio intellectus, vt patet per Apost. 1. ad Corinth. 13. ergo videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis.

¶ 5 Præterea, Augustinus * dicit in 13 de Trin. quòd beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil vult malè; & post † pauca subdit, Et appropinquat beato qui bene vult quodcunque vult: bona enim beatum faciunt quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

SED contra est, quod Dominus dicit Ioan. 17. Hæc est vita æterna vt cognoscant te Deum verum vnum: vita autem æterna est vltimus finis, vt dictum est. ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit. quæ est actus intellectus.

CONCLVSIO.

Quum finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod fit nobis præsens per actum intellectus: oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectus consistere, & non nisi accidentaliter (secundum ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur) in actu voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, * duo requiruntur. Vnum, quod est esse beatitudinis: aliud, quod est quasi per se accidens eius scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, * quòd beatitudo est consecutio finis vltimi: consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. voluntas autem fertur in finem & absentem, cum ipsum desiderat: & præsentem, cùm in ipso requiescens delectatur. manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem: delectatio autem aduenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens, non autem è conuerso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso: oportet igitur aliquid aliud esse quàm actum voluntatis. per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles, si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere, sed à principio quidem est absens ei: consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi, & tunc iam delectatur in pecunia habita; sic igitur & circa intelligibilem finem contingit, nam à principio volumus consequi finem intelligibilem: consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod August. dicit 10. confess. * quòd beatitudo est gaudium de veritate: quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

AD primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad vltimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo: sed quia antecedenter & consequenter habet se ad ipsam, antecedenter quidem inquantum iam sunt remota omnia perturbantia & impedientia ab vltimo fine: consequenter verò inquantum iam homo adepto vltimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

AD secundum dicendum, quòd primum obiectum voluntatis non est actus eius: sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. vnde ex hoc ipso quòd beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

AD tertium dicendum, quòd finem primo apprehendit intellectus quàm voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id quod vltimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

AD quartum dicendum, quòd dilectio præeminet cognitioni in mouendo, sed cognitio præuia est dilectioni in attingendo. non enim diligitur nisi cognitum: vt dicit August. in 10. de Trinit. * & ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

AD quintum dicendum, quòd ille qui habet omnia quæ vult ex hoc est beatus, quòd habet ea quæ vult quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis sed nihil malè velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam, voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciunt. prout est inclinatio quædam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini: vt alteratio ad qualitatem.

Marg.: Infr. q. 26. a. 2. & a. 3. cor. Et 2. cont. a. 25. & 26. & 27. & 2. Et ma. q. 16. art. 2. ad 6. Et ver. q. 1. art. 5. ad 8. Et quol. 8. art. 19. Et opuscul. 3. cap. 107. lib. 19 cap. 10. & 11. tom. 5. lib. 13. de trin. cap. 5. ... circa med. tom. 3. q. 2. art. 6. Art. 3. huius quæst. & q. 2. lib. 10. conf. c. 23. ante medium. lib. 10. de Trin. c. 8. tom. 2.

ARTICVLVS V.

Vtrum beatitudo sit operatio intellectus speculatiui, an practici.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo consistat in operatione intellectus practici. finis enim vltimus cuiuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, quæ est causa rerum intellectarum, quàm per intellectum speculatiuum, cuius scientia accipitur à rebus ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam speculatiui. 21

¶ 2 Præterea, Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quàm speculatiuus, qui ordinatur ad verum. vnde & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni: non autem secundum perfectionem speculatiui intellectus, sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculatiui.

¶ 3 Præterea, Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculatiuus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes & passiones eius. ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quàm intellectus speculatiui.

SED contra est, quod August. dicit in 1. de Trinit. * quòd contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.

CONCLVSIO.

Principaliter in speculatiui intellectus operatione, vt in optima, & maxime propter seipsam quæsita, & qua homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur, licet secundariò in practici intellectus operatione consistat.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculatiui intellectus quàm practici quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc, quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quòd sit optima operatio homi-

Marg.: 1. q. 20. ar. 1. & 4. & 49. 9. 1. ar. 1. q. 3. Et opusc. 3. c. 264. & 1. Eth. le. 10. cor. 2. libr. 1. de Trin. c. 10. in princ. & c. 8. parum ante med. tom. 3.

nis : optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi obiecti, optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum diuinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculatiui. vnde in tali operatione, scilicet in contemplatione diuinorum, maximè consistit beatitudo; & quia vnusquisque videtur esse id, quod est optimum in eo, vt dicitur in 9. & 10. Eth. * ideo talis operatio est maximè propria homini & maximè delectabilis. Secundò apparet idem ex hoc, quod contemplatio maximè quæritur propter seipsam, actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem. ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem: vnde manifestum est, quod vltimus finis non potest consistere in vita actiua, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertiò idem apparet ex hoc, quod in vita contemplatiua homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo & angelis, quibus per beatitudinem assimilatur: sed in his quæ pertinent ad vitam actiuam etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfectè, & ideo vltima & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione : beatitudo autem imperfecta qualis hic haberi potest, primo quidem & principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones & passiones humanas: vt dicitur in 10.* Ethic.

lib. 9. c. 4. & 8. l. 10. c. 7. ad fin. tom. 5.

lib 10 Eth. c. 7 & 8 tom. 5.

A D primum ergo dicendum, quòd similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem: quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum, sed assimilatio intellectus speculatiui ad Deum est secundum vnionem vel informationem, quæ est multo maior assimilatio. & tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculatiuam tantum.

A D secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum. sed intellectus speculatiuus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. & & si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur & fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet: sed ad illud ordinat.

A D tertium dicendum, quod ratio illa procederet si ipsemet homo esset vltimus finis: tunc enim consideratio & ordinatio actuum & passionum eius esset beatitudo. Sed quia vltimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus ad quem per operationem intellectus speculatiui attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculatiui consistit, quàm in operatione intellectus practici.

ARTICVLVS VI.

Vtrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum.

22

2. 2. q. 167. ar. 1. ad 1. Et opusc. 3. cap. 104. 262. & 266. lib. 10. c. 7. à med. t. 5.

A D SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum. Philosophus enim * dicit in lib. Eth. quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem : & distinguens virtutes speculatiuas non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam, & intellectum, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculatiuarum. ergo vltima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit.

¶ 2 Præterea, illud videtur esse vltima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. sed huiusmodi est consideratio speculatiuarum scientiarum: quia vt * dicitur in 1. Metaph. Omnes homines natura scire desiderant. & post pauca † subditur, quòd speculatiuæ scientiæ propter seipsas quæruntur. ergo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit beatitudo.

** in pr. 1. lib. tom. 3. † eod. lib. 1. c. 2. nō procul à pr. t. tom. 3.*

¶ 3 Præterea, Beatitudo est vltima hominis perfectio. vnumquodque autem perficitur secundum quod reducitur de potentia in actum : intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculatiuarum, ergo videtur quod in huiusmodi consideratione vltima hominis beatitudo consistat.

S E D contra est, quod dicitur Hier. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua. & loquitur de sapientia speculatiuarum scientiarum. non ergo consistit in harum consideratione vltima hominis beatitudo.

CONCLVSIO.

Cùm consideratio scientiarum speculatiuarum non possit vltra extendi quàm sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit : idcirco in speculatiuis scientiis vltima atque perfecta hominis beatitudo non inuenitur, sed tantum eius participatio quædam.

Art. 2 huius qu. ad 4. arg.

R E S P O N D E O dicendum, quòd sicut * supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, vna perfecta, & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem, sicut est perfecta prudentia in homine apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod consideratio speculatiuæ scientiæ non se extendit vltra virtutem principiorum illius scientiæ, quia in principiis scientiæ, virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculatiuarum sunt per sensum accepta : vt patet per Philosophum in principio * Metaphys. & in fine * Poster. Vnde tota consideratio scientiarum speculatiuarum non potest vltra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere vltima hominis beatitudo, quæ est vltima eius perfectio : non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine : vnde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se : vnde oportet quòd vltima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei, quæ sit supra intellectum humanum *. Ostensum est autem quòd per sensibilia non potest deueniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum : vnde relinquitur quod hominis vltima beatitudo nō possit esse in cōsideratione speculatiuarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio veræ & perfectæ beatitudinis.

Lib 1 Metaphysic. nō procul à pr. lib. & 2. Poster. tex. vlt. parum ante medium tom. 1.

** 1. p. q. 11. art. 2.*

A D primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur in li. Ethicorum de felicitate imperfecta qualiter in hac vita haberi potest vt * suprà dictum est.

Art. 2 ad 4. argum.

A D secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo vel participatio ipsius.

A D tertium dicendum, quòd per considerationem scientiarum speculatiuarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum : non autem in vltimum & completum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

23

1. q. 64. a. 1. ad 2. & quæst. 29. a. 1. & 3. Et 3. cōtra c. 44. Et ver. q. 2. a. a. 3. ad 5. Et opusc. 10. cap. 3. Et opusc. 3 c. 104. & 264.

A D SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est, angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia. * Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum. per quod finalem beatitudinem designat. sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. ergo videtur quod in contemplatione angelorum vltima hominis beatitudo consistat.

** Hom. 26. in euā. paul. medium illius.*

¶ 2 Præterea, Vltima perfectio vniuscuiusque rei est, vt coniungatur suo principio : vnde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium & finem. sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur; vt dicit † Dion. 4. capitulo de cælesti hierar. ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

† c. 4. non procul. à principio illius.

¶ 3 Præterea. Vnaquæque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturæ; sicut vltima perfectio corporis est, vt coniungatur naturæ spirituali. sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. ergo vltima perfectio humani intellectus est, vt coniungatur per contemplationem ipsis angelis.

S E D contra est, quod dicitur Hierem. 9. in hoc glorietur, qui gloriatur, scire & nosse me. ergo vltima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

CONCLVSIO.

Quia substantiæ separatæ omnes, præter Deum, per participationem quandam esse habent : idcirco, neque verissima obiecta humani intellectus esse possunt, neque in earum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.

R E S P O N D E O dicendum, quòd sicut * dictum est perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod vnumquodque intantū est perfectio alicuius potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ: proprium autem obiectum intellectus est verum : quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum vltima perfectione : cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, vt dicitur in 2.* Metaphys. quæcunque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, vt in primo* ostensum est : vnde relinquitur quòd solus Deus sit veritas per essentiam, & quòd eius contemplatio faciat perfectè beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum : & etiam altiorem quàm in consideratione scientiarum speculatiuarum.

Art. 7.

lib. 2. Met. tex. 4. t. 3.

1. q. 3. a. 4. & q. 61. art. 1.

A D primum ergo dicendum, quod festis angelorum interessemus, non solum contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

A D secundum dicendum, quòd secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium; sed hoc est erroneum, vt in primo * dictum est. Vnde vltima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animæ, & illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, vt in primo * habitum est. vnde suo ministerio adiuuat hominem vt ad beatitudinem perueniat, non autem est humanæ beatitudinis obiectum.

1. p. q. 90. art. 3.

1. p. q. 111.

A D tertium dicendum, quòd attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Vno modo, secundum gradum potentiæ participantis, & sic vltima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut angeli contemplantur. Alio modo, sicut obiectum attingitur à potentia : & hoc modo vltima perfectio cuiuslibet potentiæ est, vt attingat ad id, in quo plenè inuenitur ratio sui obiecti.

ARTICV

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis sit in visione diuinæ essentiæ.

24 AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis non sit in visione ipsius diuinæ essentiæ: dicit enim [a] Dionys. in 1 ca. mysticæ Theologiæ. Quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniongitur, sicut omnino ignoto: sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum: ergo vltima intellectus perfectio seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

Supra art. 4. Et 1. qu. 12. ar. 4. q. 26. art. 3. & 3. & 1. dist. 1. q. 1. art. 1. Et 2. dist. 4. a. 1. Et 4. d. 49. q. 1. art. 2. quæst. 1. Et q 4. a. 5. q. 1. Et 3. contra c. 25. & 37. Et opu. 3. cor. 14. 106. 107. 108. 153. 160. 167. 168. 195. 20. 62. & 264.

¶ 2 Præterea, Altioris naturæ perfectio altior est: sed hæc est perfectio diuini intellectus propria, vt suam essentiam videat. ergo vltima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit: sed infrà subsistit.

SED contra est, quod dicitur 1. Ioan. 3. Cùm apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est ipse.

CONCLVSIO.

Cùm Deus sit omnium prima causa, ad cuius essentiam cognoscendam remanet naturaliter hominis effectum cognoscenti desiderium, non nisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.

RESPONDEO dicendum, quòd vltima & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione diuinæ essentiæ. Ad cuius euidentiam duo consideráda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfectè beatus quandiu restat sibi aliquid desiderandum & quærendum. Secundum est, quod vniuscuiusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti: Obiectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, vt * dicitur in 3. de anima. vnde intantum procedit perfectio intellectus inquantū cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus per quam non possit cognosci essentia causæ, vt scilicet sciatur de causa quid est: nō dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter quamuis per effectū cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cùm cognoscit effectū, & scit eum habere causam, vt etiam sciat de causa quid est: & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem, vt dicitur in principio * Metaphysicæ. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquirit: nec ista inquisitio quiescit quovsque perueniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est: nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam. sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: vnde nondum est perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. & sic perfectionem suam habebit per vnionem ad Deum sicut ad obiectum in quo sola beatitudo hominis consistit, * vt supra dictum est.

* c. 1. in fine illius. Li. 3. de anima, text. 26. to. 2. Li. 1. Met. c. 2. a. pr. a medio t. 3. Art. 1. huius qu.

AD primum ergo dicendum, quod Dionys. loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

AD secundum dicendum, quod sicut suprà * dictum est, finis potest accipi dupliciter. Vno modo, quantum ad rem ipsam quæ desideratur: & hoc modo idem est finis & superioris & inferioris naturæ imò omnium rerum. vt * supra dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei: & sic diuersus est finis superioris & inferioris naturæ secundum diuersam habitudinem ad rem talem: sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quàm hominis vel angeli videntis, & non comprehendentis.

Art. 1. huius q. Q. 1. art. 8.

DISPVTATIO V.

De Beatitudine Formali.

PRÆMISSIS iis, quæ ad beatitudinem obiectiuam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ spectant ad beatitudinem formalem: sed quia plura ad illam spectantia iam in materia de visione Dei prima parte adducta & declarata sunt; in præsenti solùm adducentur & declarabuntur, quæ ibi desiderantur ad materiam beatitudinis pertinentia.

DVBIVM I.

Vtrum beatitudo formalis in recto considerata sit aliquid creatum.

SVpponendum est, quòd beatitudo formalis importat aliquid in recto, & aliud in obliquo: Cum enim beatitudo formalis essentialiter consistat in assecutione & possessione summi boni, importat in recto ipsam assecutionem & possessionem, in obliquo autem importat summum bonum quasi obiectum suum; vnde benè definitur beatitudo formalis, quod sit assecutio & possessio summi boni: beatitudo autē obiectiua importat in recto summū bonum, & in obliquo assecutionem ac possessionem ipsius; vnde definitur quòd sit summum bonum possessum, vbi eius assecutio & possessio connotatur: Vt verò beatitudo comprehendit vtramque scilicet obiectiuam & formalem, definitur quòd sit status omnium bonorū aggregatione (quod idem est ac summi boni assecutione & possessione) perfectus. Constat autem ex dictis tota disputatione præcedenti, quòd beatitudo obiectiua non est aliquid creatum, sed est bonum diuinū increatum: Quærimus igitur in præsenti dubio, vtrum beatitudo formalis in recto considerata sit etiam aliquid increatum, sicut est aliquid increatum ratione obiecti in obliquo importati, vel vtrum sit aliquid creatum.

Prima opinio Henrici de Gandauo quodlib. 13. qu. 12. negat quòd beatitudo formalis sit aliquid creatum: asserit enim quòd sit diuina essentia vnita per illapsum cum anima beati. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, vbi sæpe habetur quòd Deus est beatitudo nostra, & quòd beati sunt Dij; Item quòd beatitudo est ipsa Diuinitas: sed hi modi loquendi non sunt veri, nisi beatitudo formalis, quæ simpliciter dicitur beatitudo, sit ipsa diuina essentia vnita per illapsum cum anima beati, ac proinde nisi sit aliquid increatum: ergo beatitudo formalis in recto considerata non est aliquid creatum.

Secundò, Beatitudo formalis importat in sua ratione maximam & perfectissimam vnionem, quæ potest esse inter Deum & beatum, cum ex vi ipsius beatus fiat Deus per participationem: sed maior & perfectior est vnio Dei cum beato per intimū illapsum diuinæ essentiæ, quàm quæcumque alia; imò hæc est maxima & perfectissima quæ potest esse, cum sit immediata coniunctio Dei cum beato, excludens quodcumque medium: ergo beatitudo formalis in recto considerata non est aliquid creatum.

Tertiò, Beatitudo formalis in recto considerata est summum bonum, & vltimus finis creaturæ intellectualis; est enim summum eius dilectum, cuius gratia diligit cætera, vt cōmuniter conceditur, & constat ex eo quòd beatitudo formalis debet esse perfectè satiatiuā appetitus intellectualis, quod non esset, nisi esset summum bonū & vltimus finis eius, in quo perfectè quiesceret: sed ratio summi boni & vltimi finis non potest competere alicui creato in ordine ad naturam intellectualem, cum summum bonum & vltimus finis creaturæ intellectualis debeat esse bonum infinitum, vt pote perfectè satiatiuū appetitus intellectualis infinitè capacis, esse autem

bonum infinitum repugnat cuicumque creato: ergo beatitudo formalis in recto considerata non est aliquid creatum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet Deus sit intimè vnitus beatis per illapsum diuinæ essentiæ in ipsos. 2. beatitudo tamen formalis in recto considerata non consistit in hoc illapsu: vnde beatitudo formalis est aliquid creatum, & non diuina essentia vt vnita per illapsum mentibus beatorum. Ita communiter omnes Theologi tam antiqui, quàm moderni: nec desunt, qui pro nostra sententia interpretentur Henricum.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis: Aliquid illabi in aliud est recipi intra terminos ipsius quasi superius in inferiori; nam propriè aqua (à qua deriuatur ad alia nomen illapsus) non dicitur illabi, nisi ex loco superiori & eminentiori diffundatur: vnde si diuinitus vnum corpus penetraret aliud, non tamen propriè diceretur illabi ei. Ex quo sequitur quod tantùm res spirituales possunt illabi corporeis, & solus Deus potest illabi & de facto illabitur omnibus rebus tam corporeis, quàm spiritualibus: quod sic ostenditur, Deus est vbi operatur, ita vt operatio sit ratio formalis constitutiua rei purè spiritualis in aliquo, vt communiter docent discipuli D. Thomæ 1. p. q. 8. sed Deus intimè operatur in omnibus beatis, imò & in omnibus rebus, intra terminos scilicet ipsius essentiæ cuiuscunque rei creatæ, dando simul & continuo influxu conseruando esse, quod est terminus ipsius essentiæ: ergo Deus est intimè vnitus beatis per illapsum diuinæ essentiæ in ipsos. Quod sic declarat D. Thomas in 2. d. 8. art. 5. ad 3. vbi ait: Esse intra aliquid est esse intra terminos eius: corpus enim habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis & essentiæ: Et ideo Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis corpori illabitur: non autem ita quòd sit intra terminos essentiæ suæ, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse, quia esse est per creationem à Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantùm essentiæ: Et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiæ operationem.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum, apud quos sæpe habetur quod beatitudo formalis consistit in visione & fruitione Dei, vt ostensum est 1. p. circa qu. 12. Et maximè constat ex illo Ioannis 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum: imò videtur hæc doctrina fuisse definita à Benedicto XII. dicente in quadam Extrauaganti, animas esse beatas visione ac fruitione diuinæ essentiæ, & eam visionem ac fruitionem futuram æternam & perpetuam absque vlla interruptione. Deinde probatur triplici ratione D. Thomæ. Prima sic traditur ex his quæ docet hîc art. 1. Beatitudo formalis nihil est aliud, quàm adeptio vel fruitio finis vltimi, siue Dei vt summi boni nostri: sed talis adeptio & fruitio non est illapsus Dei in beatos, cum in illapsu beati se habeant vt patientes & Deus vt operans in eis dando esse; & tamen adeptio & fruitio important actionem seu operationem beatorum circa Deum, quem adipiscuntur & adepto fruuntur: ergo beatitudo formalis in recto considerata, siue quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, vt ait D. Thomas, non consistit in illapsu diuinæ essentiæ in beatos. Secunda habetur q. præcedenti art. 4. Beatitudo formalis habet rationem finis *quo*, sicut beatitudo obiectiua habet rationem finis *qui*, quia beatitudo consistit adæquatè in adeptione vltimi finis summi boni, in qua includitur tam finis *qui*, quàm finis *quo*, sicut nec diuina essentia vt illapsa habet rationem finis *qui*, at potius habet rationem principij operantis, vt dictum est in prima parte conclusionis: ergo beatitudo formalis non consistit in illapsu diuinæ essentiæ in beatos. Tertia habetur 3. contra Gentes cap. 26. Beatitudo formalis est propria rationali creaturæ, siue illi soli conuenit, & non irrationabilibus vt communiter conceditur: sed illapsus diuinæ essentiæ non est proprius beatorum, at est communis ipsis cum omnibus aliis creaturis, nam Deus illabitur æquè omnibus creaturis formaliter loquendo per operationem, quamuis de materiali sit diuersus illapsus propter diuersitatem operationum siue effectuum productorum: ergo licet concederetur quòd ratione specialis effectus, quem Deus operatur in beatis, esset in eis beatitudo formalis, adhuc beatitudo formalis non consisteret in prædicto illapsu, at in effectu per ipsum producto. Vnde exemplum de ferro candente adductum ab aduersariis deficit; Tum quia falsum est ignē commisceri ferro, nam licet in poris ferri possint esse aliquæ scintillæ ignis, tamen non ignis peruadit totum ferrum, at calor & candor qui sunt effectus ignis; Tum quia esto ignis posset sic permisceri ferro immutando ipsū formaliter physicè, tamen diuina essentia est impermixtibilis hoc modo creaturis, quasi formaliter physicè seipsâ illas immutet, solo namque effectu à se producto potest illas immutare.

AD primum ergo dicendum, quòd quando in sacra Scriptura & apud Sanctos Patres Deus vel Diuinitas dicitur beatitudo, ibi intelligitur de beatitudine obiectiua, & non de formali; vel ibi talis locutio est in sensu causali & non in sensu formali, si intelligatur de beatitudine formali; vel tandem diuinitas sumitur ibi participatiuè & non formaliter, vt docet D. Thomas hîc art. 1. ad 1. quia beatitudo formalis est quædam participatio diuinitatis.

AD secundum dicendum, quòd esto vnio Dei cum creatura per illapsum esset omnium maxima (quod tamen est falsum, nam vnio hypostatica

postatica est maior, cum hæc sit ad vnitatem diuinæ Personæ, & non illa;) adhuc in tali vnione per illapsum non consisteret beatitudo formalis creaturę intellectualis propter rationes adductas, sicut propter easdem rationes debitè applicatas beatitudo formalis animæ Christi Domini non cōsistit in vnione hypostatica omnium maxima, quæ possunt esse Dei cū creaturis: & ita beatitudo formalis debet consistere in aliquo, quod sit formalis possessio Dei vt vltimi finis; licet sit quid medium inter Deum possessum & creaturam possidentem, imò necesse est esse quid medium per modum actionis, vt infra dicetur.

AD tertium dicendum cum D. Thoma hîc art. 1. ad 2. quòd beatitudo formalis dicitur esse summum bonum hominis, quia est adeptio vel fruitio summi boni; & dicitur vltimus finis per modum quo adeptio finis dicitur finis. Vel dicendum cum eodem Angelico doctore 1. p. q. 26. art. 3. ad 1. quòd beatitudo quantum ad obiectum est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium à creatura. Dicitur autem beatitudo formalis summū dilectum creaturæ, non simpliciter, sed dilectione concupiscentiæ, vt docet D. Th. in 4. d. 49. q. 1 art. 2. quæstiūcula 1. ad 3. dicens: Beatitudo ergo creata, quæ in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentię: vnde eius dilectionem referimus ad nos, & per consequens referimus eam in Deum, cum & nos in Deum referre debeamus; & ita non potest esse vltimum dilectum: est tamen vltimum concupitū, ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis in coniunctione ad Deum prouenit; & ideo dicitur esse propter se quæsitū vel desideratum, vtrumque enim importat aliquid vltimum in his quæ diliguntur amore concupiscentiæ: Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum, & maximum bonorum quod nobis ex Deo prouenit; sicut idem est concupiscere vinum & effectū vini in nobis, puta delectationem.

DVBIVM II.

Vtrum beatitudo formalis consistat in operatione partis intellectiuæ.

SVpponendum est, quòd in homine composito ex anima spirituali & corpore distinguimus duas partes: prima dicitur superior & intellectiua, cuius potētię sunt intellectus & voluntas, operationes autem intellectio & volitio: secunda dicitur pars inferior & sensitiua, cuius potentiæ sunt non solùm omnes sensitiuæ tam internæ quàm externę cum suis actibus, sed etiam potentiæ vegetatiuæ item cum suis actibus. Quærimus ergo in præsenti dubio, vtrum beatitudo formalis consistat in operatione partis intellectiuæ indeterminatè loquendo, siue sit intellectio, siue sit volitio: in quo quæsito duo virtualiter continentur; primum est, vtrùm beatitudo formalis consistat in aliqua operatione, vel in aliquo habitu; secundum autem, vtrum supposito quod beatitudo formalis consistat in aliqua operatione, talis operatio sit partis intellectiuæ, vel sensitiuæ. Ad cuius euidentiam sciendum est ex D. Thoma hîc art. 3. quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Vno modo essentialiter, quando scilicet in eo sita est ratio beatitudinis, ita vt sine eo non sit beatitudo. Alio modo antecedenter, quasi præparans & disponens ad beatitudinem. Tertio modo consequenter, quasi proprietas & complementum ipsius beatitudinis.

Prima opinio D. Bonauenturæ in 4. d. 49. 1. p. distinct. q. 1. ad vltimum asserit, quòd beatitudo formalis consistit simul in habitu & operatione, & principalius in habitu quàm in operatione. Probatur: Beatitudo formalis debet consistere in aliquo perfectissimo, vt communiter conceditur; cum sit perfectissima adeptio summi boni: sed habitus est perfectior operatione; Tum quia habitus supernaturalis, qualis debet esse beatificus, est causa principalis suæ operationis, & non è contra; Tum quia habitus ex propria ratione est quid permanens & diuturnum, operatio autem citò transit; Tum quia habitus est actualior operatione, inquantum excludit maiorem potentialitatē à subiecto; Tum quia priuatio habitus est peior, quàm priuatio operationis, & consequenter habitus est melior ac perfectior operatione, illa quippe forma est melior, cuius priuatio est peior: ergo beatitudo formalis principalius consistit in habitu quàm in operatione.

Secundò, Beatitudo formalis consistit in assecutione ac possessione summi boni scilicet Dei: sed per habitum luminis gloriæ antecedenter ad omnem operationem Deus perfectissimè habetur & possidetur, talis enim habitus est dispositio proxima vnionis diuinæ essentiæ cum beatis: ergo beatitudo formalis principalius consistit in habitu quàm in operatione.

Tertiò, Si beatitudo formalis principalius consisteret in operatione, sequerentur plura inconuenientia. Primum quidem, quòd definitio beatitudinis communiter recepta, & tradita à Boëtio in 3. de Consolatione, esset falsa: nam dicitur status omnium bonorū aggregatione perfectus, status autem importat habitum, non operationem. Secundum esset, quòd homo esset sibi causa suæ beatitudinis, cum sit causa suæ operationis, & consequenter beatificaret seipsum. Tertium esset, quòd beatus præmiaret seipsum, siue esset principium sui præmij, sicut esset principium sui meriti; nam ex vna parte beatitudo formalis est pręmium meritorum, ex alia verò parte beatus esset principium effectiuum suæ operationis beatificæ: & tamen constat quòd qui meretur, debet ab alio præmiari.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo formalis non consistit in aliquo habitu 2. etiã operatiuo. 3. sed consistit in operatione partis intellectiuæ. 4. ad beatitudinem enim perfectã operatio partis sensitiuæ se habet tantum cõsequenter. Ita communiter discipuli D.Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis: Habitus requiritur vel in ordine ad esse, vel in ordine ad operari: habitus requisitus in ordine ad esse, est vnicus scilicet gratia sanctificans, quæ subiectata in substantia animæ intellectualis ipsam eleuat ad esse supernaturale, & facit participatiuè diuinam: in ordine quippe ad esse naturale quælibet res est ex propria sua entitate in sua specie completa & perfecta: habitus requisitus in ordine ad operari, est multiplex iuxta multiplicem speciẽ operationem. Hæc prima pars conclusionis procedit de habitu requisito in ordine ad esse, & probatur quòd beatitudo formalis non consistit in tali habitu: In omni ordine prius est esse, quàm beatum esse, quia beatitudo formalis est quædam accidentalis perfectio aduenniens subiecto: ergo non consistit in aliquo habitu requisito ad esse. Deinde, si beatitudo formalis consisteret in aliquo habitu requisito in ordine ad esse, maximè consisteret in habitu gratiæ sanctificantis, qui constituit in ordine ad esse supernaturale; proportionatum beatitudini formali supernaturali: sed beatitudo formalis non consistit in habitu gratiæ sanctificantis, nam aliàs sequeretur, quòd omnis iustus habens gratiam sanctificantem esset formaliter beatus hac beatitudine perfecta, de qua loquimur in præsenti (quod tamen est falsum;) cum vnicus sit in specie habitus gratiæ sanctificantis hîc in via inchoatus, & consummatus in Patria propter adiunctam visionem beatificam, in qua dicetur dubio sequenti consistere beatitudinem formalem: ergo beatitudo formalis non consistit in aliquo habitu requisito in ordine ad esse.

Probatur secunda & tertia pars conclusionis ratione D.Thomæ hîc art. 2. aliquantulum expensa: Beatitudo formalis est vltima hominis perfectio, cum sit adeptio & possessio vltimi finis, ac proinde perfectio non vlterius ordinata, & consequenter vltima: sed habitus operatiuus non est vltima hominis perfectio, cum talis habitus ordinetur ad suam operationem, & per ipsam perficiatur, sicut & potentia; & sic operatio potius est vltima hominis perfectio intrinseca (& maximè si sit actio vitalis immanens, qualis est illa in qua constituemus beatitudinem formalem;) quia vnumquodque in tantùm perfectum est, in quantum est actu: ergo beatitudo formalis non consistit in aliquo habitu operatiuo, sed consistit in operatione, & quidem partis intellectiuæ, quæ sola potest attingere Deum summum bonum obiectum beatitudinis. Deinde probatur alia ratione D.Thomæ in 4.d.49.q.1. art.2. quæstiuncula 2. sic breuiter ad formam reducta: Beatitudo formalis consistit in perfectissima coniũctione creaturę intellectualis ad Deum, per modum assecutionis & possessionis; quia beatitudo formalis est vltimus finis intrinsecus creaturæ intellectualis, & Deus est vltimus eius finis extrinsecus, & ita beatitudo formalis consistit in perfectissima illa coniunctione: sed creatura intellectualis intimius & perfectius coniungitur Deo per operationem partis intellectiuæ, quàm per habitum operatiuum; quia non attingit Deum quasi obiectum beatificum & vltimum finem, immediatè per habitum operatiuum, at immediatè illum attingit per operationem partis intellectiuæ, habitus quippe mediante propria operatione attingit suum obiectum: ergo beatitudo formalis non consistit in habitu operatiuo, sed consistit in operatione partis intellectiuæ.

Probatur quarta pars conclusionis tum authoritate, tum ratione D.Thomæ hîc art. 3. Et quidem quòd beatitudo formalis non consistat essentialiter in operatione partis sensitiuæ, sed tantùm in operatione partis intellectiuæ, sic probat: Beatitudo hominis (scilicet formalis de qua in hac quæstione loquitur) consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est vltimus finis, vt supra ostensum est, cui homo coniungi non potest per sensus operationem: Et ratio est manifesta, quia bonum diuinum increatum est omninò spirituale, & ita non potest attingi vitaliter per operationem corpoream sensus. Quòd autem beatitudo formalis consistat consequenter in operatione partis sensitiuæ, sic probat ex Augustino: Post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ, vt Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, fiet quædam refluentia in corpus, & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur: Et ratio potest adduci, quia illa perfecta beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, vnde requirit perfectionem operationum vtriusque partis hominis, per se quidem partis intellectiuæ consequenter autem partis sensitiuæ ex redundantia intellectiuæ, cui in illo statu ordinatissimo pars sensitiua perfectè subordinatur. Non potest dici quod beatitudo formalis consistat antecedenter in operatione partis sensitiuæ, si loquamur de beatitudine perfecta alterius vitæ, quia vt ait D. Thomas ibidem, tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur, à sensu non dependebit: si verò loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in præsenti vita haberi potest, hæc beatitudo consistit antecedenter in operatione partis sensitiuæ; quia operatio intellectus, in qua essentialiter consistit, præexigit operationem sensus.

AD primum ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo operatio est perfectior habitu, quamuis secundùm quid habitus sit perfectior operatione. Vnde ad primam probationem in con

contrarium dicendum, quòd habitus supernaturalis est causa principalis suæ operationis quantum ad rationem specificam ipsi correspondentem, quantum verò ad maiorem actualitatem quæ est in operatione, & ratione cuius operatio est perfectior habitu, ipse habitus non concurrit in propria virtute, sed in virtute diuinæ præmotionis: Quòd autem operatio non sit causa principalis habitus supernaturalis, prouenit ex hoc quod habitus supernaturales sunt veræ proprietates gratiæ, & ita debent produci ab ipsomet Deo à quo producitur gratia, quod est ipsos emanare à gratia. Ad secundam probationem dicendum, quòd maior actualitas operationis supra habitum arguit maiorem simpliciter perfectionem operationis supra habitum: maior autem permanentia & diuturnitas habitus supra operationem, arguit tantùm maiorem perfectionem secundùm quid habitus supra operationem; quod adhuc in præsenti non contingit, nam operatio in qua essentialiter consistit beatitudo formalis perfecta, est æterna. Ad tertiam probationem dicendum, quòd operatio est actualior habitu, excludit enim à subiecto totam potentialitatem, & habitus relinquit in ipso potentialitatem ad operationem posteriorem ipso habitu. Ad quartam probationem dicendum, quòd quia priuatio habitus infert priuationem operationis, & non è contra, sequitur quòd priuatio habitus est peior priuatione actus: non autem si formaliter & cum præcisione loquamur.

Ad secundum dicendum, quòd per lumen gloriæ Deus quidem vnitur cum beatis speciali modo, per hoc quòd sit illis præsens in ratione obiecti beatifici, sed in actu primo: in hac tamen vnione, vt pote non perfecta, non consistit beatitudo formalis, sed in vnione Dei cum beatis per modum obiecti beatifici in actu secundo, & hæc vnio fit per operationem partis intellectiuæ, quæ est vera assecutio & possessio Dei optimi, maximi, ac summi boni.

Ad tertium dicendum, quòd ex dictis nullum sequitur inconueniens. Non primum, quia cum operatio in qua sita est beatitudo formalis, sit permanens & æterna, aliunde verò sit quid actualissimum ac perfectissimum, constituit perfectiorem statum, quam constitueret habitus. Nec sequitur secundum, quia cum lumen gloriæ à solo Deo communicatum sit tota virtus proxima visionis beatificæ, & aliunde solus Deus sit obiectum beatitudinis, non potest absolutè dici quòd homo sit causa suæ beatitudinis, aut quòd se beatificet, quia in hac propositione potius importatur causalitas formalis & maximè extrinseca, quàm causalitas effectiua: si autem dicta propositio exponatur de causalitate effectiua, est vera, sicut ista Ioannis 3. Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se; & tamen homo minus concurrit ad suam sanctificationem, quàm ad suam beatitudinem. Nec tandem sequitur tertium, quia præmium beatitudinis inchoatur in receptione luminis gloriæ, ad quam homo se habet tantùm passiuè, completur autem in visione beata, ad quam homo concurrit actiuè sed in virtute luminis gloriæ: non autem est inconueniens, quòd homo sit hoc modo principium sui præmij; ad quod supposito lumine gloriæ concurrit necessariò, cum tamen concurrat liberè ad meritum.

DVBIVM III.

Vtrum beatitudo formalis consistat essentialiter in operatione intellectus.

Svpponendum est, quòd sicut in parte intellectiua sunt duæ potentiæ, scilicet intellectus & voluntas, sic sunt duæ operationes genericè sumptæ; scilicet intellectio & volitio. Quærimus ergo in præsenti dubio, in quanam ipsarum beatitudo formalis essentialiter consistat. Ad cuius euidentiam supponimus, quòd beatitudo formalis non potest ex æquo & essentialiter consistere in vtraque simul operatione, vt docet D. Thomas hîc art. 2. ad 4. vbi sic ait de beatitudine formali Angelorum: In Angelis autem beatitudo est vltima perfectio secundùm aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato; & hæc operatio est in eis vnica & sempiterna. Et paulò infra loquens de beatitudine formali perfecta hominum in alia vita sic ait: Vna & continua & sempiterna operatione, in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur: Idem docet art. 4. & 8. & alibi sæpe. Cuius ratio est, quam assignat D. Thomas locis citatis: quia beatitudo formalis debet esse quid maximè & per se vnum; Tum quia est maxima perfectio beati; Tum quia si beatitudo formalis non esset quid vnum per se, non posset in particulari definiri: ergo beatitudo formalis essentialiter considerata consistit in vna tantùm operatione, quamuis ad eius complementum accidentale plures concurrant, vt constabit ex dicendis in hoc dubio. Vnde cum sacra Scriptura, Sancti Patres, & Concilia constituunt beatitudinem essentialem tum in visione, tum in fruitione Dei, vt maximè habetur expressum in Catechismo Romano, dum 1. p. ad illa verba Symboli, Vitam æternam, dicitur: Solida quidem beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare in eo sita est, vt Deum videamus, eiusque pulchritudine fruamur. Per beatitudinem essentialem intelligunt illud omne, quod per se necessariò & vniuersaliter concurrit ad beatitudinem, quamuis non sit ipsa essentia beatitudinis, sed tantùm sit proprietas inseparabilis & complementum eius intrinsecum: & hoc modo tam visio, quam fruitio Dei pertinent ad beatitudinem essentialem, visio quidem vt essentia beatitudinis, fruitio au-

tem vt proprietas: apud ipsos enim ponitur beatitudo essentialis ad excludendam accidentalé, quæ consurgit variabiliter ac contingenter ex bono creato. Nec dictis obstat, quod beatitudo definitur esse status omnium bonorum aggregatione perfectus: ad hanc autem perfectionem status requiritur non solum assecutio summi boni per actum intellectus, sed etiam delectatio & fruitio de tali bono per actum voluntatis; maximè quia seclusa fruitione summi boni appetitus non esset perfectè satiatus, at esset adhuc inquietus aliquid vltra appetens, quod repugnat perfecto statui beatitudinis essentialis. Dicendum enim quòd illa definitio, prout applicatur beatitudini formali, per omnium bonorum aggregationem, intelligit possessionem omnium bonorum siue summi boni, quæ possessio est per actum intellectus, & est radix omnium aliarum perfectionum, quæ in beato reperiuntur, quasi proprietates consequentes talem possessionem: Vnde appetitus beati est summè quietus per possessionem summi boni, nec vltra ei restat appetendum aliquid in esse obiecti beatifici, in quo consistit eius beatitudo essentialis; quamuis ad complementum ipsius intrinsecum per modum proprietatis, requiratur fruitio summi boni, & ad complemẽtum extrinsecum requirantur aliæ perfectiones, originatæ à beatitudine essentiali, & in illa radicatæ, vt amplius constabit ex dicendis. Cum igitur beatitudo formalis essentialiter considerata consistat in vnica & simplici operatione partis intellectiuæ, quæritur nunc an talis operatio sit intellectus, an voluntatis.

Prima opinio asserit, quòd beatitudo formalis consistat essentialiter in operatione intellectus: sed eius sectatores differunt in assignanda operatione voluntatis, in qua cõsistat essentialiter beatitudo formalis: nam Scotus cum suis discipulis dicit esse amorem amicitiæ, quem vocat fruitionem: Aureolus autem cum aliis dicit esse delectationem de Deo viso, quam reducit ad amorem concupiscentiæ. Probatur hæc opinio vniuersaliter quantum ad hoc, in quo conueniunt eius authores, & in quo aduersantur doctrinæ Thomisticæ: Primò authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Psalmo 35. dicitur: Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eos. Matthæi 25. Intra in gaudium Domini tui. Ioannis 16. Gaudium vestrum nemo tollet à vobis: Quæ omnia & similia loca indicant beatitudinem formalem essentialiter consistere in actu voluntatis. Augustinus lib. 10. Confess. cap. 21. ait: Omnes ipsum gaudium vitam beatam vocant. Et lib. 8. de Ciuitate Dei cap. 9. ait: Nemo beatus est, qui eo quod amat, non fruitur. Et lib. 19. cap. 11. dicit, quod beatitudo hominis in pace consistit: Constat autem quod gaudium, fruitio, & pax sunt actus voluntatis. Tandem D. Thomas in multis locis hanc docet opinionem. Infra q. 11. art. 3. ad 3. ait: Deus est vltimus finis, sicut res quæ vltimò quæritur; fruitio autem sicut adeptio huius vltimi finis: Et post pauca subdit: Eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione: Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit. Item inferius quæst. 34. artic. 3. & in hac quæst. 3. artic. 1. dicit quòd fruitio est adeptio vltimi finis. Item q. 4. art. 8. ad 3. dicit quòd perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei. Et in 1. d. 1. q. 1. art. 1. ait: Fruitio consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit vltima fœlicitas hominis.

Secundò, Beatitudo formalis consistit essentialiter in illo actu, quo attingitur obiectum beatificum sub ratione beatificantis, vt certum est, quia attingentia obiecti beatifici vt talis, est beatitudo formalis: sed per actum voluntatis attingitur obiectum beatificum sub ratione beatificantis, quia per illum attingitur Deus vt est summum bonum, & vltimus finis, cum tamen per actum intellectus solùm attingatur Deus vt est prima veritas; constat autem quòd Deus est obiectum beatificans sub ratione summi boni & vltimi finis, non autem sub ratione primæ veritatis, quia solum bonum & non verum est satiatiuum appetitus: ergo beatitudo formalis consistit essentialiter in actu voluntatis: maximè quia perfectus actus amoris, qui pertinet ad voluntatem, perfectius vnit beatum ipsi Deo obiecto beatitudinis, quàm actus intellectus, quia actus intellectus solùm vnit Deo obiectiuè considerato, actus verò voluntatis vnit Deo in se realiter considerato, imò quodammodo in ipsum transformat.

Tertiò, Beatitudo formalis essentialiter consistit in vltima & perfectissima operatione, quâ beatus quiescit in summo bono & vltimo fine: nam in illa sola operatione est perfectè satiatus appetitus: sed talis operatio est operatio voluntatis; nam ex vna parte operatio voluntatis siue sit amor, siue sit fruitio summi boni, est operatio vltima partis intellectiuæ in ordine executionis, ad hanc enim præsupponitur & ordinatur visio intellectus, ac proinde operatio voluntatis est prior in intentione ac principalior; ex alia verò parte operatio qua beatus quiescit in summo bono vltimo fine, est operatio voluntatis, tum quia bonum & finis sunt obiectum solius voluntatis, tum quia voluntatis solius est moueri in finem, eiusdem autem est quiescere in fine, cuius est moueri in finem, imò per eandem virtutem: ergo beatitudo formalis essentialiter consistit in operatione voluntatis: maximè, quia ille non est censendus essentialiter beatus, qui haberet quodcumque bonum, si illud non amaret, nec illo frueretur.

Quartò, Beatitudo formalis essentialiter consistit in illo actu, qui inter obiecta creata est maximè volendus, quia beatitudo formalis debet esse

esse actus omnium perfectissimus, ac ita maximè inter cætera volendus: sed actus maximè volendus inter cætera est actus voluntatis; tum quia est magis proprius, & intimior potentiæ volitiuæ; tum quia voluntas inclinatur naturaliter ad suum actum, & non ad actum intellectus; tum quia actus voluntatis est perfectior actu intellectus, iuxta illud 1. ad Cor. 13. Maior horum est charitas; tum quia actus voluntatis est finis actus intellectus, visio quippe Dei ordinatur ad eius amorem & fruitionem, & non è contra, secundùm illud Anselmi lib. 2. Cur Deus homo cap. 1. Peruersus ordo est amare vt intelligas, rectus verò intelligere vt ames: ergo beatitudo formalis essentialiter consistit in actu voluntatis: Maximè quia in tristitia, quæ est actus voluntatis, consistit damnatio formalis, contraria autem nata sunt fieri circa idem subiectum: Et congruè, quia in eadem potentia debet esse præmium beatitudinis, & supplicium damnationis, in qua fuit meritum & demeritum, quæ constat fuisse in voluntate.

CONCLVSIO

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo formalis perfecta, quæ expectatur in patria, consistit essentialiter in operatione intellectus, quæ est clara & quidditatiua visio Dei. 2. completur tamen in operatione voluntatis, scilicet tam in actu dilectionis seu amoris, quàm in actu fruitionis Dei. 3. sed supernaturalis beatitudo formalis imperfecta, quæ habetur hîc in via, moraliter considerata consistit primariò in actu Charitatis. 4. physicè verò considerata consistit in actu intellectus. Ita communiter discipuli D. Thomæ nemine excepto, & plures alij extra eius scholam, vt Durandus in 4. d. 49. quæst. 4. Lorca disp. 17. Vasques disp. 11. Granado disp. 3. sect. 2. Fonseca 1. Metaph. cap. 1. q. 1. Conimbr. in Ethicis disp. 3. q. 3. art. 2.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Psalmo 16. dicitur: Satiabor, cum apparuerit gloria tua. Psalmo 79. Ostende faciem tuam, & salui erimus. & Psalmo 83. Ibunt de virtute in virtutẽ, videbitur Deus Deorum in Sion. Ioannis 17. Pater clarifica filium tuum, vt omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam: Hæc est autem vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum. Item 1. Ioannis 3. Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est: Quæ omnia Scripturæ testimonia manifestè indicant, perfectam beatitudinem Patriæ consistere essentialiter in visione Dei. Idem expresse docent plures Sancti Patres. Ambrosius libr. 2. de Officiis cap. 2. ait: Scriptura diuina vitam beatam posuit in cognitione diuinitatis. Bernardus serm. 5. de Assumptione sic loquitur: Hæc est merces, hic est finis fructus nostri laboris, visio scilicet Dei. Augustinus pluribus locis hanc docet sententiam. libr. 1. de Trinitate cap. 8. ait: Hæc nobis contemplatio (scilicet diuinæ essentiæ promittitur actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. De Moribus Ecclesiæ c. 25. Æterna vita est ipsa cognitio, quæ est perfectorum præmium. lib. 2. de Libero Arbitrio cap. 14. Illos beatissimos facit quod scriptum est, tunc autem facie ad faciem: qui enim hoc inuenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione. Et lib. de Spiritu & Littera cap. 33. Illa cognitione, illa visione, illa contemplatione (Dei videlicet in seipso) satiabitur in nobis omne desiderium; hoc enim solum sat est, vltra non habet quod appetat, quod inhiet, quod requirat: nam desiderio huius satietatis ardebat, qui Domino ait, ostende nobis patrem, & sufficit nobis. Et si credamus Dionysio Carthus. q. 1. Hieronymus iam beatus apparens Augustino sic loquitur: Tota beatitudo nostra est Deum videre, neque est vnus nostrum beatior alio, nisi in quantum faciem Deitatis clarius videt. Tandem D. Thomas hanc doctrinam tradit & probat ex professo multis locis, sed præcipuè 3. contra Gentes cap. 26. & in præsenti art. 4. Deinde probatur ratione eiusdem Angelici Doctoris sic amplius declarata: Beatitudo formalis perfecta, quæ expectatur in Patria, essentialiter consistit in actu, qui sit assecutio, adeptio, & possessio Dei summi boni & vltimi finis, qui est beatitudo obiectiua, vt communiter conceditur; & meritò nam beatitudo formalis non potest essentialiter in alio consistere, quàm in assecutione, adeptione, & possessione beatitudinis obiectiuæ seu obiecti beatitudinis: sed talis actus est operatio intellectus, quæ est clara & quidditatiua visio Dei, & non est operatio voluntatis; nam ex vna parte intellectus habet hoc proprium, quòd suo actu trahat ad se obiectum, etiam secundùm esse reale si actus est perfectus, qualis est clara & quidditatiua visio Dei, vt ostensum est 1. p. q. 12. trahere autem ad se & intra se obiectum, est illud assequi, adipisci, & possidere, quatenus per hanc attractionem intellectus habet quoddam genus dominij supra ipsum obiectum; ex alia verò parte voluntas habet hoc proprium, quod quocumque suo actu feratur quasi extra se ad obiectum, ipsi quodammodo subordinetur, ac potius possideatur ab obiecto quàm ipsum possideat, & consequenter nullus est actus voluntatis, qui ex propria sua ratione ac virtute faciat obiectum præsens; nam amor siue amicitiæ siue concupiscentiæ abstrahit à præsentia & absentia obiecti, & quamuis amor perfectus præsentiam obiecti exigat, illam tamen non causat at supponit; desiderium autem respicit obiectum vt absens, delectatio verò & fruitio licet sint de obiecto vt præsenti, non tamen causant eius præsentiam at præsupponunt, vnde nullus ex actibus voluntatis est formaliter consecutio & possessio obiecti beatifici propriè loquendo (quamuis latè quæcumque attingentia obiecti possit dici cõsecutio

ſecutio ipſius;) licet autem amatum dicatur eſſe in amante, ſicut cognitum in cognoſcente, tamen hæc eſt differentia, quod ex vi cognitionis cognitum eſt in cognoſcente præſens in proprio eſſe vel naturali, vel ſaltem intentionali; amatum autem ex vi amoris aut cuiuſcunque alterius actus voluntatis non eſt in amante præſens in proprio eſſe, ſed tantùm quoad affectum, inclinationem, & pondus ipſius amantis in amatum, quæ ſunt quædam participationes ipſius amati: ergo beatitudo formalis perfecta, quæ expectatur in patria, conſiſtit eſſentialiter in operatione intellectus, quæ eſt clara & quidditatiua viſio Dei, & non in aliqua operatione voluntatis; & multò minus in amore amicitiæ, in quo illam conſtituit Scotus, quia beatitudo formalis eſt conſecutio obiecti beatifici vt beatificantis ac proinde vt eſt ſummum bonum ipſius beati; conſtat autem quòd amor amicitiæ attingit Deum tantùm vt in ſe bonum, & non vt bonum ipſius beati, ſic enim attingitur amore concupiſcentiæ, qui reſpicit bonum poſſeſſum aut poſſidendum ab amante, ſicut amor amicitiæ reſpicit bonum poſſeſſum aut poſſidendum ab amico. Alias rationes plures & efficaces videre eſt apud D. Thomam 3. contra Gentes cap. 26.

Probatur ſecunda pars concluſionis: Tum rationibus pro prima opinione adductis: quę hanc tantùm ſecundam partem, ſed efficaciter probant: Tum expreſſa authoritate D. Thomæ hîc art. 4. vbi ait. Sic igitur eſſentia beatitudinis in actu intellectus conſiſtit, ſed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem conſequens, ſecundùm quod Auguſtinus dicit 10. Confeſſ. quòd beatitudo eſt gaudium de veritate, quia ſcilicet ipſum gaudium eſt conſummatio beatitudinis: Vnde beatitudo completur in operatione voluntatis, per ſe primò quidem in fruitione Dei, quæ eſt gaudium de Deo poſſeſſo; ex conſequenti verò in amore tam amicitiæ, quàm concupiſcentiæ ipſius Dei, cum ſit impoſſibile frui Deo perfectè, niſi præintelligatur amor vterque ipſius, directè quidem amor concupiſcentiæ, indirectè autem amor amicitiæ.

Probatur & explicatur tertia pas concluſionis, in qua dicimus quòd ſi beatitudo formalis imperfecta, ſed ſupernaturalis quæ habetur hîc in via, moraliter conſideretur, id eſt per modum meriti & viæ qua peruenitur ad perfectam beatitudinem, conſiſtit primariò in actu charitatis, quatenus charitas eſt radix meriti ſupernaturalis, & non niſi per charitatem peruenitur ad perfectam illam beatitudinem, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Cor. 12. Excellentiorem viam vobis demonſtro, ſequimini Charitatem. Poſſent plures adduci tum authoritates, tum rationes ad hanc partem concluſionis comprobandam, ſed in re tam clara non eſt amplius immorandum.

Probatur quarta pars concluſionis expreſſa authoritate D. Thomæ hîc art. 5. vbi ſic ait: Beatitudo imperfecta, qualis hic haberi poteſt, primò quidem & principaliter conſiſtit in contemplatione, ſecundariò verò in operatione practici intellectus ordinantis actiones & paſſiones humanas. Idem docet art. 7. quod adhuc magis explicat 2. 2. q. 180. art. 4. dum ait: Nunc autem contemplatio diuinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet per ſpeculum & in ænigmate: vnde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hîc incipit, vt in futuro continuetur. Ex quibus ſic formatur ratio: Supernaturalis beatitudo formalis imperfecta phyſicè conſiderata, eſt hîc in via quædam participatio & inchoatio beatitudinis Patriæ: vnde debet analogicè cum illa conuenire, & ſic debet eſſe conſecutio, adeptio, & poſſeſſio obiecti beatifici, quamuis imperfecta: ſed ſolus actus intellectus ex propria ratione poteſt eſſe conſecutio, adeptio, & poſſeſſio obiecti, quia illud ad ſe trahit vel ſecundùm eſſe naturale, & tunc eſt perfecta poſſeſſio; vel ſecundùm eſſe intentionale, & tunc eſt imperfecta poſſeſſio, vt contingit in præſenti: ergo ſupernaturalis beatitudo formalis imperfecta, quæ habetur hîc in via, phyſicè conſiderata conſiſtit in actu intellectus: maximè quia beatitudo naturalis huius vitę ex Philoſopho conſiſtit in contemplatione. Hic autem actus intellectus eſt actus fidei ſupernaturalis, vt connotat charitatem, tanquam conditionem *ſine qua non* beatificandi: actus quippe fidei, vt pote immediatè attingens Deum in ſeipſo, eſt perfectiſſimus omnium aliorum intellectus, puta doni intellectus vel ſapientiæ, qui diſponunt ad actum fidei, vel manifeſtando obiecti credulitatem, vel rectè iudicando de creditis ſecundùm veritatem diuinam. Vnde ſequitur, quòd beatitudo ſupernaturalis viæ, cum ſit imperfecta, non debet conſiſtere in perfectiſſimo actu viæ qui eſt charitatis, ſed tantùm in perfectiſſimo actu intellectus dicente analogiam ad actum, in quo conſiſtit perfecta beatitudo Patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes illæ authoritates & ſimiles ſacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, ſolùm dicunt quòd beatitudo formalis conſiſtit in fruitione Dei, ſed non dicunt quòd eſſentialiter in illa conſiſtat; dicimus ergo quòd debent intelligi iuxta ſecundam partem concluſionis. Quantum ad D. Thomam, fatentur etiam aduerſarij illum pro nobis ſtare: Vnde in primo & ſecundo loco non ſumit fruitionem præciſè & ſeorſim, ſed vt includens viſionem Dei, cuius eſt complementum, & proprietas conſequens, ac neceſſariò coniuncta, ſicut & dilectio Dei, propterea in tertio loco dicit talem dilectionem eſſe eſſentialem beatitudini. In quarto autem loco expreſsè eſt pro nobis: nam ibidem: Optima autem operatio hominis eſt operatio altiſſimæ potentiæ ad nobiliſſimum obiectum quod eſt Deus: vnde ipſa viſio diuinitatis ponitur tota ſubſtantia noſtræ beatitudinis:

Et

Et explicat qualiter fruitio sit vltima fœlicitas hominis, dicens: Ad vnionem autem maximè conuenientis sequitur delectatio summa, & in hoc perficitur summa fœlicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi.

Ad secundum dicendum, quòd per actum voluntatis non attingitur obiectum beatificum sub ratione beatificantis formaliter, quia Deus summum bonũ non est formaliter beatificans immediatè, vt est in se summũ bonum; sed vt est summum bonum ipsius beati, habet autem esse summum bonum ipsius beati, per hoc quòd possideatur ab illo, mediante actu intellectus vt dictum est, quo apprehenditur summum illud bonum, quia est primum verum, & sic apprehensum ac possessum proponitur voluntati, quæ illud diligit, & simul illo perfectè fruitur: igitur licet summum bonum vt sic formaliter sit ratio *qua* beatificans, non tamen est ratio *sub qua*, hæc enim est consecutio, adeptio, & possessio summi boni. Vnde beatitudo formalis consistit essentialiter in illo actu, quo attingitur obiectum beatificum sub ratione beatificantis proximè & immediatè, sed talis ratio proxima & immediata non est ratio *qua* summi boni, at ratio *sub qua* possessionis huius boni: ipse verò intellectus primò consequitur & possidet summum bonũ ac vltimum finem, quia in eo est ratio primi veri, & videt quod primum illud verum est summum bonum & vltimus finis. Ad illud quod subditur, dicendum quòd perfectus actus intellectus ex propria ratione pertingit ad hoc, quod vniat realiter ipsũmet Deum intelligenti, quamuis per modum obiecti cogniti: actus verò voluntatis quantuncunque perfectus ex propria sua ratione non causat vnionem amantis cum amato in se realiter considerato, quamuis ad illam aspiret.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo formalis essentialiter consistit in vltima & perfectissima operatione, qua beatus perfectè consequitur & possidet summum bonum & vltimum finem; hoc enim adepto & possesso perfectè quiescit appetitus intellectualis, in quantum est appetitus totius suppositi, vt sic enim potius appetit maius bonum ipsius suppositi ipsique supposito magis intimum, quàm appetat vt potentia particularis proprium bonum ac sibi intimum; quamuis ad perfectionem extrinsecam beatitudinis formalis & ad eius complementum, requiratur quies appetitus intellectualis, vt est particularis potentia, in summo bono & vltimo fine adepto per proprium actum delectationis seu fruitionis: Et hic actus est posterior in executione, sed non prior in intentione, nec nobilior ipsa visione beatifica, cum se habeat vt proprietas respectu essentiæ, essentia autem est prior in intentione & nobilior proprietate, licet proprietas sit posterior in executione: vnde visio præsupponitur ad delectationem vt causa & principium ipsius, non autem ordinatur ad illam vt ad finem. Quia verò bonum & finis sunt quid verum, & finem prius apprehendit intellectus quàm voluntas, ideo intellectus prius consequitur finem; quia verò motus ad finem incipit in voluntate, ideo voluntati debetur id quod vltimò consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio, ita D. Thomas hîc art. 4. ad 3. vnde non est necesse quòd per eandem potentiam, qua quis primò mouetur in finem, per illam etiam primò consequatur finem. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ille censendus esset beatus, qui haberet summum bonum, quamuis illud non amaret, nec illo frueretur; si loquamur de beatitudine quoad essentiam, non autem quoad omnimodam perfectionem.

Ad quartum dicendum, quòd actus visionis beatificæ, qui est actus intellectus, est magis volendus quàm actus voluntatis. Vnde ad primam rationem in contrarium, dicendum quòd voluntas vt appetitus totius suppositi (sub qua ratione præponderat sibi ipsi vt est peculiaris potentia) magis inclinatur ad maius bonum suppositi, quàm ad proprium suum actum, visio autem Dei est maius bonum beati videntis, quàm eius amor; licet amor vt est quoddam bonum ipsius Dei, sit quid maius quàm visio Dei. Ad secundam rationem dicendum similiter, quòd voluntas vt appetitus totius naturaliter inclinatur ad actum intellectus quatenus est bonum ipsius suppositi. Ad tertiam rationem dicendum, quòd actus intellectus est perfectior actu voluntatis secundùm se; vnde visio Dei est perfectior actu charitatis, quamuis actus charitatis hîc in via sit nobilior actu fidei, iuxta authoritatem citatam Apostoli. Ad quartam rationem dicendum, quòd visio Dei non ordinatur ad eius amorem & fruitionem tanquam ad finem, sed tanquam causa ad effectum; imò amor & fruitio ordinantur ad visionem quasi proprietas ad essentiam: ipsa verò visio, sicut & amor ac fruitio ordinantur ad ipsum Deum, & tanquam ad obiectum, & tanquam ad finem: Anselmus autem loquitur de cognitione practica viæ, quæ ordinatur ad amorem Dei. Ad illud quod subditur, dicendum quòd damnatio formalis consistit in priuatione visionis Dei essentialiter, & completiuè tantùm in tristitia: Ad rationem verò congruentiæ respondet D. Th. quodlib. 8. art. 19. quòd meritum consistit in agendo, præmium autem in recipiendo: actio autem primò pertinet ad voluntatem, sed receptio pertinet ad intellectum; vnde præmium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati: Et idem dicendum de demerito & supplicio. Ad maiorem dictorum euidentiam, sciendum est id quod docet D. Thomas sequenti art. 2. ad 2. quòd operationes non sunt propter delectationem, sed è contra, cuius signum est, quòd Deus institutor naturæ delectationes apposuit propter operationes: vnde appetitus ritè ordinatus potius tendit ad opera-

tionem perfectam, quàm ad delectationem inde consequentem.

DVBIVM IV.

Vtrum detur aliqua beatitudo naturalis.

SVpponendum est, quòd Deus potuit creare naturam intellectualem, absque eo quòd illam eleuaret & ordinaret ad finem supernaturalem, continendo scilicet ipsam intra proprios suos naturæ limites siue in puris naturalibus: sed ex summa sua bonitate & liberalitate ipsam eleuauit per gratiam ad ordinem supernaturalem, & ordinauit ad finem supernaturalis beatitudinis, in eiusdem Dei clara & quidditatiua visione ac fruitione consistentis, iuxta illud Prophetæ & Apostoli 1. ad Corinth. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se. Hoc dictum videtur certum, & ita vix reperitur qui neget ipsum: si enim aliæ creaturæ habent proprios ac omninò proportionatos fines, in quorum adeptione suam qualemcunque fœlicitatem habent; non apparet cur intellectualis creatura non potuerit sic creari, quòd tantùm haberet vltimum finem sibi connaturalem, in cuius adeptione consisteret eius fœlicitas seu beatitudo quamuis imperfecta si comparetur ad beatitudinem supernaturalem ipsi possibilem ex diuina bonitate. Vnde absolutè tunc potuit dari beatitudo naturalis creaturæ intellectualis: sed quæritur nunc vtrum supposita prædicta eius eleuatione & ordinatione ad finem supernaturalem, de facto detur beatitudo naturalis, in qua operatione consistat, & in quo statu habeatur.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 12. cap. 6. asserit nullam dari, imò impossibilem esse beatitudinem naturalem creaturæ intellectualis. Probatur: Nulla perfectio compossibilis cum peccato mortali potest dici beatitudo naturalis, quia peccatum affert summam miseriam: sed omnis perfectio naturalis creaturæ intellectualis est compossibilis cum peccato mortali, quia quælibet natura intellectualis est ex se defectibilis in genere moris: ergo non datur, nec potest dari beatitudo naturalis. Deinde: Ex vna parte beatitudo debet perfectè satiare appetitum intellectualem, qui respicit bonum vt sic in tota sua latitudine siue summum bonum, cum talis appetitus sit infinitæ capacitatis: Ex alia verò parte beatitudo petit necessariò quòd sit continua & perpetua, per hoc enim quod citò transit nullus dicitur beatus: sed nulla perfectio seu operatio naturalis potest perfectè satiare appetitum intellectualem, cum omnis perfectio naturalis sit finita; nec vlla est operatio naturalis saltem in homine, quæ sit continua & perpetua: ergo nulla datur, nec est possibilis beatitudo naturalis. Denique: Si daretur aut esset possibilis beatitudo naturalis, sequerentur duo absurda; Primum quidem, quòd in dæmonibus esset talis beatitudo, cum in eis remanserit omnis perfectio naturalis, in qua potest consistere talis beatitudo; secundum autem, quòd homo posset viribus naturæ acquirere talem beatitudinem naturæ proportionatam, cum tamen homo suæ naturæ relictus non possit vitare peccatum mortale, quod omnem excludit beatitudinem.

Secunda opinio Magistri Cano lib. 9. de Locis cap. 9. asserit quòd beatitudo naturalis imperfecta, quæ hîc in via haberi potest, consistit in operatione voluntatis, & maximè in dilectione naturali ipsius Dei vt authoris naturæ. Probatur authoritate D. Thom. infra q. 5. art. 5. vbi ait: Beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo & virtus in cuius operatione consistit. Deinde: Cum operatione etiam perfectissima intellectus speculatiui potest esse peccatum mortale, non autem cum perfecta dilectione Dei authoris naturæ super omnia: ergo cum beatitudo quæcunque debeat excludere peccatum mortale, quod est summa miseria, beatitudo imperfecta naturalis, quæ hîc in via haberi potest, consistit in dicta operatione voluntatis, & non in operatione intellectus. Denique: Beatitudo in quolibet statu, consistit in perfectissima operatione illius: sed perfectior est dilectio Dei authoris naturæ hîc in via, quàm eius cognitio, vt docet D. Thomas 1. p. q. 82. art. 3. quia dilectio attingit Deum immediatè in se, cognitio autem illum attingit mediante specie intelligibili: ergo beatitudo naturalis imperfecta, quæ hîc in via haberi potest, consistit in dilectione naturali ipsius Dei.

Tertia opinio aliquorum, quos refert Salas disp. 13. sect. 3. & quam ipse vt probabilem defendit, tenet quòd beatitudo naturalis reperitur in paruulis decedentibus cum peccato originali. Probatur: Hi paruuli sunt ex vna parte immunes omnis laboris & afflictionis, vt est communior sententia Theologorum: ex alia verò parte habent perfectissimam & continuam cognitionem Dei authoris naturæ ac plurium rerum naturalium, & etiam habent dilectionem naturalem ipsius Dei authoris naturæ super omnia, & insuper viuunt simul in pacifica societate: ergo multò magis & perfectius reperitur in eis beatitudo naturalis, quàm in hominibus hîc degentibus cum multis miseriis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non solùm est possibilis beatitudo naturalis creaturæ intellectualis. 2. sed etiam de facto datur. 3. & consistit primariò in operatione intellectus contemplantis Deum authorem naturæ, connotante tamen necessariò rectitudinem voluntatis per virtutes morales. 4 vnde etiam secundariò in operatione voluntatis consistit. 5. & quamuis aliqualiter

qualiter in hac vita mortali haberi possit. 6. solùm tamen perfectè intra proprios limites habebitur in alia vita. Hæc conclusio quoad omnes suas partes est communis inter Theologos.

Probatur prima pars conclusionis authoritate tum Philosophorum, tum Sanctorum Patrum: Antiqui omnes Philosophi celebriores cõcesserunt homini aliquam beatitudinẽ, vtique naturalem, cum supernaturalis illa consistens in visione Dei, naturaliter sciri non possit: Hanc veritatem probat Aristoteles toto primo libro Ethicorum & alibi sæpe. Ex Sanctis Patribus illam docet S. Augustinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 11. & 12. D. Thomas etiam tum in præsenti, tum alibi sæpissimè, vnde quæst. 4. de Anima art. 16. ad 1. ait: Finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est vt cognoscat substantias separatas secundùm modum prædictum; & ab hoc non impeditur per hoc quòd corpori vnitur: & similiter etiam in tali cognitione substantiæ separatæ vltima est fœlicitas hominis ad quam per naturalia peruenire potest. Deinde probatur ratione, Potuit ex vna parte creatura intellectualis creari absque eleuatione ad ordinem gratiæ & ordinatione ad finem supernaturalem, vt dictum est: ex alia verò parte inest homini naturalis appetitus beatitudinis siue fœlicitatis saltem sibi connaturalis, vt communi constat experientia (& idem dicendum de aliis creaturis intellectualibus): ergo cum creatura intellectualis in tali casu debuisset habere aliquem finem vltimum, ne frustra diceretur producta; hoc enim conceditur omnibus aliis creaturis vilioribus: & similiter cum appetitus naturalis non possit esse frustra, vt supra dictum est; sequitur quod est possibilis beatitudo naturalis creaturæ intellectualis consistens in adeptione talis finis. Hæc tamen beatitudo est valde diminuta & imperfecta.

Probatur secunda pars conclusionis; tum prædictis authoritatibus, quæ non solùm de possibili, sed etiam de facto probant dari in aliquibus beatitudinem naturalem; Tum speciali authoritate D. Thomæ 1. p. q. 62. art. 1. vbi probat Angelos fuisse creatos in beatitudine naturali, & etiam in hac 1. 2. quæst. 5. art. 3. & 4. Denique probatur ratione: Gratia non destruit, sed perficit naturam, vt cõmuniter dicitur, & propterea beatis in cœlo conceduntur non solùm perfectiones ordinis gratiæ, verum etiam perfectiones ordinis naturæ, vt cognitio naturalis &c: ergo quòd creatura intellectualis sit eleuata ad beatitudinem supernaturalem, non tollit quin de facto habeat beatitudinem naturalem illi priori compossibilem, quã per sua naturalia consequitur, sicut consequitur illam priorem per dona gratiæ. Nec dictis obstat quòd illa perfectio, in qua consisteret beatitudo naturalis creaturæ intellectualis seclusa eius eleuatione ad ordinem gratiæ, sit ordinata ad vlteriorem finem scilicet beatitudinem supernaturalem. Nam ex hoc tantùm sequitur, quòd beatitudo naturalis non sit beatitudo perfecta ac simpliciter & absolutè talis; non autem sequitur quòd non sit beatitudo imperfecta & secundùm quid siue in proprio ordine naturali, naturale siquidem additum beatitudini est particula diminuens.

Probatur tertia pars conclusionis quantum ad primum, tum authoritate, tum multiplici ratione Aristotelis lib. 10. Ethicorum, vbi probat ex professo beatitudinem hominis consistere principalius in speculatione substantiarum separatarum & præsertim Dei primæ substantiæ: Aliquas eius rationes indicasse sufficiet, quæ habentur cap. 7. Prima procedit ex nobilitate operationis: nam beatitudo consistit in nobilissima operatione hęc autem est speculatio quæ est nobilior aliis, tum ex parte intellectus speculantis, tum ex parte diuinorum quæ sunt obiectum speculatum. Secunda procedit ex continuitate operationis debita statui beatitudinis, speculatio autem veritatis est magis continua, quàm alia operatio. Tertia ratio procedit ex delectabilitate maximè propria beatitudini, quæ maximè per se loquendo conuenit speculationi diuinorum; tum quia speculari est connaturalissimum naturæ intellectuali, ac proinde suauissimum; tum quia speculatio Dei est delectabilis super alia propter excellentiam ipsius obiecti. Quarta ratio est quia speculatio primæ causæ est sibi sufficientissima & paucis indigens, quod est proprium beatitudinis. Quinta ratio est, quia speculatio appetitur propter seipsam, quod maximè congruit beatitudini. Probatur quantum ad secundum tum authoritate, tum ratione Aristotelis lib. 1. Ethicorum: quam exponit D. Thomas lect. 6. Beatitudo etiam imperfecta non potest esse cum maxima miseria, vt constat ex ipsis terminis: sed inordinatio voluntatis est maxima miseria, tum quia secum affert peccatum mortale, quia patitur violentos & inquietos motus passionum, tum quia extrinsecus adueniunt multa afflictiua, quæ sola virtutum ope possunt quietè tolerari: ergo contemplatio, in qua consistit beatitudo naturalis, debet connotare necessariò rectitudinem voluntatis per virtutes morales.

Probatur quarta pars conclusionis, tum ex modo dictis, tum expressa authoritate Aristotelis lib. 10. Ethicorum. cap. 8. & D. Thomæ ibidem lect. 2. & hîc art. 5. vbi sic ait: Beatitudo autem imperfecta, qualis hîc haberi potest, primò quidem & principaliter consistit in contemplatione, secundariò verò in operatione practici intellectus ordinantis actiones & passiones humanas. Deinde, Homo non tantùm sibi viuit, sed etiam conuiuit aliis, cum sit animal sociale: ergo sicut necessaria ipsi est diuinorum speculatio, vt sit perfectus in vita quasi singulari & separata, sic necessaria est ipsi debita operatio, vt sit perfectus in vita sociali & ciuili; & sicut prima

ma illa perfectio dicitur beatitudo separata & diuina, sic secunda ista perfectio dicitur beatitudo moralis & humana.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ. Aristoteles lib. 1. Ethicorum cap. 10. ait: Quid igitur obstat eum fœlicem dicere, qui per virtutem operatur perfectam, & bonis externis satis abundat, non quouis in tempore, sed in vita perfecta. Idem docet D. Thomas tum ibi lect. 16. tum alibi sæpe vt q. de Anima art. 16. & in 4. d. 49. q. 1. art. 1. quæstiuncula 3. vbi ait: Non negamus, quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundùm quòd homo est perfectus in bonis rationis speculatiuæ principaliter, & practicæ secundariò: Et de hac fœlicitate Philosophus in libris Ethicorum determinat: aliam quæ est post hanc vitam nec asserens, nec negans. Deinde probatur ratione: Quamuis nullus homo in hac mortali vita careat omninò miseriis, nullus enim est qui non possit esse miser, quod indicat non dari in hac vita perfectam beatitudinem naturalem: tamen viri iusti & immunes omni peccato mortali, possunt habere aliquam contemplationem primæ causæ ac primi entis, per principia philosophica; & insuper per virtutes morales acquisitas possunt ita habere moderatas suas passiones & actiones, vt non facilè turbentur casibus humanis; quæ duo pertinent ad ordinem naturæ, (quamuis requiratur gratia tum habitualis, tum actualis ad remouendum peccatum;) & inducunt aliqualem beatitudinem, quam Philosophi posuerunt in mortalibus, quos nesciebant esse miseros ex contractione peccati originalis: ergo beatitudo naturalis aliqualiter in hac vita mortali haberi potest, & durare per maiorem partem ipsius; quamuis vt dictum est, sit valde diminuta & imperfecta.

Probatur & explicatur sexta pars conclusionis. Electi homines qui adulti decedunt, non solùm habent cognitionem supernaturalem omnium, quæ pertinent ad eorum statum, vel in verbo, in qua consistit beatitudo supernaturalis essentialis; vel per speciales reuelationes, in qua consistit beatitudo supernaturalis accidentalis: sed etiam habent cognitionem naturalem eorundem, tum per species acquisitas quas in sua separatione animæ conseruant, tum per species inditas in ipso instanti separationis, vt docet D. Thomas 1. p. q. 89. art. 1. ad 3. Electi verò, qui paruuli decedunt, licet non habeant species acquisitas, tamen eorum animæ cognoscunt perfectè Deum in seipsis, & insuper per species in ipsa separatione inditas cognoscunt tum alias substantias immateriales, tum res naturales, quamuis non ita distinctè ac ipsas cognoscerent per species acquisitas sibi proportionatas, quod tamen sufficit ad perfectam beatitudinem naturalem ipsis debitam: Aliunde verò omnes sunt confirmati in bono: ergo beatitudo naturalis perfectè intra proprios limites habebitur ab electis in alia vita, quamuis perfectius ab adultis propter perfectiorem cognitionem rerum naturalium.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidem nulla potest esse beatitudo naturalis cum peccato mortali: sed excluso per gratiam peccato potest hîc haberi beatitudo naturalis imperfecta & perfecta in futura vita per immobilitatem in bono rationis: vnde gratia non est causa per se huius beatitudinis, sed causa per accidens tanquam remouens prohibens: in statu autem possibili puræ naturæ ad beatitudinem naturalem non fuisset necessaria gratia. Ad aliud dicendum, quòd in alia vita perfectè satiatur appetitus intellectualis intra limites naturæ, per cognitionem abstractiuam Dei & aliarum rerum naturalium, & talis cognitio est perpetua: vnde ibi erit perfecta beatitudo naturalis, hîc verò est imperfecta propter contrariam rationem: Et quia beatitudo naturalis est multò inferior beatitudine supernaturali, sufficit quòd inferiori modo attingat ipsum Deum summum bonum; non autem ad satietatem appetitus requiritur quòd infinitè attingatur, imò nec in beatitudine supernaturali sic attingitur. Ad aliud dicendum, quòd dæmones sunt summè miseri propter peccatum, obstinationem in malo, & æternam pœnam tam damni, quàm sensus, quamuis non amiserint perfectionem naturalem. Homo autem, quamuis indigeat auxiliis diuinæ gratiæ ad vitandum peccatum mortale: ex propriis tamen habet beatitudinem naturalem, quia hîc influxus gratiæ in ordine ad talem beatitudinem, est tantùm per modum remouentis prohibens.

Ad secundum dicendum, quòd ibi D. Thomas per virtutem intelligit non moralem, sed intellectualem speculatiuam; vel si intelligit virtutem moralem, loquitur de beatitudine naturali quantum ad partem secundariam, non verò quantùm ad primariam. Ad aliud dicendum, quòd cognitio illa, in qua constituitur beatitudo naturalis etiam imperfecta huius vitæ, debet connotare exclusionem peccati mortalis, tanquam conditionem *sine qua non*; vnde licet talis cognitio maneat eadem in esse rei cum peccato, non tamen manet in esse beatitudinis. Ad aliud dicendum, quòd cognitio Dei est perfectior physicè dilectione Dei (quamuis moraliter dilectio sit perfectior cognitione) tum ex parte principij, tum ex parte obiecti, ex quibus petenda est simpliciter perfectio actus; dilectio tamen est secundùm quid perfectior cognitione ex parte modi attingendi, quando dilectio attingit Deum vt est in seipso, & cognitio attingit ipsum vt est in intellectu, & sic intelligitur Diuus Thomas.

Ad tertium dicendum, quòd illi paruuli sunt simpliciter miseri & damnati, propter peccatum originale

originale in quo sunt, & æternam pœnam damni: vnde propriè loquendo non possunt dici beati, & quia habent perfectam illam cognitionem rerum naturalium: nec adhuc habent dilectionem perfectam naturalem Dei super omnia, per actum elicitum, quia sunt auersi ab ipso vt à fine supernaturali, est autem impossibile quòd posita hac auersione sint perfectè conuersi ad ipsum Deum vt ad finem naturæ, propter subordinationem finis vltimi naturalis ad supernaturalem.



QVÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem,

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

¶ Secundo, quid sit principalius in beatitudine, vtrum delectatio vel visio.

¶ Tertio, vtrum requiratur comprehensio.

¶ Quarto vtrum requiratur rectitudo voluntatis.

¶ Quinto, vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

¶ Sexto, vtrum perfectio corporis.

¶ Septimo, vtrum aliqua exteriora bona.

¶ Octauo, vtrum requiratus societas amicorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

25 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in 1. de Trinit. * quod visio est tota merces fidei. sed id quod est præmium vel merces virtutis, est beatitudo: vt patet per Philosopum in 1. † Ethicor. ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, nisi sola visio.

¶ 2 Præterea, Beatitudo est per se sufficientissimum bonum, vt Philosophus dicit 1. * Ethic. quod autem eget aliquo alio, non est perfectè sufficiens, cùm igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, vt † ostensum est: videtur quòd ad beatitudinem non requiratur delectatio.

¶ 3 Præterea, Operationem fœlicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam: vt dicitur in 10. * Ethic. sed delectatio impedit actionem intellectus: corrumpit enim æstimationem prudentiæ, vt dicitur in 6. † Ethic. ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

SED contra est, quod Augustinus dicit 10. * confess. quòd beatitudo est gaudium de veritate.

*Supra q. 3. art. 4. cor. & 2. dist. 38. art. 2. cor. & dist. 49. q. 1. ar. 4. q. 1. & opusc. 3. cap. 107 166. * Cap. 8. a mediu. † c. 9. 10. 5. * c. 7. & 8. tom. 5. † Q. 3. a. 8. * l. 10. c. 6. † Lib. 6. ca. 5. tom. 5. * Lib. 10. conf. ca. 23. ante mediū tom. 1.*

CONCLVSIO.

Cùm delectatio causetur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.

RESPONDEO dicendum, quòd quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Vno modo, sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum; sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid: sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuuans extrinsecus: sicut anima requiritur ad aliquid agendum. Quarto modo sicut aliquid concomitans: vt si dicamus quod calor requiritur ad ignem, & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto: vnde cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

AD primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit, quod est delectari. vnde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

AD secundum dicendum, quòd ex ipsa visione Dei causatur delectatio: vnde ille, qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

AD tertium dicendum, quòd delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam: sed magis eam confortat, vt dicitur in 10. * Ethic. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius & perseuerantius operamur: delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione, quia sicut * dictum est, ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus: & dum vni vehementer intendimus, necesse est quòd ab alio intentio retrahatur, quandoque autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem speculatiui intellectus.

Libr. 10. Ethic. c. 4. tom. 5. In ista solutione.

ARTICVLVS II.

Vtrum in beatitudine sit principalius visio quàm delectatio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd delectatio sit principalius in beatitudine quam visio: delectatio enim, vt dicitur in 10. * Ethic. est perfectio operis: sed perfectio est potior perfectibili, ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio. 26

¶ 2 Præterea, Illud propter quod aliquid est appetibile, est potius: sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum. Vnde & natura in operationibus necessariis ad conseruationem indiuidui, & speciei, delectationem apposuit, vt huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine, quàm operatio intellectus, quæ est visio.

*Supr. ar. 1. & locis ibi notatis. * Li. 10. c. 4. a medio, to. 5.*

¶ 3 Præterea, Visio respondet fidei, delectatio autem siue fruitio charitati. Sed charitas est maior fide, vt dicit Apostolus primæ ad Corinthios 13. Ergo delectatio siue fruitio est potior visione.

SED contra, Causa est potior effectu: sed visio est causa delectationis, ergo visio est potior, quam delectatio.

CONCLVSIO.

Cùm causa sit effectu potior, principalius bonum est ipsa visio in beatitudine, quàm delectatio ipsam concomitans.

RESPONDEO dicendum, quod istam quæstionem mouet Philosophus in 10. * Ethic. & eam insolutam dimittit: sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet, quòd operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quòd autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur: si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis: nec voluntas quærit bonum propter quietationem. sic enim ipse actus voluntatis esset finis: quod est contra * præmissa. Sed ideo quærit quòd quietetur in operatione: quia operatio est bonum eius. vnde manifestum est quòd principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quàm quietatio voluntatis in ipso.

Li. 10. Eth. c. 6. 7. & 8. tom. 5. Q. 1. art. 1. ad 2.

AD primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus ibidem * dicit, delectatio perficit operationem sicut decor iuuentutem, qui est ad iuuentutem consequens: vnde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem: non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Eodem lib. Ethic. ca. 4. post mediū, tom. 5.

AD secundum dicendum, quod apprehensio sensitiua non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile: & ideo secundum appetitum sensitiuum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem, sed intellectus apprehendit vniuersalem rationem boni, ad cuius consequutionem sequitur delectatio. vnde principalius intendit bonum, quàm delectationem: & inde est quòd diuinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitiui appetitus: sed magis secundum ordinem appetitus intellectiui.

AD tertium dicendum, quòd charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, vt delectetur in bono adepto quod amat: & sic delectatio non respondet ei vt finis: sed magis visio per quam primo finis fit ei præsens.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio: dicit enim * Augustinus ad Paulinam, de videndo Deum, Attingere mente Deum, magna est beatitudo. Comprehendere autem est impossibile: ergo sine comprehensione est beatitudo. 27

¶ 2 Præterea, Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectiuam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quàm intellectus & voluntas, vt in primo * dictum est, sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei: voluntas autem per delectationem in ipso. ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

*1. dist. 1. q. 1. ar. 1. cor. 4. di. 49 q. 4. art. 5. q. 1. cor. * ep. 112. c. 9. tom. 2. Qu. 79. & per 4. que sequunt.*

¶ 3 Præterea, Beatitudo in operatione consistit: operationes autem determinantur secundum obiecta: obiecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum: verum correspondet visioni. & bonum & correspondet dilectioni. ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

SED contra est, quòd Apost. dicit 1. ad Corinth. 9 Sic currite vt comprehendatis: sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Vnde ipse dicit 2. ad Timoth. vlt. Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ. ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

CONCLVSIO.

Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quæ perfecta est vltimi & intelligibilis finis cognitio: sed etiam comprehensio quæ finis præsentiam respicit, & fruitionem, quæ rei amantis in amato quietationem importat.

RESPONDEO dicendum, quòd cum beatitudo consistat in consecutione vltimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem sunt consideráda ex ipso ordine hominis ad finem: ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidē per intellectum, partim autem per voluntatem: per intellectum quidem inquantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta: per voluntatem autem primò quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo

autem per realem habitudinem amantis ad amatum. quæ quidem potest esse triplex ; quandoque enim amatum est præsens amanti, & tunc iam non quæritur : quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, & tunc etiam quæritur : quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est eleuatum supra facultatem adipiscentis, ita vt statim haberi non possit, & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine : nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ. Præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei. Sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, vt * supra dictum est : & ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quæ importat præsentiam finis, delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Art. 1 huius quæst.

A D primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Vno modo inclusio comprehensi in comprehendente. & sic omne quod comprehenditur à finito, est finitum: vnde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quàm tentionem alicuius rei, quæ iam præsentialiter habetur: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum : & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

A D secundum dicendum, quòd sicut ad voluntatem pertinet spes & amor : quia eiusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum : ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio & delectatio : quia eiusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.

A D tertium dicendum, quòd comprehensio non est aliqua operatio præter visionem : sed quædam habitudo ad finem iam habitum, vnde etiam ipsa visio vel res visa, quæ præsentialiter adest, obiectum comprehensionis est.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

28 A D QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. beatitudo enim consistit in operatione intellectus, vt * dictum est. sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. dicit enim * August. in lib. retractationum, Non approbo quod in oratione dixi. Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera, ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

*Infrà q. 5. a. 47. cor. Et opusc. 3. c. 137. * q. 3. a. 4. * lib. 1. retract. c. 4 non longè à pri. tom. 1.*

¶ 2 Præterea, Prius non dependet à posteriori : sed operatio intellectus est prior quàm operatio voluntatis. ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet à rectitudine voluntatis.

¶ 3 Præterea, Quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine : sicut nauis postquam peruenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. ergo adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

S E D contra est, quod dicitur Matth. 5. Beati mundo corde : quoniam ipsi Deum videbunt. & Hebr. vltim. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam sine qua nemo videbit Deum.

CONCLVSIO.

Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, vt sine hac nec aliquis ad eam peruenire, nec in ea esse possit.

R E S P O N D E O dicendum, quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter & concomitanter. Antecedenter quidem : quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem vltimum : finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam : vnde sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum: & ideo nullus potest ad beatitudinem peruenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis Concomitanter autem : quia sicut * dictum est, beatitudo vltima consistit in visione diuinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni quam nouit : & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam Vnde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

q. 3. art. 8.

A D primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

A D secundum dicendum, quòd omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus : aliquis tamen actus voluntatis est prior quàm aliquis actus intellectus : voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo: & ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem: sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

A D tertium dicendum, quòd non omne quod ordinatur ad finem cessat adueniente fine : sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, vt motus : vnde instrumenta motus non sunt necessaria postquam peruenitur ad finem : sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICVLVS V.

29 *Vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.*

1. 4. 7 c. 4. ad 2. & 4.

A D QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd ad beatitudinem requiratur corpus, perfectio enim virtutis & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ : sed beatitudo est perfectio virtutis & gratiæ : anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cùm sit pars naturaliter humanæ naturæ ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. ergo anima sine corpore non potest esse beata.

15. c. 10. cor. & ad 2. & 4. dist. 49. q. 4. a. 6. q. 1. cor. & ad 1. & 4. contra. ca. 47. fin. & po. q. 5. art. 10. co. Et opusc. 3. c. 152. & lo. 19. in fin.

¶ 2 Præterea, Beatitudo est operatio quædam perfecta, vt * supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum : quia nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est à corpore separata sicut nec pars separata à toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

¶ 3 Præterea, Beatitudo est perfectio hominis : sed anima sine corpore non est homo. ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

¶ 4 Præterea, Secundum Philosophum in 10. * Ethic. operatio felicitatis in qua consistit beatitudo, est non impedita, sed operatio animæ separatæ est impedita quia vt dicit August. * 12 super Genes. ad litteram. inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi : quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cælum, id est, in visionem essentiæ diuinæ. ergo anima sine corpore non potest esse beata.

** q 3. a. 2. c. 6. lib 10. lib. 12. c. 35. circa med. tom. 3.*

¶ 5 Præterea, Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium. Sed non conuenit animæ separatæ : quia adhuc appetit corporis vnionem, vt August. * dicit. ergo anima separata à corpore non est beata.

¶ 6 Præterea, Homo in beatitudine est angelis æqualis: sed anima sine corpore non æquatur angelis, vt * August. dicit : ergo non est beata.

S E D contra est, quod dicitur Apocal. 14. Beati mortui, qui in Domino moriuntur.

*lib. 12. super Genes. cap. 35. ad med. to. 3. * eod. li. 12 super Gen. c. 35. to. 3.*

CONCLVSIO.

Cùm perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ diuinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessariò corpus requiritur quasi illius essentiam constituens; beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis est, cùm in speculatione consistat, necessariò corpus exigit.

R E S P O N D E O dicendum, quod duplex est beatitudo. Vna imperfecta, quæ habetur in hac vita : & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quòd ad beatitudinem huius vitæ de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitæ operatio intellectus vel speculatiui vel practici. operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo vt in primo * habitum est : & sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animæ aduenire sine corpore existenti, dicentes quod animæ sanctorum à corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perueniunt, vsque ad diem iudicij quando corpora resument : quod quidem apparet esse falsum & auctoritate & ratione. Auctoritate quidem : quia Apostolus dicit 2. ad Cor. 5. Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino. & quæ sit ratio peregrinationis, ostendit, subdens, Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Ex quo apparet, quod quandiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem carens visione diuinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. animæ autem sanctorum à corporibus separatæ sunt Deo præsentes. Vnde subditur, Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, & præsens esse ad Deum. vnde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ à corporibus ambulant per speciem Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet: nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, vt in primo * dictum est. Manifestum est autem, quòd diuina essentia per phantasmata videri non potest, vt in primo † ostensum est. Vnde cùm in visione diuinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo, perfecta hominis à corpore : vnde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Vno modo, ad constituendam essentiam rei : sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse eius : sicut pulchritudo corporis : vel velocitas ingenij pertinet ad perfectionem hominis. quamuis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. cùm enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. vnde * Augustinus in 12. super Genes. ad literam, cùm quæsiuisset vtrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi : respondit, quòd non sic possunt videre incommutabilem substantiam, vt sancti Angeli vident, siue alia latentiore causa : siue ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

*1. p. q. 3 8. art. 7. * q. 84. ar. 7. † 1. p. q. 12 lib. 12. super Genes. c. 35. tom 3.*

A D primum ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis : & ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma.

A D secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse, quàm aliæ partes : nam esse totius non est alicuius suarum partium : vnde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali : vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse, quàm tota linea : sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem. & hoc ideo, quia idem est esse formæ & materiæ. & hoc idem est esse compositi. anima autem subsistit in suo esse. vt in primo * ostensum est. vnde relinquitur, quòd post separationem à corpore perfectum esse habeat,

1. p. q. 75. art. 2.

habeat, vnde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: & ideo remanente intellectu potest inesse ei beatitudo: sicut dentes Æthiopis possunt esse albi, etiam post euulsionem: secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Vno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: & tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus: quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur & tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius: & sic separatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem diuinæ essentiæ. appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio deriuetur ad corpus per redundantiam sicut est possibile: & ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis; quia habet id quod suo appetitui sufficit: sed non totaliter requiescit ex parte appetentis: quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet: & ideo corpore resumpto beatitudo crescit, non intensiue, sed extensiuè.

Ad sextum dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quòd spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli: sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis: quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri: non autem animæ separatæ sanctorum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

30

Supr. ar. 5. & locis ibi inductis.
** Q. 2. per totam.*
† Q. 3. ar. 3.
** Art. 5. praced.*

Ad Sextvm sic proceditur. Videtur quòd perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum: sed * supra ostensum est, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

¶ 2 Præterea, Beatitudo hominis consistit in visione diuinæ essentiæ, vt † ostensum est. sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, vt * dictum est, ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

¶ 3 Præterea, Quanto intellectus est magis abstractus à corpore, tanto perfectius intelligit; sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore. nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, Præmium virtutis est beatitudo. vnde dicitur Io. 13. Beati eritis si feceritis ea. sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei & delectatio: sed etiam corporis bona dispositio, dicitur enim Isa. vlt. Videbitis, & gaudebit cor vestrum, & ossa vestra quasi herba germinabunt, ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

CONCLVSIO.

Ad omnem beatitudinem quocunque modo sumptam conueniens corporis humani antecedit & sequitur dispositio, vt illius decor & perfectio.

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. consistit enim hæc beatitudo secundum philosophum in operatione virtutis perfectæ. manifestum est autem, quòd per inualitudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, imò requiritur ad eam vt omnino anima sit à corpore separata. vnde Aug. * 12. de ciuit. Dei introducit verba Porphyrij dicentis: Quod ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconueniens: cùm enim naturale sit animæ corpori vniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est, quòd ad beatitudinem perfectam requiritur perfecta dispositio corporis, & antecedenter & consequenter: antecedenter quidem, quia vt Augustin. * dicit 12. super Gen. ad literam, si tale sit corpus, cuius sit difficilis & grauis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, & aggrauat animam, auertitur mens ab illa visione summi cœli. vnde concludit, quòd cùm hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale; tunc angelis adæquabitur, & erit ei ad gloriam quod sarcinæ fuit. Consequenter verò, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, vt & ipsum sua perfectione potiatur. vnde Aug. * dicit in epist. ad Dioscorum. Tam potenti naturà Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

Lib. 12 ca. 26. in prin. & li. 22. c. 26. in prin. tom. 5.

Lib. 12. ca. 35. to. 3.

aliquantulum ante medium & est ep. 56. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis: sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quòd etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire; & ideo requiritur perfectio corporis, vt non impediat eleuationem mentis.

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore quod aggrauat animam: non autem à spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in tertia parte huius operis dicetur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

Ad Septimvm sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona: quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus & potus, diuitiæ & regnum: dicitur enim Luc. 22. Vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo, & Matth. 6. Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo: & Matth. 25. Venite benedicti patris mei, possidete regnum ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona. 31

2. 2 q. 18. ar. 3. ad 4.
Prosa 2. circa principium.
Lib. 2. de lib. arb. cap. 19. & 1. retrac. ca. 9. tom. 1.

¶ 2 Præterea, secundum Boëtium in 3. de * consolatione, Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, vt * Augustin. dicit. ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

¶ 3 Præterea, Dominus Mat. 5. dicit, Merces vestra multa est in cœlis: sed esse in cœlis significat esse in loco ergo saltem locus exterior requiritur ab beatitudinem.

Sed contra est, quòd dicitur in Psalm. 72. Quid enim mihi est in cœl. & à te quid vol. super terram? quasi dicat, nihil volo nisi hoc quod sequitur: mihi adhærere Deo bonum est. ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

CONCLVSIO.

Ad beatitudinem patriæ, exteriora bona, quæ vitæ animali non spirituali deseruiunt, nullo modo requiruntur: ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ actiuæ ac contemplatiuæ operibus perficitur, necessaria sunt vt instrumenta.

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem imperfectam qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deseruientia beatitudini: quæ consistit in operatione virtutis vt dicitur in primo * Eth. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplatiuæ, quam etiam ad operationem virtutis actiuæ, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera actiuæ virtutis.

Lib. 1. Eth. cap. 7.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, * quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conueniunt: illa autem perfecta beatitudo, quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta non iam animali, sed spirituali: & ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cùm ordinentur ad vitam animalem. & quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplatiua, quàm actiua, vt pote etiam Deo similior, vt ex dictis * patet: ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, vt dicitur in 10. † Ethic.

** q. 3. ar. 5.*
† li. 10. c. 8

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes illæ corporales promissiones, quæ in sacra scriptura continentur, sunt metaphoricè intelligendæ secundum quod in scripturis solent spiritualia per corporalia designari, vt ex his quæ nouimus ad desiderandum incognita consurgamus, sicut Gregor. dicit in quadam * homilia. Sicut per cibum & potum intelligitur delectatio beatitudinis, per diuitias sufficientia qua homini sufficiet Deus, per regnum, exaltatio hominis vsque ad coniunctionem cum Deo.

hom. 10. in euang. circa princip.

Ad secundum dicendum quòd bona ista deseruientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum inuenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quòd secundum August. * in lib. de serm. Dom. in monte, Merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis: sed per cælos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus scilicet cælum empyreum aderit beatis; non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam & decorem.

lib. 1. c. 9. non remotè à fi. tom. 4.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad Octavvm sic proceditur. Videtur, quòd amici sint necessarij ad beatitudinem: futura enim beatitudo in scripturis frequenter nomine gloriæ designatur; sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur, ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum. 32

¶ 2 Præterea, Boëtius dicit, quod nullius boni sine consortio iucunda est possessio: sed ad beatitudinem requiritur delectatio. ergo etiam requiritur societas amicorum.

¶ 3 Præterea, Charitas in beatitudine perficitur: sed charitas extendit se ad dilectionem Dei & proximi. ergo videtur quòd ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur Sapient. 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum diuina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei, & sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

CONCLVSIO.

Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, vt illis ad opera vitæ actiuæ & contemplatiuæ præstanda, iuuetur, oblectetur & exerceatur

homo non tamen ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in 9.* Ethic. Felix indiget amicis. non quidem propter vtilitatem, cum sit sibi sufficiens, nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis: sed propter bonam operationem, vt scilicet eis benefacere delectetur, & vt ab eis in benefaciendo iuuetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ actiuæ, quàm in operibus vitæ contemplatiuæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo: sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Vnde August. * dicit 8. super Genes. ad literam, quod creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, non nisi intrinsecus adiuuatur æternitate, veritate, charitate Creatoris: extrinsecus verò si adiuuari dicenda est, fortasse hoc solo adiuuatur, quòd se inuicem vident, & de sua societate gaudent.

lib. 9. Ethic. c. 9. & 11 tom. 5.

lib. 8. c. 25. post medium tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd gloria, quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

AD secundum dicendum, quòd verbum illud intelligitur quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

AD tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima fruens Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret: sed supposito proximo sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. vnde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.



QVÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum homo possit consequi beatitudinem.

¶ Secundo, vtrum vnus homo possit esse alio beatior.

¶ Tertio, vtrum aliquis possit esse in hac vita beatus.

¶ Quarto, vtrum beatitudo habita possit amitti.

¶ Quinto, vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

¶ Sexto, vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ.

¶ Septimo, vtrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo.

¶ Octauo, vtrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo possit consequi beatitudinem.

33 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homo beatitudinem adipisci non possit. sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, vt patet per * Dionys. in lib. de diu. nom. in multis locis. sed bruta animalia quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt peruenire ad finem rationalis naturæ. ergo nec homo qui est rationalis naturæ, potest peruenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

cap. 5. de diu. nomin.

¶ 2 Præterea, Beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. sed homini est connaturale, vt veritatem intueatur in rebus materialibus. Vnde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, vt dicitur in * 3. de anim. ergo non potest ad beatitudinem peruenire.

li. 3. de an. text. 39.

¶ 3 Præterea, Beatitudo consistit in adeptione summi boni: sed aliquis non potest peruenire ad summum nisi transcendat media cùm igitur inter Deum & naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quòd non possit beatitudinem adipisci.

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 93. Beatus homo quem tu erudieris Domine.

CONCLVSIO.

Cùm homo sit vniuersalis boni per intellectum capax, quod & voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem peruenire. quòd autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere vniuersale & perfectum bonum, & eius voluntas appetere illud, & ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod est capax visionis diuinæ essentiæ, sicut in 1.* habitum est: in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

q. 12. ar. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd aliter excedit natura rationalis sensitiuam: & aliter intellectualis rationalem: natura enim rationalis excedit sensitiuam quantum ad cognitionis obiectum; quia sensus nullo modo potest cognoscere vniuersale, cuius ratio est cognoscitiua: sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem, nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, vt patet ex his quæ in 1.* dicta sunt; & ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit: vnde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ: tamen alio modo quàm angeli. nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ cognitionis: homines autem per tempus ad ipsam perueniunt, sed natura sensitiua ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

q. 79. ar. 8.

AD secundum dicendum, quòd homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata: sed post huius vitæ statum habet alium modum connaturalem, vt in * 1. dictum est.

q. 74. ar. 7. & qu. 89. art. 1.

AD tertium dicendum, quòd homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, vt scilicet naturaliter sit eis superior: potest tamen eos transcendere per operationem intellectus: dum intelligit aliquid super angelos esse, quod homines beatificat, quod cum perfectè consequetur, perfectè beatus erit.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnus homo possit esse beatior altero.

34 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus homo alio non possit esse beatior. beatitudo enim est præmium virtutis, vt Philosoph. dicit in * 1. Ethic. sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. dicitur enim Matth. 20. quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios: quia vt dicit † Gregor. æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. ergo vnus non erit beatior alio.

*4. d. 49. q. 1. a. 4. q. 2. * lib. 1. eth. c. 9. tom. 5. † hom. 19. in euangel. parum ante med.*

¶ 2 Præterea, Beatitudo est summum bonum: sed summo non potest esse aliquid maius: ergo beatitudine vnius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

¶ 3 Præterea, Beatitudo cùm sit perfectum & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat: sed non quietatur desiderium si aliquod bonum deest, quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus non potest alia maior beatitudo esse.

SED contra est, quod dicitur Ioann. 14. In domo Patris mei mansiones multæ sunt, per quas vt August.* dicit, diuersæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna. dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo, ergo sunt diuersi gradus beatitudinis: & non omnium est æqualis beatitudo.

tract. 67. in Ioann. ante med. to. 9.

CONCLVSIO.

Non potest beatitudo vna ex parte obiecti alia maior esse, sed secundum fruitionem eius, quia alius est alio melius dispositus ad eam: vnus altero beatior esse potest.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis vltimus, qui est summum bonum, & adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum & causa, non potest esse vna beatitudo alia maior: quia non est nisi vnum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati, sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem potest aliquis alio esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est contingit autem aliquem perfectius frui Deo quàm alium ex eo quòd est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem, & secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

q. 1. a. 8. & q. 2. art. 7.

AD primum ergo dicendum, quòd vnitas denarij significat vnitatem beatitudinis ex parte obiecti; sed diuersitas mansionum significat diuersitatem beatitudinis secundum diuersum gradum fruitionis.

AD secundum dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum bonum inquantum est summi boni perfecta possessio siue fruitio.

AD tertium dicendum, quòd nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cùm habet ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, vt August. * dicit: sed dicitur aliquis alio beatior ex diuersa eiusdem boni participatione. additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. vnde Aug. dicit in 5.† Confess. Qui te & alia nouit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.

** epist. 56. parum ante med. to. 2. & 13. de tr. c. 7. long. † li. 5. conf. cap. 4. circa prin. to. 1.*

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

35 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd beatitudo possit in hac vita haberi. dicitur enim in Psalm. 118. Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. hoc autem in hac vita contingit. ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

1. sn. art. 5. co. & q. 62. art. 1. co. & 3. d. 27. q. 2. a. 2. cor. & 4. d. 49. q. 1. a. 1. q. 1. ad 5. Et verit. q. 14. art. 2. cor. Et 1. ethic. lect. 16. fin.

¶ 2 Præterea, Imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis: alioquin vnus non esset beatior alio. sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo & amando Deum, licet imperfectè. ergo homo in hac vita potest esse beatus.

¶ 3 Præterea, Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse. videtur enim naturale quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit sed plures ponunt beatitudinem in hac vita: vt patet per illud Psalm 143. Beatum dixerunt populum cui hæc sunt scilicet præsentis vitæ bona. ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

SED contra est, quod dicitur Iob. 14. Homo natus de muliere breuis viuens tempore, repletus multis miseriis. sed beatitu-

beatitudo excludit miseriam. ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

CONCLVSIO.

Cum perfecta beatitudo in visione diuinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hac autem vita multis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.

RESPONDEO dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. & hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione: nam beatitudo, cum sit perfectum & sufficiens bonum, omne malum excludit, & omne desiderium implet. in hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subiacet, quæ vitari nõ possunt, & ignorãtiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, vt * August. diligenter prosequitur 19. de ciui. Dei. [li. 19. c. 5. 6. 7. 8. & 5.] Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest: naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni, quod habet, bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo manere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. vnde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio diuinæ essentiæ, quæ non potest homini prouenire in hac vita, vt in primo * ostensum est, [q. 12. a. 11.] ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram & perfectam beatitudinem adipisci.

AD primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Roman. 8. Spe salui facti sumus: vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

AD secundum dicendum, quòd participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis quod quidem secundum sui essentiam nõ videtur & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectũ beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum: sed imperfectè per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur, & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quædam, vt * supra dictum est, [q. 3. a. 2.] vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

AD tertium dicendum, quòd homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: & sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ARTICVLVS IV.

Vtrum beatitudo habita possit amitti.

36 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit amitti. beatitudo enim est perfectio quædam: sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur, quod homo beatitudinem possit amittere. [1. q. 64. a. 2. cor. & 3. d. 8. q. 3. a. 2. cor. fi. & 3. contra. c. 61. & 62. & opusc. 3. cap. 169. 262 & 264. Et in 10. le. 5 tom. 5.]

¶ 2 Præterea, Beatitudo consistit in actione intellectus qui subiacet voluntati: sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quòd possit desistere ab operatione qua homo beatificatur: & ita homo desinet esse beatus.

¶ 3 Præterea, Principio respondet finis: sed beatitudo hominis habet principium: quia homo non semper fuit beatus. ergo videtur quòd habeat finem.

SED contra est, quod dicitur Matth. 25. de iustis, quòd ibunt in vitam æternam, quæ vt dictum est, * [art. 2. huius quæst.] est beatitudo Sanctorum. quod autem est æternum, non deficit. ergo beatitudo non potest amitti.

CONCLVSIO.

Possibile est quemuis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, desistere, non autem à perfecta, quæ quoniam in visione diuinæ essentiæ consistit, omne malum excludit

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. & hoc patet in felicitate contemplatiua, quæ amittitur: vel per obliuionem, puta cùm corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine: vel per aliquas occupationes quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate actiua. voluntas enim hominis transmutari potest, vt videlicet degeneret à virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare inquantum impediunt multas operationes virtutũ non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis dum ipsas aduersitates homo laudabiliter sustinet. & quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis: ideo philosophus dicit in primo Ethic. * [lib. 1. eth. c. 10. in fine.] aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter sed sicut homines; quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum quod Origenes posuit, † [lib. 1. Periar. cap. 5. à medio & lib. 2. c. 3 tom 4.] quorundam Platonicorum * [Aliàs quorundã philosophorum.] errorem sequens, quod post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifestè apparet esse falsum dupliciter.

¶ Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis: cùm enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum & sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat: naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quòd timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quòd homo certam habeat opinionem; bonum quod habet, nunquam se amissurum; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet, si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, vt dicitur in 6. Ethic. * [lib. 6. ethic. c. 2. & 3.] Non igitur iam verè erit beatus si aliquod malum ei inest.

¶ Secundo idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali: ostensum est enim supra * [Q. 3. a. 8.] quod perfecta beatitudo hominis in visione diuinæ essentiæ consistit: est autem impossibile quòd aliquis videns diuinam essentiam, velit eam non videre, quia omne bonum habitũ quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, & quæritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum propter quod in fastidium venit: visio autem diuinæ essentiæ replet animam omnibus bonis cum coniungat fonti totius bonitatis. vnde dicitur in Psalm. 16. Satiabor cùm apparuerit gloria tua. & Sap. 7. dicitur, Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiæ: similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur, Sapient. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius: sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere: similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente, quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio à Deo iusto iudice prouenire nisi pro aliqua culpa in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, vt supra ostensum est, * [Q. 4. ar. 4.] similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere, quia mens Deo coniuncta super omnia alia eleuatur, & sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. vnde incõueniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & econuerso, quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subiacent tempori & motui.

AD primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

AD secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur: sed ad vltimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

AD tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret fine propter conditionem boni cuius participatio facit beatum, vnde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. natura enim non deficit in necessariis. sed nihil est homini tam necessarium, quàm id quod per finem vltimum consequitur. ergo hoc naturæ humanæ non deest. potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi. 37

¶ 2 Præterea, Homo cùm sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior: sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines: ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

¶ 3 Præterea, Beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum. * [lib. 1. Ethic. ca. 7. tom. 5.] eiusdem autem est incipere rem & perficere ipsam. cùm igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus: videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

[Margin: 1. q. 62. a. 1. 2. & 3. & 1. 2. q. 62. a. 4. & q. 94. ar. 1. Et 4. dist. 49. q. 2. ar. 6. Et 3. contra. c. 147. 157. 5. a. & 119. in princ. Et Ro. 1. lect. v fin.]

SED contra, Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum & voluntatem. sed vltima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum & voluntatem. dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se. ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

CONCLVSIO.

Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam, quæ in visione diuinæ essentiæ consistit, adipisci, sicut illam, quæ in hac vita haberi potest.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo & virtus in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. * [Quæst. 63.] sed beatitudo hominis perfecta (sicut supra dictum est †) [† Q. 3. a. 8.] consistit in visione diuinæ essentiæ. videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, vt in primo ostensum est: * [Q. 12. a. 4.] naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ eius: sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, quòd cognoscit ea quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ: omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit à visione diuinæ essentiæ quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam: vnde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem vltimam per sua naturalia.

AD primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamuis non dederit sibi arma & tegu-

menta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem & manus quibus possit hæc sibi acquirere : ita nec deficit homini in necessariis. quamuis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi. hoc enim erat impossibile : sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit conuerti ad Deum, qui eum faceret beatum : quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt dicitur in 3. Ethic. †

Lib. 3. c. 3. post medium tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio : vt philosophus dicit in secundo de cælo : * sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio : & ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum indigens ad hoc diuino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ huiusmodi boni non est capax : sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Libr. 2. de cælo, a tex. 60. vsque ad 64. t. 2.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum & perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse si sunt alterius speciei : non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest vltimam perfectionem conferre; imperfecta autem operatio quæ subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta, quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex obiecto. vnde ratio non sequitur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ.

38 Ad Sextvm sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet angeli. cùm enim duplex ordo inueniatur in rebus : vnius partium vniuersi adinuicem, alius totius vniuersi ad bonum quod est extra vniuersum : primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem vt dicitur 12. Metaphys. * sicut ordo partium exercitus adinuicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem : sed ordo partium vniuersi adinuicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores: vt in primo dictum est. † beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra vniuersum, quod est Deus, ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem homo beatus efficitur.

Li. 12. Metaph. tex. 52. & 53. tom. 3.
† 1. p. q. 21. art. 1. ad 3. 3. arg.

¶ 2 Præterea, Quod est in potentia tale, potest reduci in actum, per id, quod est actu tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum, per id quod est actu calidum : sed homo est in potentia beatus : ergo potest fieri actu beatus per angelum qui est actu beatus.

¶ 3 Præterea, Beatitudo consistit in operatione intellectus, vt suprà dictum est : * sed angelus potest illuminare intellectum hominis : vt in primo habitum est. ergo angelus potest facere hominem beatum.

Q. 3. art. 5.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus.

CONCLVSIO.

Cùm beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicuius naturæ creatæ; sed fit solo Deo agente homo beatus.

Respondeo dicendum, quòd cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta (vt pote habens limitatam virtutem & actionem) illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturæ: & ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam; hoc fit immediate à Deo : sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera huiusmodi. ostensum * est autem, quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam : vnde impossibile est quòd per actionem alicuius creaturæ conferatur : sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta : si verò loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa & de virtute, in cuius actu consistit.

Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod plerunque contingit in potentiis actiuis ordinatis, quòd perducere ad vltimum finem pertinet ad supremam potentiam : inferiores verò potentiæ coadiuuant ad consecutionem illius vltimi finis disponendo: sicut ad artem gubernatiuam, quæ præest nauifactiuæ, pertinet vsus nauis, propter quem nauis ipsa fit. sic igitur in ordine vniuersi homo quidem adiuuatur ab angelis ad consequendum vltimum finem secundum aliqua præcedentia quibus disponitur ad eius consecutionem : sed ipsum vltimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum & naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit : sed si forma existit in aliquo imperfectè, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum : sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album. neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere & illuminare : sic enim illuminatio & calefactio essent vsque ad infinitum. lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfectè secundum esse naturale : in qualibet autem creatura est imperfectè & secundum esse similitudinarium vel participatum : vnde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli quantum ad aliquas rationes diuinorum operum : non autem quantum ad visionem diuinæ essentiæ : vt in primo dictum est : * ad eam enim videndam omnes immediatè illuminantur à Deo.

1. p. q. 106. art. 1. ad 1. & 2. arg.

ARTICVLVS VII.

Vtrum requirantur aliqua opera bona ad hoc, quòd homo beatitudinem consequatur à Deo.

39 Ad Septimvm sic proceditur. Videtur, quòd non requirantur aliqua opera hominis ad hoc vt beatitudinem consequatur à Deo : Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere : sed opera hominis cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens (vt dictum est *) non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones ergo Deus qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

Infr. q. 6. tractatione. Et 1. q. 62. a. 5. ad 1. Et opusc. 3. c. 179.
** Art. præc.*

¶ 2 Præterea, Sicut Deus est actor beatitudinis immediatè : ita & naturam immediatè instituit : sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente vel actione creaturæ : sed statim fecit vnumquodque perfectum in sua specie : ergo videtur quòd beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit Rom. 4. beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus, non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 13. Si hæc scitis, beati eritis. si feceritis ea, ergo per actionem ad beatitudinem peruenimus.

CONCLVSIO.

Solus Deus natura beatus est. Angeli verò diuinæ naturæ proximiores vnico motu beatitudinem sunt consecuti, quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis Deus voluit vt homines consequerentur.

Respondeo dicendum, quòd rectitudo voluntatis, vt supra dictum est, * requiritur ad beatitudinem, cùm nihil aliud sit quàm debitus ordo voluntatis ad vltimum finem, quæ ita exigitur ad consecutionem vltimi finis sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ: sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem, posset enim Deus simul facere voluntatem rectè tendentem in finem, & finem consequentem : sicut quandoque simul materiam disponit & inducit formam : sed ordo diuinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat : vt enim dicitur in 2. de cælo. * Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid vno motu, aliquid pluribus. habere autem perfectum bonum sine motu conuenit ei quod naturaliter habet illud. habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei : vnde solius Dei proprium est quòd ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentem. Cùm autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura conuenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis per quam tendit in ipsam: sed angelus qui est superior ordine naturæ, quàm homo, consecutus est eam ex ordine diuinæ sapientiæ vno motu operationis meritoriæ : vt in primo expositum est. * homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. vnde etiam secundum Philosophum, † beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

Q. 4. art. 4.
Lib. 2. de cælo text. 64. 65. 66. tom. 2.
Q. 62. a. 5.
Li. 1. ethi. c. 9. & lib. 10. c. 6. 7. & 8. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam diuinæ virtutis beatificantis : sed vt seruetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione vel operatione creaturæ præcedente : quia sic instituit prima indiuidua specierum, vt per ea natura propagaretur ad posteros : & similiter quia per Christum, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios deriuanda secundum illud Apostoli ad Heb. 2. Qui multos filios in gloriam adduxerat : statim à principio suæ conceptionis absque aliqua operatione meritoria præcedente anima eius fuit beata: sed hoc est singulare in ipso : nam pueris baptizatis subuenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam : licet desint in eis merita propria, eo quòd per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quòd Apostolus loquitur de beatitudine spei quæ habetur per gratiam iustificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia : non enim habet rationem termini motus vt beatitudo, sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum omnis homo appetat beatitudinem.

40 Ad Octavvm sic proceditur. Videtur, quòd non omnes appetant beatitudinem; nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus : vt dicitur in 3. de anima. * sed multi nesciunt quid sit beatitudo. quod, sicut August. dicit in 13. de trinit. † patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis : quidam in virtute animæ: quidam in aliis rebus. non ergo omnes beatitudinem appetunt.

Infr. q. 10. art. 1. & 2. Et 1. q. 19. art. 3. & q. 82. a. 1. & 2. cor. Et 1. contra cap. 88. & l. 3. c. 99. in 3. Et veri. q. 22. a. 5. & 6. Et mal. q. 6. art. co. 4. & ad 7. 9. & 16. & 1 Ethicor. c. 5. fin.
** lib. 3. de anima tex. 29. 34. & 49. tom. 2.*

¶ 2 Præterea, Essentia beatitudinis est visio essentiæ diuinæ, vt dictum est : * sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur : vnde hoc non appetunt. ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

¶ 3 Præterea, Aug. dicit in 13. de tri. † Quod beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil male vult : sed non omnes hoc volunt, & tamen volunt illa se velle. non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed

† Aug. lib. 13. de trin. cap. 4. circa princ. to. 3. — * q. 3. a. 8. — † lib. 13. c. 4. & 5. tom. 3. — * lib. 13. cap. 3. circa fin. tom. 3. — q. 1. art. 5. & 7.

SED contra est, quod Aug. dicit 13. de trin. * Si vnus dixisset, Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate, quilibet ergo vult esse beatus.

CONCLVSIO.

Quanquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit & perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo secundum communem rationem beatitudinis: & sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit: ratio autem beatitudinis communis est, vt sit bonum perfectum: sicut dictum est.* cùm autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfacit: vnde appetere beatitudinem, nihil aliud est quàm appetere, vt voluntas satietur: quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem quantum ad id in quo beatitudo consistit. & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conueniat: & per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt. Vnde patet responsio ad primum.

In cor. art. & q. 1. a. 5.

AD secundum dicendum, quòd cùm voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis: sicut contingit quod aliquid est idem secundũ rem. quod tamen est diuersum secundum rationis considerationem: ita contingit quod aliquid est idem secundum rem; & tamen vno modo appetitur, alio modo non appetitur. beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis. & sic naturaliter & ex necessitate voluntas in illud tendit: vt dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operatiuæ, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

lacis in ar-gu. sed con-tra, citato.

AD tertium dicendum, quòd illa diffinitio beatitudinis, quam quidam posuerunt, Beatus est, qui habet omnia quæ vult: vel, cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta est bona & sufficiens: alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu: sic verum est, quod qui habet omnia quæ vult, est beatus. nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si verò intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam inquantum huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcunque vult naturaliter. sicut etiam ratio accipit vt vera interdum quæ impediunt à cognitione veritatis: & secundum hanc considerationem August. * addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit. quamuis primum posset sufficere, si rectè intelligeretur, scilicet, quod beatus est qui habet omnia quæ vult.

DISPVTATIO VI.

De quibusdam requisitis ad beatitudinem.



VIA beatitudo importat statum omnium bonorum aggregatione perfectum; ideo ad ipsam plura requiruntur vt consequentia & concomitantia: vnde post considerationem beatitudinis tam obiectiuæ, quàm formalis, de ipsis in præsenti disputatione agimus.

DVBIVM I.

Vtrum beatitudo supernaturalis ex sua ratione petat reddere beatos ab intrinseco penitus impeccabiles.

SVpponendum est ex dictis duplicem dari beatitudinem, vnam naturalem, aliam supernaturalem: naturalis consistens in perfecta contemplatione Dei authoris naturæ, viribus naturæ eiusdem habita, multò est imperfectior & inferior beatitudine supernaturali, quæ consistit in clara & quidditatiua Dei visione ac fruitione: vnde beatitudo naturalis, cum non sit perfecta & simpliciter beatitudo, sed valde imperfecta & secundùm quid, vt pote subordinata beatitudine supernaturali, non exigit ex propria sua ratione omnimodam impeccabilitatem in subiecto, sed tantùm impeccabilitatem imperfectam & secundùm quid id est circa vltimum finem naturalem, vt ostendimus in materia de Angelis, quos diximus impeccabiles in ordine ad purè naturalia ex viribus naturæ; fuerunt tamen peccabiles in ordine ad supernaturalia, & plures de facto peccauerunt: beatitudo autem supernaturalis, cum sit beatitudo perfecta simpliciter talis, exigit ex propria sua ratione, quòd subiectum sit absolutè & simpliciter impeccabile, id est tam in ordine ad naturalia, quàm in ordine ad supernaturalia; & in hoc conueniunt communiter authores, scilicet quòd beati sunt absolutè & simpliciter impeccabiles, solùm differunt circa modum impeccabilitatis, vtrum scilicet sit vel ab intrinseco proueniens ex natura ipsius beatitudinis, vel ab extrinseco proueniens ex singulari Dei prouidentia & manutenentia, qua sic dirigit voluntates beatorum per auxilia suæ gratiæ, vt nunquam ad malum morale deflectant, vt dicitur de iusto qui hîc in via potuit transgredi, & non est trangressus, facere mala, & non fecit. Rursus differunt, vtrum admissa omnimoda impeccabilitate in beatis, debeat hæc intelligi secundùm potentiam ordinariam seu de lege ordinaria, vel secundùm potentiam absolutam seu de lege extraordinaria.

Prima opinio Scoti in 4. d. 49. q. 6. & aliorum negat, quòd beatitudo supernaturalis reddat beatos ab intrinseco penitus impeccabiles. Probatur, Ex vna parte beatitudo supernaturalis non tollit à beatis Angelis & hominibus quòd sint creaturæ, nec ab illis aufert libertatem quæ est maxima perfectio, cum beatitudo potius perficiat naturam quàm destruat: Ex alia verò parte omnis creatura est defectibilis in nihilum saltem ab extrinseco, quia ex nihilo est, in ordine physico; quòd si sit creatura intellectualis & libera, ob eandem rationem ab intrinseco est defectibilis in ordine morali, vt docet Augustinus: ergo beatitudo supernaturalis ex sua ratione non reddit beatos ab intrinseco penitus impeccabiles.

Secundò, Beatitudo supernaturalis non opponitur contradictoriè, nec priuatiuè cum peccato, at tantùm contrariè, quia tam beatitudo supernaturalis consistens in visione Dei, quàm peccatum actuale sunt actus positiui: ergo saltem de potentia Dei absoluta possunt esse simul, sicut & plura alia contrariè opposita de facto fuerunt simul, vt conceditur in Christo simul fuisse summum gaudium ex visione beatifica, & summam tristitiam tempore passionis. Maximè quia potest fieri vt aliquis eleuetur ad videndum Deum pro determinata duratione, & videat in Deo se esse ab ipso reprobatum, tunc enim ob illum effectum reprobationis poterit Deum odio habere.

Tertiò, Potest fieri, quòd Deus imponat alicui beato præceptum liberè adimplendum: vnde poterit beatus illud adimplere & non adimplere,

plere, imò si Deus neget auxilium efficax, non adimplebit de facto, cum tamen possit adimplere, quia auxilium efficax non dat posse, at actu facere: ergo cum non adimplere præceptum sit peccare, beatus potest peccare, & de facto tunc peccaret, quia ad peccandum non amplius requiritur, quàm teneri facere, posse facere, & actu non facere. Et quamuis in sensu composito non posset beatus peccare, coniungendo scilicet peccatum cum beatitudine, potest tamen peccare in sensu diuiso per coniunctionem potentiæ peccandi cum beatitudine; quod manifestè apparet ex hoc quòd non repugnet ipsum peccare in eodem instanti in quo primò desineret ex Dei dispositione esse beatus; si enim tunc potest esse peccatum, necessariò requiritur quòd prius, & ita cum beatitudine præcesserit potentia ad peccandum: Et consequenter beatitudo supernaturalis ex sua ratione non petit reddere beatos ab intrinseco penitus impeccabiles.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo supernaturalis ex sua ratione petit reddere beatos ab intrinseco penitus impeccabiles: ita quòd implicet contradictionem beatos posse peccare etiam in sensu diuiso durante statu beatitudinis. Ita communiter discipuli D. Thom. & alij Theologi in præsenti.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum: In sacra Scriptura sæpe habetur, quòd beati erunt similes Deo, quòd toto impetu adhærebunt summo bono, & similia quæ verificari non possunt, nisi dicatur quòd beati ex vi beatitudinis reddantur ab intrinseco impeccabiles. Plura similiter possent adduci Sanctorum Patrum testimonia, quibus habetur quòd beati necessariò Deum amant, qui amor causat omnimodam impeccabilitatem, quæ testimonia videri possunt apud authores. Hanc veritatem sæpe docet D. Thomas, vt in præsenti q. 4. art. 4. & 1. p. q. 62. art. 8. Tandem Seraphica Mater nostra Sancta Theresia, cœlestis doctrinæ Magistra hanc eandem veritatem mirabiliter & efficaciter probat in vltima suarum exclamationum, vulgari idiomate Hispanico, quod in Latinum trāslatum sic habet: O liberum arbitrium, ita tuæ libertatis captiuum, nisi confixum viuas timore & amore creatoris tui. O quando adueniet fœlix illa dies, qua te in infinito illo summæ veritatis pelago submersum videbis, vbi iam liberum non eris ad peccandum, nec esse desiderabis, quia securum eris ab omni miseria, vitæ Dei tui connaturale effectum. Ipse beatus est, quia se cognoscit & amat, ac seipso fruitur, nec contrarium est possibile: nec habet, nec habere potest, nec ei perfectum esset posse habere libertatem recedendi à propria cognitione ac dilectione. Tunc anima mea ingredieris in requiem tuam, quando intrinsecè summo isti bono adhærebis, Et capies quod capit, & amabis quod amat, & frueris eo quo fruitur, ac perditam videbis mutabilem tuam voluntatem. Iam tunc nulla erit mutatio, quia gratia Dei tantum potuit, quòd te diuinæ naturæ participem effecerit, & cum tanta perfectione, vt iam non possis, nec desideres posse summi boni obliuisci.

Secundo probatur ratione in prædicto testistimonio indicata, & quam Diuus Thomas 1. part. quæst. 62. artic. 8. sic proponit: Essentia Dei est ipsa essentia bonitatis: vnde hoc modo se habet videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni: impossibile est autem, quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quòd velit diuertere à bono inquantum huiusmodi: Angelus igitur beatus (ac proinde & homo) non potest velle agere nisi attendens ad Deum, sic autem volens vel agens non potest peccare. Quæ ratio sic amplius expenditur: Ex vna parte peccatum importat auersionem à bono diuino incommutabili, & conuersionem ad bonum commutabile creaturæ; peccatum quidem mortale importat auersionem simpliciter, peccatum autem veniale importat tantùm auersionem secundùm quid ex parte actus irreferibilis actualiter in Deum, quia subiectum per charitatem remanet habitualiter conuersum in Deum; peccatum commissionis per se habet tam conuersionem quàm auersionem, peccatum autem omissionis per se quidem habet auersionem, per accidens verò ratione actus adiuncti habet conuersionem: ex alia verò parte est impossibile, quòd aliquis sit simul actu auersus à Deo & conuersus actu in Deum, vt constat ex ipsis terminis, quasi auertatur ab illo actualiter vt ab vltimo fine, & simul conuertatur in illum actualiter vt ad vltimum finem: sed quilibet beatus ex ipsa ratione beatitudinis habet, quòd sit necessariò tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium conuersus ad Deum, ac proinde quòd immobiliter stante beatitudine illi adhæreat; nam quia clarè & continuò videt Deum esse summum bonum, & nihil esse verum bonum nisi sit participatio ipsius ipsi conformis, non potest non esse determinatus quoad specificationem ad ipsum amandum, & ad aliud quodcumque amandum tantùm propter ipsum, cuius est participatio; & quia nulla est difficultas, sed summa suauitas in amando tunc Deum clarè visum, non potest beatus non esse determinatus quoad exercitium ad ipsum actu amandum, & alia propter ipsum; sola quippe ratio mali & defectus in obiecto reperta relinquit indifferentiam quoad specificationem in subiecto, & sola difficultas operationis relinquit indifferentiam quoad exercitiū (quamuis determinatio quoad exercitium, quæ suspendi potest per subtractionem diuini concursus, non sit necessaria); hæc autem necessaria conuersio beati est in Deum non solùm vt in obiectum,

ctum, sed etiam vt in vltimum finem, quia de ratione summi boni est quod sit vltimus finis, vnde beatus videns & amans Deum vt summum bonum, videt & amat vt vltimum finem: ergo quilibet beatus ex ipsa ratione beatitudinis habet quòd ab intrinseco sit penitus impeccabilis, ita quòd implicet contradictionem, beatos posse peccare durante statu beatitudinis, siue in ipso statu beatitudinis habere potentiam peccandi.

Tertiò, Probatur alia ratione S. Augustini & D. Thomæ: Augustinus 2. De Genesi ad litteram cap. 36. ait: Sancti Angeli illam incommutabilem substantiam ita concipiunt, vt visione & amore eam præponant omnibus, & secundùm eam dirigantur vt agantur, & ex ea dirigant quidquid agant: D. Thomas autem 1. p. q. 63. art. 1. sic eam proponit: Peccare nihil est aliud, quàm declinare à rectitudine actus quam debet habere, siue accipiatur peccatum in naturalibus, siue in artificialibus, siue in moralibus: solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis (vel est immobiliter coniuncta virtuti agentis:) si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis (vel esset tali regulæ immobiliter coniuncta) nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula non immobiliter coniuncta, contingit incisionem esse rectam & non rectam: Sed quamuis sola diuina voluntas sit regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur, vltimus quippe finis est prima regula omniũ actionum ad ipsum referibilium; tamen voluntas beati est immobiliter tali regulæ coniuncta, tanquam vltimo fini, cuius summa bonitate perfectè satiata quiescit, & extra quem nihil vltra potest appetere: ergo voluntas beati non potest peccare, & ita beatitudo supernaturalis ex sua ratione petit reddere beatos ab intrinseco penitus impeccabiles, ita quòd implicet contradictionem beatos posse peccare etiam in sensu diuiso, durante statu beatitudinis.

AD primum ergo dicendum cum D. Thoma quæst. 24. de Veritate art. 8. ad 4. quòd ex hoc quòd liberum arbitrium est ex nihilo, conuenit ei quòd non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam conferri potest, vt in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit: non autem libero arbitrio secundùm quod est ex nihilo, conuenit quòd nullo modo possit confirmari in bono. Quod autem liberum arbitrium diuersa eligere possit seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quòd eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: Vnde maior libertas arbitrij est in beatis, quàm in nobis viatoribus qui peccare possumus, vt docet Diuus Thomas 1. part. quæst. 62. art. 8. ad 3.

AD secundum dicendum, quòd beatitudo supernaturalis & peccatum, simul cum oppositione formali contraria, includunt etiam oppositionem contradictoriam saltem virtualem, vt illam includunt esse per se & esse in alio: vnde nullo modo possunt coniungi. Ad instantiam respondet D. Thomas 3. part. q. 46. art. 8. ad 1. quòd gaudium fruitionis non contrariatur directè dolori passionis, quia non sunt de eodem: nihil autem prohibet contraria eidem inesse non secundùm idem. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ille beatus videret in Deo suam reprobationem esse iustissimam & conuenientem manifestationi diuinarum perfectionum ac perfectioni vniuersi, vnde potius Deum tunc amaret propter illam, quàm odio haberet; quia haberet voluntatem benè ordinatam, sicut nunc de facto ob eandem rationem quilibet beatus Deum amat, videns in eo reprobationem suorum parentum.

AD tertium dicendum, quòd imposito tali præcepto, quamuis beatus possit illud non adimplere negatiuè & in sensu diuiso, quod sufficit ad hoc vt adimpletio sit libera libertate contradictionis; non tamen potest illud non adimplere priuatiuè, vel contrariè & in sensu composito, sic enim non adimplere est præceptum violare. De hoc fusè egimus in 3. p. dum sermo esset de præcepto moriendi imposito Christo. Posito autem illo casu tenetur Deus impedire omnem defectum moralem in beato, & sic ex illa suppositione conferret necessario auxilium efficax requisitum ad tale præceptum adimplendum, nec posset non conferre; vnde est casus omninò impossibilis, quòd Deus aliquid præcipiat beato, & quòd possit ei negare auxilium efficax ad illud implendum. Quamuis autem non repugnet, aliquem peccare in eodem instanti, in quo ex diuina dispositione desineret esse beatus, non tamen hoc indicat ipsum adhuc beatum habuisse potentiam peccandi, ad hoc enim sufficit quòd tunc dum primò peccat, habeat potentiam peccandi, quæ sola prioritate naturæ præcedat actum peccaminosum; potentia autem peccandi dicit voluntatem creatam defectibilem vt sibi relictam, & non amplius in bono confirmatam per donum gratiæ consummatæ.

DVBIVM II.

Vtrum ad beatitudinem supernaturalem sint necessariæ dotes animæ beatæ.

SVpponendum est, quòd dos animæ beatæ definitur à Diui Thoma in 4. d. 49. quæst. 4. artic. 1. his verbis: Dos est ornatus animæ, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine iugiter perseuerans: Hæc definitio declaratur ex his quæ attribuuntur doti propriè dictæ, sponsæ in ordine ad matrimonium humanum collatæ, à qua per translationem nomen dotis deriuatur ad aliquas

aliquas perfectiones animæ beatæ collatas, in ordine ad visionem ac dilectionem beatificam, in quibus consistit matrimonium spirituale perfectum animæ cum Deo. Dos humana confertur sponsæ, sed cum habitudine ad maritum: propterea dos ista spiritualis & mystica dicitur ornatus animæ, in ordine scilicet ad Deum quo ei placeat & ditetur. Dos humana confertur sponsæ, dum matrimonium solemniter celebratur & ipsa introducitur in domum sponsi: propter quod dos ista spiritualis animæ beatæ dicitur in æterna beatitudine iugiter perseuerans, id est collata animæ dum introducitur ad æternã beatitudinem, quæ est domus & hæreditas sui sponsi. Tandem dos humana ordinatur ad congruam sponsæ sustentationem: & ideo dos mystica animæ beatæ dicitur, vitæ sufficiens. Ex quibus sequitur, quòd non omnis perfectio quæ reperitur in anima beata, habet rationem dotis; sed solæ illæ quæ habent prædictas tres conditiones: quòd scilicet respiciant Deum pro obiecto immediato, quòd non conferantur ante statum beatitudinis, & quòd conferant ad beatitudinem, siue ad vitam æternam in perfecta coniunctione & vnione animæ cum Deo consistentem, in qua consistit perfectum matrimonium hoc spirituale & mysticum. Ad quorum euidentiam sciendum est, quòd hîc in via non datur perfectum & consummatum matrimonium animæ cum Deo, sed tantùm dantur sponsalitia, iuxta illud Oseæ 2. Sponsabo te mihi in fide, & secundùm verba Christi ad S. Matrem Nostram Theresiam: Deinceps vt vera sponsa meum zelabis honorẽ. Quòd si sit aliquod matrimonium spirituale in hac vita alicuius animæ sanctissimæ cum Deo, est tãtùm ratum, & non consummatũ, quod proinde potest dissolui absolutè loquendo, vnde est imperfectum: de hoc loquitur Sancta Mater Theresia libro Mansionum mansione 7. cap. 2. de quo sic habet: Scitote tantam esse differentiam inter sponsalitium & matrimonium spirituale, quanta est inter desponsatos & eos qui iam separari non possunt. Sed in initio capitis præmiserat: Verum nunc tractemus de diuino & spirituali matrimonio: quamuis hoc magnum beneficium non debeat in præsenti vita perfectè compleri, quandoquidem si à Deo recederemus magnum hoc bonum amitteretur. Matrimonium ergo perfectum animæ cum Deo & indissolubile consistit in perfectissima, actualissima, & mutua coniunctione ipsius animæ cum Deo, media visione ac dilectione beatifica; per visionem enim Deus traditur animæ ac perfectè possidetur, per amorem verò seu dilectionem anima perfectè traditur Deo & ab ipso possidetur, amans quippe amando adhæret amato, se totum ei committit, & quodammodo in ipsum transformatur. Constat igitur ex dictis, quòd dotes animæ beatæ sunt quid distinctum à beatitudine formali complete sumpta, prout includit tam visionem beatificam, quàm amorem inde consequentem per modum complementi, in quibus consistit matrimonium spirituale perfectum, dos quippe distinguitur à matrimonio, & est quid præuium ad illud. Dotes autem animæ beatæ quamuis diuersimodè assignentur quantum ad nomina, tamen quantum ad rem ipsam conueniunt communiter authores, & assignant tres, scilicet Visionem, Comprehensionem, & Fruitionem, de quibus quæritur, vtrum sint necessariæ ad beatitudinem supernaturalem.

Prima opinio negat, quòd ad beatitudinem supernaturalem sint necessariæ dotes animæ beatæ. Probatur: Si ad beatitudinem supernaturalem essent necessariæ dotes animæ beatæ, nullus esset beatus qui non haberet tales dotes: sed plures sunt beati, qui non habent tales dotes, videlicet Christus Dominus & Angeli, vt docet D. Thomas in 4.d.49.q.4. art.3. & 4. ergo ad beatitudinem supernaturalem non sunt necessariæ dotes animæ beatæ.

Secundò, Dos est necessaria ad matrimonium, per modum alicuius præuij & realiter ab ipso distincti, vt communiter conceditur: sed illæ quæ assignantur dotes animæ beatæ, non sunt quid præuium & distinctum ab ipsa beatitudine; nam beatitudo supernaturalis essentialiter consistit in visione Dei, & completur in fruitione; constat autem quòd istæ dotes animæ beatæ non sunt aliud quàm visio Dei, eius comprehensio, & fruitio: ergo illæ quæ assignantur dotes animæ beatæ, non sunt necessariæ ad beatitudinem supernaturalem.

Tertiò, Non est assignabilis ratio, cur dotes animæ beatæ sint necessariæ ad beatitudinem supernaturalem: nam si ideo sunt necessariæ, quia beatitudinem antecedunt prioritate naturæ, sequitur quòd plura alia antecedentia quæ assignari possunt, erunt dotes animæ beatæ: si autem ideo sunt necessariæ, quia beatitudinem concomitantur, sequitur quòd plures aliæ perfectiones beatitudinem concomitantes, vt securitas, concordia, potestas, &c. erunt dotes animæ beatæ: si verò ideo sunt necessariæ, quia beatitudinẽ consequuntur, sequitur quòd potius sunt fructus matrimonij spiritualis, quàm dotes animæ beatæ: ergo ad beatitudinem supernaturalem non sunt necessariæ dotes animæ beatæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ad beatitudinem supernaturalem sunt necessariæ dotes animæ beatæ 2. videlicet tres assignatæ, Visio, Comprehensio, & Fruitio 3. quæ non importantactuales operationes, sed immediata principia ipsarum. 4. vnde dos visionis importat habitum luminis gloriæ, dos fruitionis importat habitum charitatis vt principium præcisè fruitionis perfectæ, & dos comprehensionis importat relationem præsentiæ & indistantiæ ipsius

voluntatis

voluntatis ad Deum obiectum beatificum, vt præsentem & possessum per visionem, ratione cuius præsentiæ indefectibilis & æternæ Deus est quodammodo sub dominio voluntatis vt eo frui possit, & sic est dispositio immediatè concurrens ad hanc fruitionem. Ita communiter docent discipuli D. Thomæ & alij

Probatur prima pars conclusionis. Tum communi authoritate Sanctorum Patrum & Theologorum, & maximè Diui Thomæ loco citato, qui vnanimiter concedunt dotes animæ beatæ tanquam necessarias ad beatitudinem supernaturalem. Tum sequenti ratione: Ad matrimonium requiritur dos sponsæ vt sponso coniungi possit, iuxta conditionem ipsius matrimonij; ita vt si matrimonium sit materiale & naturale, dos sponsæ sit quid materiale & naturale; si verò matrimonium sit spirituale & supernaturale, dos etiam sit quid spirituale & supernaturale: sed beatitudo supernaturalis est matrimonium spirituale & supernaturale, quo anima beata indissolubiliter per totam æternitatem, tanquam sponsa coniungitur Christo Deo & homini vero eius sponso, vt constat ex sacra Scriptura maximè ex Canticis Canticorũ & Apocalypsi: ergo ad beatitudinem supernaturalem sunt necessariæ dotes animæ beatæ. Quòd autem plures sint dotes animæ beatæ, cum tamen in humanis dos singulariter dicatur pro qualibet sponsa, huius differentiæ ratio habebitur ex modo dicendis.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum communi sentẽtia Sanctorum Patrum & Theologorum, vnde D. Thomas in 4. d. 49. q. 4. art. 9. quæstiuncula. 1. ait. Ab omnibus communiter ponuntur tres animæ dotes: diuersimodè tamen; quidam enim dicunt, quòd tres animæ dotes sunt visio, delectatio, & fruitio; quidam verò quòd sunt visio, delectatio, & comprehensio: omnes tamen hæ assignationes reducuntur in idem, & eodem modo earum numerus assignatur. Deinde, Fides, Spes, & Charitas sunt perfectiones & quasi dotes animæ iustæ, quibus inchoatur eius matrimonium spirituale cum Christo hîc in via: ergo debent in Patria assignari animæ beatæ perfectiones correspondentes prædictis virtutibus & earum imperfectionem excludentes, quibus tanquam veris animæ dotibus perficiatur dictum matrimonium: constat autem quòd fidei correspondet visio, spei comprehensio, & charitati fruitio; vnde sunt tres assignatæ dotes animæ beatæ. Denique, Hæ tres perfectiones requiruntur, & sufficiunt ad perfectionem & suauitatem vnionis beatificæ animæ cum Christo, vt consideranti patet: ergo hæ, & non aliæ perfectiones sunt dotes animæ beatæ, cum per dotes animæ beatæ intelligantur perfectiones requisitæ ad perfectionem & suauitatem vnionis beatificæ.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ in 4. d. 49. q. 4. art. 2. vbi ait: Beatitudo & dos etiam realiter differunt; vt beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima beata Deo coniungitur; sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad huiusmodi perfectam operationem. Quod magis explicat in responsione ad 3. dicens quòd visio dupliciter potest accipi: vno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis; & sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo: Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu à quo talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloriæ claritate, qua anima diuinitus illustratur ad Deum videndum; & sic est dos & principium beatitudinis: Et similiter dicendum est de fruitione. Vnde immeritò aliqui dicunt D. Thomam hîc in Summa retractasse sententiam, quia dotes animæ beatæ denominauit visionem, fruitionem, &c. absque prædicta explicatione & limitatione, ista autem nomina absolutè prolata significant operationes. Dicendum enim quòd valde leue est fundamentum adductum, ad suadendam talem retractationem D. Thomæ; quia magis credendum est manifestæ eius explicationi in dicto loco Sententiarum, vbi ex professo & fusè agit de dotibus; quàm debeamus moueri ex hoc quòd similem non adhibuerit explicationem in præsenti, cum Summa multa succinctè pertractet, quæ alibi fusè docuit; vnde sæpe multa supponit alibi dicta & explicata, cum Summa sit compendium operum ipsius: Et ita licet authoritas positiua Summæ præferenda sit authoritati positiuæ aliorum eius operum; non tamen authoritas negatiua Summæ est præferenda authoritati positiuæ aliorum operum; quin potius est ipsi postponenda. Deinde probatur ratione: Ex vna parte ratio dotis non competit visioni, comprehensioni, & fruitioni vt important operationes immediatè attingentes Deum; quia in dictis operationibus consistit essentialiter matrimonium spirituale perfectum animæ beatæ cum Christo, nam per tales operationes anima beata perfectè Christo coniungitur, & Christus animæ beatæ, dos autem debet esse distincta ab ipso matrimonio & prior natura, vt constat ex matrimonio materiali, ex quo transfertur metaphoricè nomen matrimonij & dotis ad spiritualem illam vnionem animæ cum Christo: ex alia verò parte immediatis principiis harum operationum, siue sint habitus, siue dispositiones, siue aliud ad ipsas prærequisitum proximè in anima beata, ratio dotis competit; quia sunt ornatus præuij ad matrimonium illud spirituale, ad ipsum proximè disponentes, & sufficientes ad eius iucunditatem ac perpetuitatem, vt consideranti patet, & amplius patebit ex dicendis in quarta parte conclusionis; & hæ sunt conditiones propriæ dotis: ergo visio, comprehensio, & fruitio vt sunt dotes animæ beatæ, non important actuales operationes,

tiones, sed immediata principia ipsarum.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis: Quantum ad dotem visionis manifestè constat ex dictis, quòd cum ex vna parte non sit ipse actus visionis beatificæ; ex alia verò parte debeat esse immediatum principium talis actus, necessariò sequitur quòd importat habitum luminis gloriæ quòd est immediatum principium actus visionis beatificæ. Quantum ad dotem fruitionis sic ostenditur: Habitus charitatis præter actum amoris tam amicitiæ, quàm concupiscentiæ, communem hîc in via & in Patria (propter quod charitas vt principium talis actus, non habet rationem dotis, dos quippe de qua loquimur, est propria Patriæ) habet in suo statu perfecto Patriæ actum fruitionis beatificæ, cum eiusdem potentiæ & habitus sit tendere per actum amoris in obiectum, & illo iam adepto perfectè quiescere per actum fruitionis: igitur dotem fruitionis constituimus in habitu charitatis, vt præcisè est principium perfectæ fruitionis beatificæ: nam vterque actus amoris beatifici excluditur à ratione dotis; amor quidē amicitiæ, quia pertinet ad substantiam matrimonij spiritualis animæ cum Christo, quamuis non pertineat ad essentiam beatitudinis, sicut enim anima per visionem possidet Deum, sic per amorē amicitiæ se tradit Deo & perfectè à Deo possidetur, vnde ad perfectam matrimonij spiritualis vnionem vterque actus requiritur; amor autem concupiscentiæ qui est in beatis, quia consequitur prædictam coniunctionem animæ cum Christo, & etiam actus fruitionis, vnde potius sunt fructus matrimonij, quàm dos quæ debet matrimonium præcedere: similiter Charitas vt est principium vtriusque actus amoris Dei, tam amicitiæ quàm concupiscentiæ, non habet rationem dotis, quia vterque actus amoris Dei habetur etiam hîc in via, vnde charitas vt principium talis actus non est propria beatorum, sicut dos debet esse propria ipsorum, vnde restat quòd habitus charitatis sit dos vt est præcisè principium fruitionis perfectæ propriæ beatorum, quæ ex propria sua ratione fertur in Deum summum bonum, vt præsentem formaliter & reduplicatiuè, quod non habet amor quantuncunque perfectus, quamuis aspiret ad realem præsentiam obiecti: maximè quia dos ordinatur ad hoc, vt matrimonium sit delectabile, in fruitione autem est perfecta delectatio. Quantum ad dotem comprehensionis D.Thomas in 4. d. 49. q. 4. art. 5. quæstiuncula 1. ad 3. dicit quòd non importat habitum distinctum ab habitu visionis & fruitionis. Et in præsenti q. 4. art. 3. ait quòd comprehensio est quædam habitudo ad finem iam habitum: & consequenter dos comprehensionis importat, non actum visionis aut fruitionis propter dicta in tertia parte conclusionis; nec habitum qui sit immediatum principium visionis aut fruitionis, quia talis habitus pertinet ad dotem visionis aut fruitionis, & non ad dotem comprehensionis distinctam ab aliis duabus; sed importat relationem seu habitudinem præsentiæ & indistantiæ ipsius voluntatis ad Deum obiectum beatificum, vt præsentem & possessum per visionem, ratione cuius præsentiæ indefectibilis & æternæ Deus est quodammodo sub dominio voluntatis vt eo frui possit; & sic dispositio immediatè concurrens ad hanc fruitionem, vnde quamuis consequatur beatitudinem quantum ad essentiam, illam tamen antecedit quantum ad perfectionem, qua redditur iucunda & delectans, quod sufficit ad rationem dotis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Christo propriè non est dos, vt probat D.Thom. in 4. d. 49. q. 4. art. 3. sequenti discursu: In illa coniunctione, qua Christus vnitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur esse aliquod matrimonium, quia non est ibi aliqua subiectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum: similiter etiam neque in coniunctione humanæ naturæ ad diuinam, quæ est in vnitate personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis potest esse propria ratio dotis propter tria: Primò, quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum & sponsam in illo matrimonio in quo dantur dotes, & hoc deficit in coniunctione humanæ naturæ ad diuinam: Secundò, quia exigitur ibi distinctio personarum, humana autem natura non est personaliter distincta à Verbo: Tertiò, quia dos datur, quando sponsa introducitur in domum sponsi, & sic videtur ad sponsam pertinere, quòd de non coniuncta fiat coniuncta; humana autem natura, quæ est assumpta in vnitate personæ à Verbo, nunquam fuit quin esset perfectè coniuncta. Quantum ad Angelos sic ait D.Thomas loco citato art. 4. Ea quæ ad dotes animæ pertinent non est dubium Angelis sicut & hominibus conuenire: sed secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus conueniunt; eo quòd non ita propriè conuenit Angelis ratio sponsæ, sicut hominibus: exigitur enim inter sponsum & sponsam naturæ conformitas vt sint eiusdem speciei; hoc modo autem homines cum Christo conueniunt, in quantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus: Angelis autem non est conformis secundùm vnitatem speciei neque secundùm naturam diuinam, neque secundùm humanam naturam; & ideo ratio dotis non ita propriè conuenit Angelis sicut hominibus: tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi, quòd metaphoricè aliquid de alio non prædicetur; & sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi, quòd Angelis dotes non conueniant, sed solum quòd non ita propriè sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo consistit essentialiter in visione & comprehensione Dei, completur verò in eius fruitione, prout ista important actuales operationes: dotes autem animæ beatæ, licet insignitæ iisdem nominibus, significant tamen principia immediata harum operationum, vt dictum est, ac proinde aliquid præuium & distinctum ab ipsa beatitudine.

Ad tertium dicendum, quòd dotes animæ beatæ sunt perfectiones antecedentes prioritate naturæ ipsam beatitudinem, & immediatè ad ipsam concurrentes per modum principij: gratia autem consummata Patriæ non concurrit ad prædictas operationes immediatè, sed dat esse supernaturale, & ideo excluditur à ratione dotis.

DVBIVM III.

Vtrum sint, & quæ sint dotes corporis glorificati.

SVpponendum est, quòd in fine mundi erit resurrectio mortuorum, & quòd electi in corpore rediuiui ibunt in vitam æternam: hæc sunt articuli Christianæ Fidei, expresse contenti in Symbolo Apostolorum. In corpore autem resurgenti erunt omnes potentiæ inferiores tam partis vegetatiuæ, quàm partis sensitiuæ, quia hæ omnes pertinent ad integritatem naturæ humanæ, sicut & omnia membra corporis, decet autem naturam humanam in perfecto statu beatitudinis resurgere perfectam: cum hac tamen differentia, quòd potentiæ vegetatiuæ, videlicet nutritiua, augmentatiua, & generatiua non habebunt ibi proprium actum; Tum quia earum actus dedecet perfectum illum statum, cum sit nimis materialis & non possit fieri sine alteratione & passione corruptiua; Tum quia tunc cessabit finis actus illarum potentiarum, qui est vel propagatio humanæ speciei, vel restauratio & conseruatio cuiusque indiuidui humani, nam multiplicatio hominum finiet cum hoc sæculo, iuxta dictum Christi Domini affirmantis, quòd homines erunt sicut Angeli Dei in cœlo, nec ibi erit aliquid alterans aut corrumpens corpus gloriosum: hanc doctrinam habet D. Thomas in 4. d. 44. quæst. 1. artic. 3. quæstiuncula 4. ad 3. Potentiæ autem sensitiuæ, vtpote magis eleuatæ à materia & quodammodo spirituales, omnes tam internæ quàm externæ habebunt proprium actum, vt expresse docet D. Thomas in 4. d. 44. quæst. 2. item Anselmus lib. de Similitudinibus cap. 57. & alij plures: cuius ratio est, quia ex vna parte operationes sensitiuæ sunt necessariæ ad perfectum statum naturæ humanæ, & ferè omnes ad perfectam societatem humanam: ex alia verò parte hæ operationes non dedecent statum beatitudinis, sed conferunt ad complementum accidentale ipsius. nec est inconueniens tunc admittere mutationem intentionalem aut aliam perfectiuam in potentiis, sicut est inconueniens in eis admittere aliquam mutationem alteratiuam & corruptiuam. Qui constituunt locum beatorum intra cœlum empyreum, in cuius medio constituunt substantiam subtilem ad instar aëris perlucidam, non habent difficultatem circa receptionem specierum in potentiis: Qui verò sedem beatorum constituunt supra dictum cœlum, propter defectum medij requisiti ad deferendas species intentionales, aliquas videntur pati difficultates, quas tamen D. Thomas loco citato soluit, & vnico verbo potest responderi, quòd ex peculiari Dei concursu obiecta immediatè impriment species in potentiis, non transeuntes scilicet per medium: species verò odorum non exibunt è corporibus gloriosis cum aliqua resolutione seu fumosa euaporatione sicut hîc, quia odor non erit per humidum suppressus sicut hîc, vt ibidem docet D. Thomas. Tunc autem omnes sensus erunt perfectissimi, imò secundùm aliquos ad quamcunque distantiam pertingent in toto vniuerso; qui verò hoc negant, fatentur quòd beati ad nutum omnia obiecta percipient, vel per hoc quòd ex vi dotis agilitatis statim se transferent quo volent, vel quia diuina virtute ad eos statim adducentur species rerum quas percipere volent. Quamuis autem iuxta Apostolum 1. ad Cor. 13. linguæ cessabunt, id est diuersitas idiomatum, vt interpretantur Caietanus, Cornelius & alij: non tamen cessabit sensibilis locutio, quia tunc omnes beati, vt probabilius tenetur, vulgò & communiter vtentur lingua Hebraica, vt pote prima electa pro populo Dei, & à Christo vero Deo & homine hîc vsitata; scient tamen omnes alias linguas, & illis loquentur cum voluerint. Circa gustum, asserunt communiter authores, quòd in eius organo erit aliquis humor suauissimus & incorruptibilis, qui beatos perpetuò recreabit: meritò autem sensibiles hæ delectationes beatis concedentur, qui se iisdem delectationibus pro Deo in hac vita priuarunt. In præsenti quærimus, prætermissis aliis leuioris momenti, vtrum corpus gloriosum habeat aliquas dotes, & quænam illæ sint.

Prima opinio asserit, dotes corporis glorificati plures esse, quàm quatuor communiter receptas, videlicet subtilitatem, impassibilitatem, agilitatem, & claritatem. Probatur authoritate S. Anselmi, qui libr. de Similitudinibus cap. 48. docet quòd septem erunt beatitudines corporis gloriosi, videlicet pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, & diuturnitas: sed beatitudines corporis gloriosi sunt eius dotes: ergo plures sunt dotes corporis gloriosi, quàm quatuor communiter receptæ. Deinde, Potentiæ sensitiuæ debent per aliquam dotem perfici in ordine ad proprios actus, non minus ac membra, quæ tamen dos non comprehenditur inter quatuor prædictas. Denique ad perfectionem cor-

poris gloriosi requiritur penetrabilitas, qua possit simul esse in eodem loco cum alio corpore, & propterea fuit concessa Christo: sed penetrabilitas non comprehenditur inter dotes assignatas: ergo dotes corporis glorificati plures sunt, quàm quatuor communiter receptæ.

Secunda opinio negat, omnes quatuor dotes corporis gloriosi dicere aliquam formam positiuam: Ita tenet Durandus in 4. disp. 44. quæst. 4. de tribus aliis, solum claritatem excipiendo: Scotus autem ibidem asserit impassibilitatem esse quid negatiuum; & non formam positiuam, qua corpora beatorum ab intrinseco reddantur impassibilia. Probatur specialiter de impassibilitate, Sufficit extrinseca Dei protectio, ad hoc vt beati sint impassibiles, maximè dum cessabit in fine mundi motus cœli, qui est principium omnis alterationis corruptiuæ naturalis: ergo frustra ponitur aliqua forma positiua intrinseca quæ sit dos impassibilitatis. Deinde, Corpora damnatorum sunt impassibilia & incorruptibilia in ordine ad agentia naturalia, & solùm patiuntur ab instrumentis diuinæ iustitiæ, absque eo quòd habeant aliquam formā positiuam intrinsecam: ergo multò magis absque prædicta forma, corpora beatorum sunt impassibilia, & ita dos impassibilitatis non dicit aliquam formam positiuam.

Tertia opinio, quam tenet Soto, licet ponat dotem impassibilitatis esse formam positiuam intrinsecam, negat tamen esse quid distinctum ab anima informante ac eius informatione, quasi sit aliqua qualitas superaddita. Probatur authoritate D. Thomæ 3. part. quæst. 45. art. 1. ad 3. vbi ait: Inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas; & ibi constituit dotem impassibilitatis in perfecto dominio animæ beatæ in corpus gloriosum, siue in perfecta eius informatione. Deinde, Non est assignabile, qualis sit illa qualitas, quæ redderet corpus gloriosum impassibile: non enim potest esse elementaris, cum potius qualitas elementaris reddat corruptibile: nec cœlestis, nam aliàs glorificatio corporum attribueretur cœlo, & non Christo, vt refert & impugnat D. Thomas in 4. d. 44. quæst. 2. art. 1. quæstiuncula. 1. Nec denique potest esse supernaturalis, cum debeat esse corporea, & simul debeat emanare ab anima spirituali, quod est impossibile si sit qualitas supernaturalis: ergo dos impassibilitatis non est aliqua qualitas superaddita; Maximè, quia omnis qualitas producibilis est finita, ac proinde posset vinci ab extrinseco corrumpente, vnde non redderet omninò impassibile.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd dantur dotes corporis glorificati 2. quæ sunt quatuor, videlicet subtilitas, impassibilitas, agilitas, & claritas. 3. & sunt formæ positiuæ intrinsecæ, permanenter afficientes corpus gloriosum 4. distinctæ ab anima beata & eius informatione, ac pertinentes ad genus qualitatis, sub specie habitus & dispositionis. Ita communiter discipuli D. Thomæ & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis communi sententia Sanctorum Patrum & Theologorum, qui omnes vna voce fatentur dari dotes corporis glorificati. Deinde probatur authoritate sacræ Scripturæ 1. ad Cor. 15. dicitur: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur: hæc autem immutatio corporum beatorum fit per aliquas dotes, vt ibidem lect. 8. exponit D. Thomas: Et deinde Apostolus enumerat ipsas dotes, vt constabit eius authoritate adducenda in secunda parte conclusionis. Denique, Dos corporis glorificati est eius ornatus, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine perseuerans: sed talis ornatus est necessarius ad perfectam animæ beatitudinem, cum anima ad perfectionem plurium suarum operationum in statu beatitudinis occurrentium, indigeat perfectione corporis, quia corpus quod corrumpitur, aggrauat animam: ergo dantur dotes corporis glorificati, vt amplius probat D. Thomas hîc q. 5. art. 6. Et maximè quia sicut corpus fuit particeps passionum cum anima propter Deum, sic cum ipsa debet suo modo & pro suo captu esse particeps gloriæ, per receptionem aliquarum dotium.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. 1. ad Cor. 15. sic describuntur imperfectiones corporis mortalis, simul dotes corporis glorificati ipsis correspondentes: Seminatur, ait Apostolus, in corruptione; surget in incorruptione: seminatur in ignobilitate; surget in gloria: seminatur in infirmitate; surget in virtute: seminatur corpus animale; surget corpus spiritale. Quod sic exponit D. Thom. lect. 6. Dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum: Tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine, quæ in fine temporum promittitur Sanctis, redundet etiam in inferiorem naturam quæ est corpus, non beatitudo quæ fruentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor. Videmus autem ex anima quatuor corpori prouenire, & tantò perfectius, quantò anima erit virtuosior. Primò quidem dat esse: vnde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale (in quo est dos subtilitatis.) Secundò conseruat à corruptione: vnde videmus homines quantò sunt fortioris naturæ, minus à calore & frigore pati; cum ergo anima fuerit perfectissima, conseruabit corpus omninò impassibile (Et sic est dos impassibilitatis.) Tertiò dat pulchritudinem & claritatem: infirmi enim & mortui propter debilitatem operationis animæ in corpus, efficiuntur discolorati: Et quando erit in summa perfectione, faciet corpus clarum & fulgidum (Et sic est dos claritatis.) Quartò dat motum, & tantò facilius, quantò virtus animæ fuerit

rit fortior supra corpus: & ideo quando erit in vltimo suæ perfectionis, dabit corpori agilitatem, (quæ est quarta dos) Idem ferè repetit in 4.d.49.q.4.art.5.quæstiuncula 3. Ex hac igitur subiectione corporis ad animam, quantum ad quatuor prædicta, colligit dotes corporis glorificati esse quatuor enumeratas.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: Status perfectæ beatitudinis exigit, quòd perfectiones ipsi debitæ sint in subiecto perfectè, ac proinde intrinsecè & permanenter: vnde quamuis Deus ab extrinseco & fluenter aliquãdo communicauerit similes perfectiones dotibus corporum beatorum, aliquibus Sanctis viatoribus, vt legitur in eorum vita; dicendum tamen quòd beatis ad exigentiam status beatifici perfectiones, quas dotes vocamus, corporis glorificati, intrinsecè ac permanenter communicat: Quod confirmatur ex his, quæ dicta sunt circa dotes animæ beatæ, quas diximus esse formas intrinsecas & permanentes. Hanc partem conclusionis docet D. Thomas, & specialiter de impassibilitate, de qua maior apparet difficultas, 1.p.q.97.art.1. his verbis: Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur: Et hoc dicitur incorruptibile secundùm gloriam; quia vt dicit Augustinus in Epistola ad Dioscorum, Tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis & incorruptionis vigor. Et in 4. d.44 q.2.art.1. quæstiuncula 1. ait de opposita opinione: Præterea secundùm hoc impassibilitas non posset poni dos in eis: quia non poneret aliquam dispositionẽ in substantia impassibili, sed solùm prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet diuina virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu huius vitæ. Idem docet lect.8. supra 1. ad cor. c.15. exponens dictum Apostoli manifestè continens nostram cõclusionem: sic enim ait Apostolus: Mortui (scilicet omnes) resurgent incorrupti, & nos (scilicet electi & beati) immutabimur: quod fiet per dotes corporis glorificati, vt communiter intelligunt Expositores & maximè D. Thomas loco citato: Et subdit rationem Apostolus manifestans dotem impassibilitatis, ait siquidem: Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem. Deinde probatur ex his quæ indicat D. Thom. Alia impassibilitas (& sic de aliis dotibus) concedenda est corpori glorificato, ab illa quam habuit Corpus Christi Domini in triduo mortis, & ab illa quam habuit Adam in statu innocentiæ: constat autem quòd illa impassibilitas corporis Christi & Adami fuit ex aduersariis ab extrinseco, vt docet D. Thomas 1.p.q. 97. art. 1. non fuit tamen in illo dos gloriæ perfecta: ergo dotes corporis glorificati sunt formæ positiuæ intrinsecæ, permanenter afficientes corpus gloriosum. Maximè si concedatur, quod impassibilitas Adami fuit forma positiua intrinseca, permanenter afficiens corpus ipsius, vt asserit D. Thomas loco citato dicens: Inerat animæ vis quædam supernaturaliter diuinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præseruare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Dicimus quòd quia post resurrectionem in statu beatitudinis, anima beata perfectè dominabitur corpori glorioso, & corpus gloriosum erit omninò subiectum animæ beatæ: ideo non solùm nihil in eo erit, quod resistat voluntati spiritus, quod fuit in corpore Adæ; sed etiam in eo erit aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddetur ad prædictam subiectionem, quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur: vnde est qualitas sub specie habitus & dispositionis, vt expresse docet D. Thomas in 4. d. 49. quæst. 4. art. 5. quæstiuncula 2. dicens: Sicut dispositiones, quæ sunt in anima beata ad prædictam operationem, qua Deo coniungimur, dicuntur animæ dotes: ita dispositiones quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfectè animæ subiectum, dicuntur corporis dotes: & clarius 3.p.q.45.art.3. ait: Dos nominat quandã qualitatem immanentem corpori glorioso. Igitur cũ anima beata ex vi & exigentia status beatifici debeat perfectè dominari suo corpori naturaliter ei subiecto, ex redundantia suæ beatitudinis in ipsum effluit quadruplicem perfectionem intrinsecam & permanentem, qua reddatur habile ad perfectam eius informationem & ad operationes consequentes: vnde quamuis anima nec eius informatio intendatur formaliter & intrinsecè, per gradualem intensionem virtutis informatiuæ; intenditur tamen virtualiter & quodammodo extrinsecè per intrinsecam & permanentem dispositionem corporis glorificati, qua tale corpus redditur habile ad obediendum animæ & ad perfectam eius subiectionem. Vnde dos subtilitatis est qualitas, qua corpus gloriosum redditur quodammodo spirituale, quasi omninò spiritui subiectum, quod prius erat animale id est subiectum animalibus passionibus; & per illam habet quòd facillimè possit alia corpora penetrare, provt penetratio dicit facilem & subtilem diuisionem continui, mediâ quâ eius partes per interpartes alterius citò intromittuntur, non autem vt penetratio dicit coëxistentiam duplicis corporis in eodem omninò loco, hæc enim penetratio non est debita corpori glorioso, sed semper est ei supernaturalis; & quamuis diuinitus corpori beatorum ad eorum desiderium, hæc penetratio concedatur, vt corpori Christi exeunti de sepulchro & ingredienti ad Discipulos ianuis clausis; hoc tamen fit in ordine ad alia corpora, non in ordine ad corpora gloriosa, quia vt ait

ait D. Thomas, non est conueniens, quòd corpus gloriosum sit simul per penetrationem cum alio corpore glorioso: Tum quia in eis seruabitur debitus ordo, qui distinctionem etiam situalem requirit: Tum quia vnum corpus gloriosum non se opponit alteri, & sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul. Dos impassibilitatis est qualitas, qua corpus gloriosum redditur ab intrinseco impassibile & incorruptibile in ordine ad quamcunque creaturam, quatenus mediante ipsa corpus gloriosum perfectissimè dispositū sic completè informatur ab anima, vt per ipsam potentia materiæ primæ omninò compleatur, ita quòd non sit capax informari altera forma, ac proinde nec alterari per receptionem dispositionum contrariarum suæ formæ, ex qua receptione sola potest sequi passio physica & corruptio. Dos claritatis est qualitas, qua corpus gloriosum redditur pulchrum, perspicuum, ac perlucidum. Dos tandem agilitatis est qualitas, qua corpus gloriosum redditur faciliter mobile ab anima, ita vt breuissimo & imperceptibili tempore percurrat maxima spatia, & statim perueniat ad quamcunque distantiam voluerit; & etiam promptum ad suas actiones. Vnde corpus humanum hic in via crassum & valde terrestre; passibile, corruptibile, & mortale; obscurum, & opacum; graue, & infirmum: redditur in Patria subtile, & quodammodo cœleste; impassibile, incorruptibile, & immortale; clarum, & perlucidum; leue, ac perfectæ virtutis ad obediendum animæ: licet sit idem quoad substantiam.

Ad primum ergo dicendum, cum D. Thoma in 4. d. 49. quæst. 4. art. 5. quæstiuncula 3. ad 1. quòd illa septem quæ Anselmus ponit, continentur sub quatuor dotibus assignatis: Pulchritudo enim continetur sub claritate: Velocitas, & libertas, & fortitudo sub agilitate: sanitas, & diuturnitas sub impassibilitate: Voluptas verò potest reduci ad subtilitatem, quia ex hoc quòd corpus est perfectè formatum per animam, est & ad delectationem dispositum. Ad aliud dicendum cum D. Thoma ibidem, quòd agilitas non solùm pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, & ad omnes alias operationes animæ, vt secundùm hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quòd est perfectè habilitatum ad omnes operationes quæ per corpus exercentur. Ad aliud constat ex dictis, quòd non pertinet ad statum corporis gloriosi, quòd possit penetrare aliud corpus, vel ab illo penetrari in sensu quo procedit obiectio.

Ad secundum dicendum, quòd impassibilitas corporis gloriosi debet esset perfectissima, & sic debet esse ab intrinseco, & non solùm ab extrinseca Dei protectione, vel per remotionem aut cessationem corrumpentis. Ad aliud dicendum, quòd quia impassibilitas corporis gloriosi debet esse alterius rationis & perfectioris, ab impassibilitate corporis damnati; potius sequitur quòd si impassibilitas corporis damnati sit ab extrinseco, impassibilitas corporis gloriosi debet esse ab intrinseco.

Ad tertium dicendum, quòd D. Thomas in primo loco solùm vult quòd inter quatuor dotes corporis gloriosi sola claritas sit qualitas continuò visibilis in ipsa persona beata, vt manifestè constat ex textu: sic enim ait, Sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsa: aliæ verò tres dotes non percipiuntur nisi aliquo actu, seu motu, seu passione; & ideo non propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius. Constat ex dictis, quomodo sit accipiendum perfectum dominium animæ beatæ in corpus gloriosum, in quo D. Thomas secundo loco constituit dotem impassibilitatis. Ad aliud dicendum, quòd qualitates quæ sunt dotes corporis gloriosi, non sunt elementares, nec cœlestes quasi à cœlo productæ, sed sunt communicatæ à Deo per eandem actionem, qua communicauit animæ beatæ lumen gloriæ, ex cuius redundantia emanant ab anima, quasi proprietates illius status: Vtrum autem hæ qualitates sint naturales, vel supernaturales quoad substantiam, differunt authores etiam Thomistæ: omnes quidem conueniunt, quòd sunt supernaturales quoad modum, quia procedunt à Deo vt glorificante, in ordine ad gloriam supernaturalem: aliqui tamen dicunt illas esse naturales quoad substantiam simpliciter, quamuis sint præternaturales & supernaturales secundùm quid respectu subiecti, & hoc videtur probabilius in doctrina D. Thomæ, nam in 4. d. 44. quæst. 2. art. 4. quæstiuncula 2. ad 1. asserit quòd claritas gloriæ erit alterius generis quantum ad causam, sed non quantum ad speciem, vnde sicut claritas naturæ ratione suæ speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa: cuius ratio potest adduci, quia hæ qualitates non habent per se ordinari tanquam ad finem intrinsecum, ad aliquid supernaturale, à quo habeant esse specificum supernaturale: alij verò sunt qui etiam cum fundamento in Diuo Thoma, dicunt esse supernaturales quoad substantiam. Ad illud quod subditur, dicēdum quòd quia qualitas quæ est dos impassibilitatis, primariò habet satiare appetitum materiæ, inde est quòd licet sit entitatiuè finita, tamen non potest vinci ab extrinseco corrumpente, quia satiato tali appetitu, materia est incapax alterius formæ ac proinde dispositionis corruptiuæ.

DVBIVM IV.

Vtrum ad beatitudinem requirantur Aureolæ, quid sint, & quibus conferantur.

Svpponendum est; quòd in sacra Scriptura & apud Sanctos Patres, vita præsentis sæculi dicitur

dicitur militia, & Ecclesia viatorum dicitur militans: vnde Iob. 7. dicitur: Militia est vita hominis super terram. Beatitudo autem, quæ datur in præmium meritorum, dicitur corona reddita pro victoria: propterea S. Paulus Apostolus 2. ad Timotheum 2. vtitur nomine militiæ, militis, certaminis, & coronæ: ait enim discipulo: Labora sicut bonus miles Christi Iesu, &c. item: Qui certat in agone, non coronabitur nisi legitime certauerit. Et cap. 4 ait de seipso: Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui: in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa Die iustus iudex. Quia verò coronæ imperatorum, regum, & principium fiunt ex auro, ideo aurea substantiuè sumpta sumitur pro corona: Ab aurea verò deriuatur diminutiuum eius aureola, quæ significat paruam coronam siue coronulam. In præsenti materia nomine aureæ intelligitur gloria essentialis, nomine verò aureolæ intelligitur gloria accidentalis correspondens alicui peculiari pugnæ & victoriæ, desumpta metaphora ex corona aurea & corona aureola, quæ Exodi 25. fuerunt elaboratæ supra mensam propositionis, ex quibus ait Glossa, Per coronam auream significatur præmium essentiale, per coronam verò aureolam præmium accidentale: Non desunt tamen, qui pro aureola vsurpant nomen laureolæ à lauro dictæ. Quærimus igitur in præsenti, vtrum ad beatitudinem requirantur aureolæ, quid sint, & quibus conferantur.

Prima opinio negat ad beatitudinem requiri aureolas. Probatur: Si ad beatitudinem requirerentur aureolæ, sequeretur quòd omnibus beatis concedendæ essent aureolæ: sed aureolæ non conceduntur omnibus beatis, non conceduntur Christo Domino, nec Angelis vt docet D.Thomas: ergo ad beatitudinem non requiruntur aureolæ.

Secundò, Præter visionem Dei, & gaudium ex illa visione secutum, quæ duo pertinent ad beatitudinem, primum tanquam essentia, secundum tanquam proprietas, non videtur aliquid aliud requiri ad beatitudinem: sed visio Dei & gaudium de illo viso sunt corona seu aurea, & non aureola: ergo ad beatitudinem non requiruntur aureolæ.

Tertiò, Si ad beatitudinem requirantur aureolæ, maximè quia specialibus victoriis debentur præmia specialia etiam accidentalia: sed si hoc esset, sequeretur quòd pro qualibet virtute assignanda esset peculiaris aureola, nam in exercitio cuiuslibet virtutis potest quis illustrem victoriam reportare, & maiorem quàm reportent Martyres, Virgines, & Doctores, propter maiorem difficultatem operis: ergo cum pro qualibet virtute non sit assignanda peculiaris aureola, tres enim solùm assignantur; ad beatitudinem non requiruntur aureolæ. Maximè quia non est assignabile subiectum earum, an sit mens aut corpus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ad beatitudinem requiruntur aureolæ 2. quæ sunt priuilegiata præmia priuilegiatis victoriis correspondentia 3. Et sunt tantummodo tres, videlicet Martyrum, Virginum, & Doctorum. Ita communiter omnes Theologi.

Probatur prima pars conclusionis: Tum communi sententia Sanctorum Patrum & Theologorum, qui ad beatitudinem requirunt aureolas, vt necessarias per modum complementi accidentalis: Tum quia per aureolas intelliguntur priuilegiata præmia priuilegiatis victoriis correspondentia, vt statim dicetur: constat autem quòd Deus iudex iustus, imò & misericors ac liberalissimus Pater, qui præmiat vltra condignum, singulis priuilegiatis victoriis singula præmia correspondentia beatis largitur, quæ sunt præmia accidentalia beatitudini essentiali superaddita: ergo ad beatitudinem requiruntur aureolæ. Sed notandum ex D. Thoma in 4. d. 49. q.5. art. 1. quòd dupliciter potest aliquid superaddi ad beatitudinem essentialem. Vno modo ex conditione eius qui præmiatur: sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adiungitur, vnde & ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur; sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorij: quod quidem rationem meriti ex duobus habet, ex quibus habet etiam bonitatis rationem; scilicet ex radice charitatis, qua refertur in finem vltimum, & sic debetur ei essentiale præmium, scilicet peruentio ad finem, quæ est aurea: Et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quandam habet ex debitis circunstantiis, & ex habitu eliciente, & proximo fine, & sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod aureola dicitur.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis ex his quæ docet D.Thomas quæstione citata art. 5. vbi diffinit aureolam in communi, quòd sit priuilegiatum præmium priuilegiatæ victoriæ correspondens. Dicitur priuilegiatum præmium, per quod distinguitur à præmio essentiali sito in visione clara Dei, & à præmio accidentali communi omnibus beatis consistente in gaudio de tali visione, quæ duo correspondent bonis operibus vt procedentibus à charitate. Dicitur, priuilegiatæ victoriæ correspondens, id est insigni, excellenti, & perfectæ victoriæ: quamuis enim cuilibet victoriæ debeatur aliquod præmium, priuilegiatum tamen præmium non debetur nisi victoriæ priuilegiatæ, qua beati inimicùm perfectè subegerunt: inimicus autem hominis est triplex; videlicet diabolus, caro, & mundus. In quo autem consistat præmium istud priuilegiatum, relictis aliorum placitis, explicat D. Thomas loco citato dicens: Quòd aureola dicit aliquid aureæ superadditum, id est quoddam gaudium de operibus à se factis, quæ ha-

bent rationem victoriæ excellentis; quod est aliud gaudium ab eo, quo de coniunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea: Et sic aureola principaliter est in mente, quamuis etiam refulgeat in corpore, vt postea dicetur.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, vbi tres assignatæ aureolæ indicantur. De aureola Martyrum habetur Apocal. 7. Amicti stolis albis, & palmæ in manibus eorum. De aureola virginum dicitur Apocal. 14. Habent (scilicet virgines) nomen agni & nomen patris eius scriptum in frontibus suis. De aureola Doctorum dicitur Danielis 11. Qui ad iustitiam erudiunt multos, tanquam stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates. Deinde probatur ratione D.Thom. in 4.d.49.q.5.art.5. quam sic proponit: Aureola est quoddam priuilegiatum præmium priuilegiatæ victoriæ respondens: Et ideo secundum priuilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ sumuntur. In pugna enim quæ est contra carnem, ille potissimè victoriam obtinet, qui à delectationibus venereis, quæ sunt præcipuæ in hoc genere, omninò abstinet: Et ideo Virginibus aureola debetur. In pugna verò, qua contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria, cum à mundo persecutionem vsque ad mortem sustinemus: vnde & Martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna verò, qua contra diabolum pugnamus, illa est præcipua victoria, cum aliquis hostem non solùm à se, sed à cordibus aliorum remouet, quod fit per prædicationem & doctrinam: Et ideo Doctoribus & prædicatoribus tertia aureola debetur. Ex quibus sic breuiter formatur ratio: Aureola est præmium priuilegiatum alicui insigni & perfectæ victoriæ correspondens: sed sunt tantùm tres insignes & perfectæ victoriæ de tribus hostibus scilicet Carne, Mundo, & Dæmone; de carne quidem per continuam Virginitatem, de mundo autem per Martyrium, de dæmone verò per Doctrinam & prædicationem: ergo sunt tantummodo tres aureolæ, videlicet Virginum, Martyrum, & Doctorum.

Aureola Martyrij, simpliciter & absolutè loquendo, omnibus & solis illis confertur, qui pro Fide Christi, vel pro aliqua veritate relata ad fidem ab hominibus impugnata, vsque ad mortem sustinuerunt: cuius ratio est, quia fides diuina est honestissimum motiuum moriendi, & in tolerantia mortis est grauissima pugna, & gloriosissima victoria, cui debetur aureola. Ex quo infertur, quòd qui multa suffert pro fide, si talis tolerantia non fit vsque ad mortem, verè non est martyr: si autem tolerantia sit vsque ad mortem, quamuis labores non sint ita violenti quòd statim causent mortem, verè est martyr, sicut ille qui finit vitam in carcere vel in exilio pro Fide: sicut & ille qui pro Fide recipit aliquod vulnus lethale, vnde naturaliter debeat sequi mors, quamuis per accidens miraculosè sanetur: sed tunc ille, quamuis peccare possit absolutè, & consequenter damnari, diuina tamen bonitate præseruabitur à damnatione & peccato mortali; & si admittatur quòd tunc peccaret mortaliter, amitteret & meritum martyrij, & nomen martyris. Quamuis autem ex hac doctrina sequatur Beatissimam Virginem Dei genitricem Mariam non habere formaliter aureolam Martyrij: illam tamen habet eminenter in præmio essentiali correspondente martyrio spirituali, quod sustinuit tempore passionis, maximè iuxta crucem; Et etiam in gaudio accidentali de dicto martyrio, quod propter acerbitatem doloris omne aliud martyrium corporale superauit, & maiorem in Sanctissima Virgine fortitudinem exegit; propterea aliqui Sancti Patres illam vocant martyrem, vnde Hieronymus serm. de Assumptione ait: Rectè dixerim, Dei genitrix virgo, & martyr fuit, quamuis in pace vitam finierit. Secundò infertur, quòd innocentes pro Christo occisi, fuerunt martyres actu tantùm, & non voluntate, vt ait Bernardus, & etiam D.Thomas 2.2.q.124. art.1.ad.1. quia non habuerunt vsum rationis, & ita non habent perfectam aureolam martyrij. Tertiò infertur, quòd nec Christiani milites bellum gerentes contra infideles, etiam ab illis impetiti in odium fidei, si pugnando occidantur, non sunt propriè martyres, quia martyrium habetur sustinendo, & non pugnando armis ac perimere volendo; quamuis illis militibus correspondebit præmium pro tam sancto & iusto bello.

Aureola Virginitatis, simpliciter & absolutè loquendo, omnibus & illis solis confertur, qui propter Deum ex parte mentis habent votum vel propositum, saltem in hora mortis factum, virginitatem perpetuò seruandi: & ex parte corporis habent inexperientiam & immunitatem à delectatione carnali, quæ fit per voluntariam seminis resolutionem, hi enim perfectissimè triumphant de carne: materialis verò integritas seu illæsio signaculi virginei, quamuis ordinariè concomitetur, tamen non necessariò requiritur, quia potest amitti vel per violentiam, vel per infirmitatem, absque præiudicio virginitatis moralis: stante ergo prædicta inexperientia & immunitate ex parte corporis, potest amissum reparari propositum. Ex his sequitur quòd Beatæ Vrsulæ & sociis propriè debetur aureola Virginitatis, quamuis tantùm sub finem vitæ habuerint propositum virginitatis perpetuò seruandæ. Quia verò aureola potius debetur victoriæ quàm pugnæ: inde est quòd Beatissimæ Virgini concessa est perfectissima aureola virginitatis, quia ex diuina gratia habuit perfectissimam victoriam absque pugna in materia virginitatis.

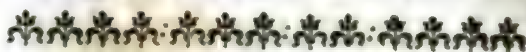
Aureola Doctoratus, simpliciter & absolutè loquendo, omnibus & illis solis confertur, qui in obsequium

obsequium fidei & propter Deum instruunt ex professo populum Christianum, vel scribendo, vel concionando, vel alio modo; sic enim perfectissimè triumphant de dæmone, dum eum expellunt non solùm à seipsis, sed etiam ab aliis. Vnde hæc aureola cōceditur Doctoribus Theologis, & non aliis vel Philosophis, vel humani Iuris-Consultis, & similibus, quia tales scientiæ non per se ordinantur ad fidem. Hæc aureola meritissimè conceditur Beatissimæ Virgini, quæ post Christi Passionem remansit in Ecclesia vt Magistra Fidei. Conceditur etiam Sanctæ Matri Theresiæ, de qua sacra Rotæ Congregatio in relatione pro eius canonizatione ait: Clarissimi omnium ordinum Theologi Beatæ Theresiæ sapientiam admirantur, & facilem mysticarum passionum explanationem adeo stupescunt, vt rarum genus sapientiæ eis videatur, quod de mystica Theologia Patres obscurè & sparsim tradiderunt, à virgine vna in methodū tam perspicuè atque concinnè fuisse redactum: meritóque illam quasi spiritualis doctrinæ Magistram Ecclesiæ à Deo datam prædicant. Ex his aureolis nobilior est aureola Martyrij, deinde aureola Virginitatis, & vltima est aureola Doctoratus simpliciter loquendo, ex maiori difficultate pugnæ; quamuis in aliis sit mutua præeminentia.

Ad primum ergo dicendum quantum ad Christum, quòd quia aureola diminutiuè dicitur, ideo propriè non conceditur Christo, in quo omnia debent esse non participatiuè, sed secundùm sui plenitudinem; & tamen Christo sunt per modum aureæ illæ perfectiones, quæ in aliis beatis sunt per modum aureolæ. Quantū ad Angelos, dicendum cum D. Thomâ, quòd eis aureola non debetur: cuius rationem assignat, quia aureola propriè respondet cuidam perfectioni in excellenti merito: ea verò quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis sunt naturalia, vel spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum præmium essentiale: & ideo ratione qua hominibus debetur aureola, Angeli non habent aureolas.

Ad secundum dicendum, quòd ad perfectum statum Beatorum, præter visionem Dei & gaudium ex illa secutum, requiritur speciale gaudium in Beatis, de triplici pugna & victoria insigni, quam de triplici hoste gloriosè reportarunt, & tale gaudium dicitur aureola.

Ad tertium dicendum, quòd aureola tantùm debetur speciali & excellenti victoriæ de aliquo hoste hominis reportatæ; quæ victoria perfecta non habetur nisi à martyribus, Virginibus, & Doctoribus, vt constat ex dictis; quamuis non desint aliæ victoriæ in exercitio aliarum virtutum. Ad illud quod subditur dicendum cum D. Thoma in 4. d.49. q.5. art.5. quæstiuncula 3. quòd aureola propriè est in mente, est enim gaudium de operibus illis, quibus aureola debetur; sed sicut ex gaudio essentialis præmij, quòd est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolæ resultat æqualis decor in corpore, vt sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam redundantiam fulgeat etiam in carne. Quid autem illud sit in carne, determinari non potest in particulari: sufficit dicere, quòd etiam externis signis Sancti Martyres, Virgines, & Doctores ab aliis electis dignoscentur. Quæ ad materiam de beatitudine hîc desiderari videntur, diffusè habentur in materia de visione Dei.



QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario, in octo articulos diuisa.



QVIA igitur ad beatitudinem per actus alios necesse est peruenire: oportet consequenter de humanis actibus considerare: vt sciamus quibus actibus perueniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes & actus circa singularia sunt: ideo omnis operatiua scientia in particulari consideratione perficitur. moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum. Primo quidem tradenda est in vniuersali. Secundò vero in particulari.

¶ Circa vniuersalem autem considerationem humanorum actuum primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis. Secundò, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprij, quidam sunt homini & aliis animalibus communes; & quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt propriè humani, quàm actus, qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primò ergo considerandum est de actibus qui sunt proprij hominis. Secundò de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes: qui dicuntur animæ passiones.

¶ Circa primum duo consideranda occurrunt. Primò, de consideratione humanorum actuum. Secundò, de distinctione eorum actuum. cùm autem actus humani propriè dicantur qui sunt voluntarij, eo quòd voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis: oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarij. Primo ergo considerandum est de voluntariô & inuoluntario in communi. Secundò, de actibus qui sunt voluntarij: quasi ab ipsa voluntate eliciti, vt immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio, de actibus qui sunt voluntarij, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarij habent quasdam circumstantias secundum quas diiudicantur: primò considerandum est de voluntario, & inuoluntario, & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium & inuoluntarium inuenitur.

¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primo, vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium.
¶ Secundo, vtrum inueniatur in animalibus brutis.
¶ Tertio, vtrum voluntarium esse possit absque omni actu.
¶ Quarto, vtrum violentia voluntati possit inferri.
¶ Quinto, vtrum violentia causet inuoluntarium.
¶ Sexto, vtrum metus causet inuoluntarium.
¶ Septimo, vtrum concupiscentia inuoluntarium causet.
¶ Octauo, vtrum ignorantia.

ARTICVLVS I.

Vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in humanis actibus non inueniatur voluntarium. voluntarium enim est cuius principium est in ipso: vt patet per Greg. Nissenum, * & Damas. † & Aristotel. * sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra nam appetitus hominis mouetur ad agendum ab appetibili quod est extra: quod est sicut mouens non motum: vt dicitur in 3. de anima. † ergo in humanis actibus non inuenitur voluntarium. 41

[* Nyss. li. 5. cap. 1 circa princ. † Damasc. lib. 3. orth. fidei cap. 4. * Arist. 3. ethic. c. 1. 3. † lib. 3 tex. 54. tom. 2. * li. 8. phys. tex. 28. c. 2.]

¶ 2 Præterea, Philosophus in 8. Phys. * probat, quòd non inuenitur in animalibus aliquis actus nouus qui non præueniatur ab alio motu exteriori: sed omnes actus hominis sunt noui: nullus enim actus hominis æternus est. ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra: non igitur in eis inuenitur voluntarium.

¶ 3 Præterea, Qui voluntariè agit, per se agere potest: sed hoc homini non conuenit. dicitur enim Ioann. 15. Sine me nihil potestis facere. ergo voluntarium in humanis actibus non inuenitur.

SED contra, est quod dicit Damascen. in lib * quòd voluntarium est actus qui est operatio rationalis. tales autem sunt actus humani: ergo in actibus humanis inuenitur voluntarium.

[lib. 2. orth. fidei c. 24]

CONCLVSIO.

Cùm homo maximè sui operis finem cognoscat, & seipsum ad illum

illum moueat, in illius actibus maximè voluntarium inuenitur.

RESPONDEO dicendum, quòd oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quorundam actuum principium est in agente, seu in eo quod mouetur quorundam autem motuum vel actuum principium est extra: cùm enim lapis mouetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum mouetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quæ à principio extrinseco mouentur, quædam mouent seipsa, quædam autem non: cùm enim omne agens seu motum agat seu moueatur propter finem (vt supra habitum est) *q.1. art.2.* illa perfectè mouentur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum vt moueantur, sed vt moueantur in finem. ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis: quodcunque igitur sic agit, vel mouetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum vt agat, sed etiam vt agat propter finem: quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius quod est agere vel moueri propter finem, est principium in ipso, sed in alio; à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem: vnde huiusmodi non dicuntur mouere seipsa, sed ab aliis moueri. Quæ verò habent notitiam finis, dicuntur seipsa mouere: quia in eis est principium non solum vt agant, sed etiam vt agant propter finem: & ideo cùm vtrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quòd agunt & quod propter finem agunt, horum motus & actus dicuntur voluntarij: hoc autem importat nomen voluntarij, quod motus & actus sit à propria inclinatione: & inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum diffinitionem Arist. & Gregor. Nissen. & Damas. * non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ. vnde cum homo maximè cognoscat finem sui operis & moueat seipsum, in eius actibus maximè voluntarium inuenitur.

loc. in arg. 1. citatis.

AD primum ergo dicendum, non omne principium est principium primum: licet ergo de ratione voluntarij sit quod principium eius sit intra: non tamen est contra rationem voluntarij, quòd principium intrinsecum causetur, vel moueatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarij, quòd principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste; quod tamen non est primum mouens simpliciter, sed mouetur motu locali à superiori mouente. sic igitur principium intrinsecum voluntarij actus, quod est vis cognoscitiua & appetitiua, est primum principium in genere appetitiui motus, quamuis moueatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

AD secundum dicendum quòd motus animalis nouus præuenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Vno modo inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum mouet appetitum: sicut leo videns ceruum per eius motum appropinquantem incipit moueri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem. corpore autem immutato per motum exterioris corporis immutatur etiam per accidens appetitus sensitiuus, qui est virtus organi corporei: sicut cum ex aliqua alteratione corporis commouetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei: sed hoc non est contra rationem voluntarij, vt dictum est: * huiusmodi, enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad præc. argum.

AD tertium dicendum, quòd Deus mouet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut mouens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis quàm naturæ ab eo procedit sicut à primo mouente & sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit à Deo, sicut à primo mouente inquantum natura est quoddam instrumentum Dei mouentis: ita non est contra rationem actus voluntarij, quod sit à Deo, inquantum voluntas à Deo mouetur: est tamen communiter de ratione naturalis & voluntarij motus quòd sint à principio intrinseco.

42

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntarium inueniatur in animalibus brutis.

2. dist. 25. art. 1. ad sex. vn. Et 3. dist. 27. quæst. 1. art. 4. ad tertium. Et ver. q. 24. ar. 2. ad primum Et 3. Ethic. lec. 4. & lec. 5. cap. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntarium non sit in brutis animalibus: voluntarium enim à voluntate dicitur. voluntas autem cum sit in ratione, vt dicitur in 3. de anima: * non potest esse in brutis animalibus. ergo neque voluntarium in eis inuenitur.

¶ 2 Præterea, Secundum hoc quòd actus humani sunt voluntarij, homo dicitur esse dominus suorum actuum. sed bruta animalia non habent dominium sui actus: non enim agunt, sed magis aguntur: vt Damas. dicit. ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

¶ 3 Præterea, Damas. † dicit quòd actus voluntarios sequitur laus vel vituperium. sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. ergo in eis non est voluntarium.

SED contra est, quod dicit Philosophus in 3. Ethicor. * quòd pueri & bruta animalia communicant voluntario: & idem dicunt Gregor. Nyssenus, & Damas. †

** text 42. tom. 2.*
† Li. 2. ca 24.
** Li. 3 Eth. c. 1. non longè à fin.*
† Dam. li. 2. cap. 24. Nyssenus lib. 5 cap. 4. circa prin.

CONCLVSIO.

In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundum perfectam rationem inuenitur, in brutis verò animalibus non nisi secundum imperfectam.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, * ad rationem voluntarij requiritur, quòd principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet & imperfecta. perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum. & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit sine hoc, quòd cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine & de his quæ sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri. imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito mouetur in ipsum, vnde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis.

** Artic. præc.*

AD primum ergo dicendum, quòd voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his quæ ratione carent. voluntarium autem denominatiuè dicitur à voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam conuenientiam ad voluntatem: & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem.

AD secundum dicendum, quòd ex hoc contingit quòd homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quòd ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in vtrumque potest: sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, vt dictum est. * *In co. art.*

AD tertium dicendum, quòd laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est à voluntate: sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum ad minus ipsius voluntatis. ergo voluntarium non potest esse sine actu. 43

Inf. q. 71. ar. 5. ad secundum. Et 2. dist. 25. a. 3 co. & 2. ad quintũ Et mal. q. 1 art. 1. ad secundum.

¶ 2 Præterea, Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle: ita cessante actu voluntatis dicitur non velle, sed non velle inuoluntarium causat quod opponitur voluntario. ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

¶ 3 Præterea, De ratione voluntarij est cognitio, vt dictum est, * sed cognitio est per aliquem actum. ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu. *Art. præc.*

SED contra, Illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. sed nos domini sumus eius quod est agere & non agere, velle & non velle: ergo sicut agere & velle est voluntarium; ita & non agere, & non velle.

CONCLVSIO.

Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, vt quando vult non agere, quandoque verò absque interiori actu, vt cùm non vult.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntarium dicitur, quod est à voluntate ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Vno modo directè, quòd scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens. sicut calefactio à calore. Alio modo indirectè, ex hoc ipso quòd non agit: sicut submersio nauis dicitur esse à gubernatore inquantum desistit à gubernando.

Sed sciendum quòd non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo quòd non agit, sed solum tunc cùm potest & debet agere: si enim gubernator non posset nauem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret: quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod est non velle & non agere, & aliquando debet, hoc quod est non velle & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens, & sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori: sicut cum vult non agere: aliquando autem & absque actu interiori, sicut cùm non vult.

AD primum ergo dicendum, quòd voluntarium dicitur non solum quod procedit à voluntate directè sicut ab agente: sed etiam quod est ab ea indirectè sicut à non agente.

AD secundum dicendum, quòd non velle dicitur dupliciter. Vno modo prout sumitur in vi vnius dictionis secundum quod est infinitiuum huius verbi, Nolo. vnde sicut cùm dico, nolo legere, sensus est volo non legere: ita hoc quod est non velle legere, significat velle non legere: & sic non velle causat inuoluntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, & tunc non affirmatur actus voluntatis, & huiusmodi non velle non causat inuoluntarium.

AD tertium dicendum, quòd eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, vt scilicet sit in potestate alicuius considerare & velle & agere: & tunc, sicut non velle & non agere cùm tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

ARTICVLVS IV.

Vtrum violentia voluntati possit inferri. 44

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntati possit violentia inferri: vnumquodque enim potest *1. q. 82. a. 1 co. & ad 2.*

cogi

Et 4.d 29. 4.1. Et ver. q.22.ar.5. & 8. & 9 24.a.4. Et Et.6. le 4. co 2. * text.54. tom. 2. † li.4.orth. fidei c.21. * libr.5. de ciuit. Dei, c.10.to.5.

cogi à potentiori: sed aliquid est humanæ voluntati potentius, scilicet Deus ergo saltem ab eo cogi potest.

¶ 2 Præterea, Omne passiuum cogitur à suo actiuo quando immutatur ab eo: sed voluntas est vis passiua. est enim mouens motum, vt dicitur in 3. de anima. * cum ergo aliquando moueatur à suo actiuo, videtur quòd aliquando cogatur.

¶ 3 Præterea, Motus violentus est qui est contra naturam: sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, vt patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam: vt Damasc. † dicit. ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est, quod August. dicit in 5. * de ciuit. Dei, quod si aliquid fit voluntariè, non fit ex necessitate: omne autem coactum fit ex necessitate. ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum: ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

CONCLVSIO.

Impossibile est voluntati quo ad proprium eius actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri, sicut contingit quo ad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia quæ propter exteriora aliqua ab actu suo impediri potest.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis: vnus quidem, qui est eius immediatè velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius qui est actus voluntatis à voluntate imperatus & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare & loqui, qui à voluntate imperantur mediante potentia motiua. quantū igitur ad actus à voluntate imperatos volūtas violentiam pati potest inquantum per violentiam exteriora mēbra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. & huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio & sine cognitione: quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio: vnde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quòd sit coactus vel violentus sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quòd feratur sursum. potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest: similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus qui est potentior quàm voluntas humana, potest voluntatem mouere secundum illud Prouerbium. Prou. 21. Cor. regis in manu Dei est: & quocunque voluerit, vertet illud. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moueretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd non semper est motus violentus quando passiuum immutatur à suo actiuo: sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passiui: alioquin omnes alterationes & generationes simplicium corporum essent innaturales & violentæ: sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subiecti ad talem dispositionem: & similiter quando voluntas mouetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quòd id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum & contra rationalem naturam secundum rei veritatem: apprehenditur tamen vt bonum & conueniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICVLVS V.

Vtrum violentia causet inuoluntarium.

45 Ad Qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd violentia non causet inuoluntarium: voluntarium enim & inuoluntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest: vt ostensum est. * ergo violentia inuoluntarium causare non potest.

Supr. ar. 5. co. & inf. art. 6. ad 1 & q. 73. ar. 6. co. Et 2.2.q. 88. art. 6. ad 1. Et ma. q. 6. cor. * art. præc. † Damasc. lib. 2 c. 24. Aristot. 3. eth. cap. 1. tom. 5. * li. in arg. 2 iam cit.

¶ 2 Præterea, Id quod est inuoluntarium, est cum tristitia: vt Damasc. & Philosophus dicunt: † sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. ergo violentia non causat inuoluntarium.

¶ 3 Præterea, quod est à voluntate, non potest esse inuoluntarium: sed aliqua violenta sunt à voluntate: sicut cum aliquis cum corpore graui sursum ascendit. & sicut cùm aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. ergo violentia non causat inuoluntarium.

Sed contra est, quod Philosophus & Damascen. dicunt: * quòd aliquid est inuoluntarium per violentiam.

CONCLVSIO.

Cùm violentia sit à principio extrinseco, voluntarium verò, sicut & naturale, à principio intrinseco, necessarium est violentiam causare inuoluntarium.

Respondeo dicendum, quòd violentia directè opponitur voluntario, sicut etiam & naturali. commune est enim voluntario & naturali, quòd vtrumque sit à principio intrinseco: violentum autem est à principio extrinseco: & propter hoc sicut in rebus, quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale. & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse inuoluntarium: vnde violentia inuoluntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quòd inuoluntarium voluntario opponitur. dictum * est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus, qui est immediatè ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediatè ipsius voluntatis, vt supra dictum est, † violentia voluntati inferri non potest: sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia inuoluntarium facit.

* art. præc. † art. præc.

Ad secundum dicendum, quòd sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Vno modo quia est à natura, sicut à principio actiuo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passiuum: quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco: sicut motus cæli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet mouens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Vno modo secundum actionem, puta cùm aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab aliquo exteriori manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. vnde non potest dici inuoluntarium.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 8. Physicorum. * Motus animalis quo interdum mouetur animal contra naturalem inclinationem corporis: etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali cui naturale est quod secundum appetitum moueatur & ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. & similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

* lib. 8. tex. 27. tom. 2.

ARTICVLVS VI.

Vtrum metus causet inuoluntarium simpliciter.

46 Ad Sextvm sic proceditur. Videtur, quòd metus causet inuoluntarium simpliciter: sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur præsentialiter voluntati: ita metus est respectu futuri mali quod repugnat voluntati: sed violentia causat inuoluntarium simpliciter. ergo & metus inuoluntarium simpliciter causat.

Infr. art. 7. ad 1. & 2. Et 4.d.29. q.1.a.1. Et quol. 5. ar. 10. Et 2. Cor. 9. le. 1. Et 3. ethic. le. 2. & 4. fin.

¶ 2 Præterea, Quod est secundum se tale, quolibet addito, remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicunque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente: sed illud quod per metum agitur secundum se est inuoluntarium. ergo etiam adueniente metu est inuoluntarium.

¶ 3 Præterea, Quod sub conditione tale, secundum quid est tale: quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid: quod autem est necessarium absolutè, est necessarium simpliciter: sed id quod per metum agitur, est inuoluntarium absolutè, non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet vt vitetur malum quod timetur. ergo id quod per metum agitur, est simpliciter inuoluntarium.

Sed contra est, quod Gregor. Nissen. dicit, * & etiam Philosophus †, quòd huiusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quàm inuoluntaria.

Niss. lib. 5. cap. 1 ante m dium † Arist. lib. 3 eth. cap 1. non mul. à princ. à princ. * li. 3. Eth. c. 1. non re- mote a pr. † Nissen. lib. 5 c. 1.

CONCLVSIO.

Quod per metum fit, simpliciter voluntarium est, secundum quid autem inuoluntarium.

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. * & idem dicit Gregor. Niss. in lib. suo de homine. † Huiusmodi, quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & inuoluntario. Id enim quod per metum agitur in se consideratum, non est voluntarium: sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur: sed si quis rectè consideret magis sunt huiusmodi voluntaria quàm inuoluntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, inuoluntaria autem secundum quid: vnumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid: hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu secundum quòd fit: cùm enim actus in singularibus sint, singulare autem inquantum huiusmodi est hic & nunc, secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quod hic est & nunc, & sub aliis conditionibus indiuidualibus sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic & nunc: prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi: vnde manifestum est, quòd simpliciter voluntarium est, vnde & competit ei ratio voluntarij: quia principium eius est intra. sed quod accipiatur id quod per metum fit, vt extra hunc casum existens prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: & ideo est inuoluntarium secundum quid, id est prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ aguntur per metum & per vim, non solum differunt secundum præsens & futurum: sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit voluntarium: ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur: sufficit enim ad rationem voluntarij quòd sit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus vt finem, sed etiam quod propter aliud volumus vt propter finem. patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; & ideo, vt Greg. Nissen. dicit * ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in diffinitione violenti, non solum dicitur quod violentum est, cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim

* lib. 5. c. 1.

passio : quia ad id quod agitur per metum , voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum , quod ea quæ absoluta dicuntur, quolibet addito remanent talia : sicut calidum & album : sed ea quæ relatiue dicuntur , variantur secundum comparationem ad diuersa : quod enim est magnum comparatum huic, est paruum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter se quasi absolutè , sed etiam propter aliud quasi relatiuè : & ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium , alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum , quòd illud quod per metum agitur , absque conditione est voluntarium , id est, secundum quod actu agitur : sed inuoluntarium est sub conditione , id est , si talis metus non immineret : vnde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium.

47 2.2.quæst. 142.art.1. cor. & 3. eth. lect. 3. co. 5. & lect. 4.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur , quòd concupiscentia causet inuoluntarium. sicut enim metus est quædam passio , ita & concupiscentia : sed metus causat quodammodo inuoluntarium. ergo etiam concupiscentia.

¶ 2 Præterea , Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat , ita incontinens propter concupiscentiam: sed timor aliquo modo causat inuoluntarium ; ergo & concupiscentia.

¶ 3 Præterea, Ad voluntarium requiritur cognitio : sed concupiscentia corrumpit cognitionem. dicit enim Philosophus in 6. Ethi. * quod delectatio siue concupiscentia delectationis , corrumpit æstimationem prudentiæ. ergo concupiscentia causat inuoluntarium. (lib. 6. c. 5. tom. 5.)

Sed contra est , quod Damas. dicit : * Inuoluntarium est misericordia vel indulgentia dignum , & cum tristitia agitur: sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. ergo concupiscentia non causat inuoluntarium. (lib. 2. fidei ort. c. 24.)

CONCLVSIO.

Voluntarium aliquid dicitur ex eo quod voluntas in illud fertur : concupiscentia igitur non causat inuoluntarium , sed magis aliquid voluntarium facit.

Respondeo dicendum , quòd concupiscentia non causat inuoluntarium , sed magis facit aliquid voluntarium. dicitur etiam voluntarium ex eo quòd voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit : & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quòd aliquid sit voluntarium , quàm quòd sit inuoluntarium.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor est de malo; concupiscentia autem respicit bonum : malum autem secundum se contrariatur voluntati: sed bonum est voluntati consonum. vnde magis se habet timor ad causandum inuoluntarium quàm concupiscentia.

Ad secundum dicendum , quòd in eo qui per metum aliquid agit , manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur : sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam , sicut est incontinens , non manet prior voluntas , qua repudiabat illud quod concupiscitur : sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat ; & ideo quod per metum agitur, quodammodo est inuoluntarium : sed quod per concupiscentiam agitur , nullo modo : nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat : non autem contra quod nunc vult. sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum , quòd si concupiscentia totaliter cognitionem auferret , sicut contingit in illis , qui propter concupiscentiam fiunt amentes , sequeretur quòd concupiscentia voluntarium tolleret , nec tamen propriè esset ibi inuoluntarium : quia in his quæ vsum rationis non habent, neque voluntarium est , neque inuoluntarium , sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur , non totaliter tollitur cognitio , quia non tollitur potestas cognoscendi : sed solum consideratio actualis in particulari agibili , & tamen hoc ipsum est voluntarium , secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis , vt non agere , & nón velle: similiter autem & non considerare : potest enim voluntas passioni resistere , vt infra dicetur. † († q. 77. a. 6. & 7.)

---

48 Inf. q. 19. a. 6 cor. & q. 76. a. 3. & 4. & 2. dist. 39. q. 1. a. 1. ad 4. & dist. 43. ar. 1. ad 3. Et mal. q. 3. a. 8. cor.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd ignorantia non causet inuoluntarium , inuoluntarium enim veniam meretur, vt Damas. dicit: * sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur : secundum illud: ad Corinth. 14. Si quis ignorat ignorabitur. ergo ignorantia non causat inuoluntarium. (* lib. 2. cap. 24.)

¶ 2 Præterea , Omne peccatum est cum ignorantia : secundum illud Prouer. 14. Errant qui operantur malum. Si igitur ignorantia inuoluntarium causet , sequeretur , quod omne peccatum esset inuoluntarium : quod est contra August. † dicentem , quòd omne peccatum est voluntarium. († lib. 1 retra. cap. 15. parum ante med.)

¶ 3 Præterea , Inuoluntarium cum tristitia est : vt Damascen. dicit : * sed quædam ignorantes aguntur , & sine tristitia. puta si aliquis occidit hostem quem quærit occidere , putans occidere ceruum : ergo ignorantia non causat inuoluntarium. (* Damas. l. 2. orth. fidei c. 24.)

Sed contra est , quod Damasc. † & philosophus dicunt, quòd inuoluntarium quoddam est per ignorantiam. († Damas. loco nunc dicto Aris. 3. eth. c. 1.)

CONCLVSIO.

Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur , voluntarium simpliciter causat , non autem inuoluntarium : ignorantia verò quæ concomitatur voluntatis actum , vt illius quod agitur, quod etiam si sciretur ageretur , non voluntarium facit : ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod aliàs quis non vellet , simpliciter inuoluntarium facit.

Respondeo dicendum , quòd ignorantia habet causare inuoluntarium ea ratione qua priuat cognitionem , quæ præexigitur ad voluntarium vt supra dictum est : * non tamen quælibet ignorantia huiusmodi cognitionem priuat. & ideo sciendum , quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. vno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem , quando ignorantia est de eo quod agitur: tamen etiam si sciretur ; nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum vt hoc fiat, sed accidit, simul esse aliquid factū & ignoratum: sicut in exemplo posito scilicet cùm aliquis vellet quidē occidere hostem, sed ignorās occidit eum, putans occidere ceruum; & talis ignorantia non facit inuoluntariū, vt philosophus dicit: * quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium : quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem inquantum ipsa ignorantia est voluntaria , & hoc contingit dupliciter secundum duos modos voluntarij supra positos. * Vno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam , sicut cùm aliquis ignorare vult , vel vt excusationem peccati habeat , vel vt, non retrahatur à peccando: secundum illud Iob 21. Scientiam viarum tuarum nolumus: & hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire & debet. sic enim non agere & non velle voluntarium dicitur : vt supra dictum est. * hoc igitur modo dicitur ignorantia siue cùm aliquis actu non considerat quòd considerare potest , & debet , quæ est ignorantia malæ electionis , vel ex passione vel ex habitu proueniens. siue cùm aliquis nótitiam quam debet habere, non curat acquirere : & secundum hunc modum ignorantia vniuersalium iuris quæ quis scire tenetur , voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proueniens· cùm autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum , non potest causare simpliciter inuoluntarium : causat tamen secundum quid inuoluntarium inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum : qui non esset scientia præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia quando non est voluntaria , & tamen est causa volendi quod aliàs non vellet. sicut cùm aliquis homo ignorat aliquam circunstantiam actus quam non tenebatur scire & ex hoc aliquid agit , quòd non faceret si sciret. puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam proiicit sagittam qua interficit transeuntem : & talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter. Et per hoc patet responsio ad obiecta Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis quæ quodammodo est voluntaria , vt dictum est : * tertia vero de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

(Artic. 2. — Lib. 3. Ethi. c. 1. to. 5. — ar. 3. ad 1. — Artic. 3. — In cor. art.)

DISPVTATIO VII.

De Voluntario in Communi.

POSTQVAM D. Thomas in quinque præcedentibus quæstionibus egit de vltimo fine hominis ; ac eius Beatitudine tam obiectiua , quam formali : in sequentibus quæstionibus agit de actibus humanis , siue propriis homini, quibus homo ipse peruenit ad beatitudinem : & quia actus humani dicuntur illi , qui saltem pro statu viæ procedunt à voluntate deliberata ; ideò statim in sexta quæstione agit de Voluntario & Inuoluntario : supra quam aliquæ disputationes excitantur, & præsens est de Voluntario in communi.

DVBIVM I.

Vtrum Voluntarium rectè definiatur ab Aristotele.

SVpponendum est , quod voluntarium in communi sic definitur ab Aristotele 3. Ethicorū cap. 1. Existente autem inuoluntario, quod vi & propter ignorantiam ; Voluntarium videbitur vtique esse , cuius principium in ipso sciente singu

singularia, in quibus est operatio. Ad cuius definitionis euidentiam sciendum est quòd voluntarium latissimè sumptum idem est ac spontaneum: vnde cum spontaneum diuidatur in spontaneum metaphoricè, largè, & propriè dictum; sic & voluntarium. Spontaneum & voluntarium metaphoricè tale omnibus agentibus ex naturali inclinatione attribuitur: vnde Poëtæ dicunt, quòd terra sponte & voluntate germinat fructus suos. Spontaneum & voluntarium largè sumptum attribuitur agentibus ex præuia cognitione, sed imperfecta finis & mediorum, scilicet brutis, & hominibus hoc imperfecto modo agentibus. Tandem spontaneum & voluntarium propriè dictum solis conuenit agentibus perfectis, qui scilicet ex perfecta finis & mediorum cognitione in suis actibus procedunt, vnde huius spontanei & voluntarij principium formale *quo* est appetitus rationalis seu intellectualis. Voluntarium sic propriè dictum tria denominat, videlicet obiectum, actum, & effectum talis appetitus intellectualis qui dicitur voluntas, à qua deriuatur nomen voluntarij: obiectum voluntatis dicitur aliquo modo voluntarium, quia terminat actum voluntatis, sed magis propriè dicitur volitum: effectus consequens ad actum voluntatis, puta commodum, incommodum, aut quid simile, dicitur quidem propriè voluntarium, sed non tam propriè ac dicitur ipse actus voluntatis, qui propriissimè dicitur voluntarius, siue sit elicitus ab ipsa voluntate, siue sit ab illa tantùm imperatus, & elicitus ab alia potentia; cum hac tamen differentia, quod actus elicitus à voluntate, non solùm est intrinsecè & formaliter voluntarius, sed etiam immediatè, actus verò imperatus, licet sit formaliter voluntarius, tamen est tantùm mediatè talis. In tota hac materia de voluntario & inuoluntario agimus tantùm de voluntario & inuoluntario propriissimè dicto vt importat actum voluntatis ab ipsa elicitum, vel imperatum. In hoc verò quærimus: Vtrum prædicta definitio Voluntarij tradita ab Aristotele sit bona quæ sic breuius potest proponi: Voluntarium est, cuius principium est intra, cum cognitione finis & omnium circunstantiarum: seu quod est ab intrinseco cum cognitione finis & omnium circunstantiarum.

Prima opinio negat hanc definitionem voluntarij esse bonam: Probatur: Hæc definitio conuenit pluribus, quæ non sunt voluntaria: videlicet dilectioni naturali, qua Angelus diligit se, & Deum authorem naturæ: primo actui intellectus: & dolori ac tristitiæ damnatorum, quæ omnia vt constat sunt à principio intrinseco, & cum cognitione; & tamen constat quod non sunt voluntaria, quia non libera, sed necessaria: ergo cum bona definitio non possit conuenire aliis à re definita, hæc definitio voluntarij tradita ab Aristotele non est bona.

Secundò, E contra hæc definitio non conuenit omni voluntario: nam multa sunt voluntaria, quæ non sunt ab intrinseco, qualis est omissio voluntaria, quæ est sine vllo actu, hæc enim non procedit à principio intrinseco actiuo; quia omittere potius est non agere, quàm agere: alia autem sunt voluntaria, sine cognitione finis & circunstantiarum, vt cum quis noctu occidit amicum credens esse inimicum, Et dum quis dormiendo peccat; si enim dormit, non cognoscit; & si peccat, voluntariè agit: ergo cum bona definitio debeat conuenire omni essentialiter contento sub re definita, hæc definitio voluntarij tradita ab Aristotele non est bona.

Tertiò, Si qui actus sunt voluntarij, maximè actus voluntatis, vt patet, voluntarium quippe denominatur à voluntate: sed actus voluntatis magis sunt ab extrinseco, quàm ab intrinseco; procedunt enim à Deo tanquam à prima causa, & à voluntate tanquam à causa secunda, constat autem quòd in genere causæ efficientis prima causa principalius influit, quam secunda, cum hæc influat in virtute illius, & non è contra; & insuper hi actus procedunt in genere causæ finalis ab appetibili extrinseco, non enim voluntas agit propter bonum apprehensum sub ratione apprehensi vt est in ipso appetente, at sub ratione boni realis vt est extra appetentem: ergo non rectè definitur ab Aristotele voluntarium, quòd sit illud, cuius principium est intra, cum cognitione finis & circunstantiarum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntarium perfectum rectè definitur ab Aristotele esse illud, cuius principium est intra, cum cognitione finis & circunstantiarum. Ita communiter docent. Philosophi in Ethicis, & Theologi in præsenti.

Probatur conclusio authoritate Sanctorum Patrum, qui hanc Philosophi definitionem amplectuntur, vt Gregor. Niss. lib. 5. Philosophiæ cap. 3. Damascenus lib. 2. de Fide cap. 24. D. Thomas, tum hîc art. 1. & 2. tum 3. Ethicorum lect. 4. vbi exponens prædictam definitionem Philosophi sic ait: Quamuis inuoluntarium videatur dici secundùm remotionem voluntarij, tamen si respiciamus ad causas, dicitur aliquid voluntarium per remotionem eorum, quæ causant inuoluntarium, vt violentiæ, & ignorantiæ: & quia vnumquodque cognoscitur per suam causam, ideo diffinitionem voluntarij tradit remouendo causas inuoluntarij: & dicit quod cum inuoluntarium fiat propter vim illatam, & propter ignorantiam, vt supra dictum est, voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante; & sic excluditur violentia: ita tamen quod ipse operans sciat singulas circunstantias quæ concurrunt ad operationem; & per hoc excluditur ignorantia quæ causat inuoluntarium. Notandum tamen quod hæc definitio Philosophi, & expositio D. Thomæ intelliguntur de voluntario

luntario perfecto, quod soli rationali naturæ competit, & non de voluntario in tota sua latitudine, ad hoc enim sufficit, quod sit ab intrinseco cum cognitione.

Secundò probatur explicatione ipsius definitionis, qua ostenditur iuxta regulas summularum esse optimam, per hoc quod omni & soli voluntario perfecto conueniat, & ita optimè explicat naturam ipsius, quod est proprium bonæ definitionis, definitio quippe est oratio explicans naturam rei. Dicitur primò voluntarium esse, cuius principium in ipso, scilicet operante est, siue quod est ab intrinseco, idem enim significant hæc tria: Ad cuius intelligentiam sciendum est, quòd voluntarium importat inclinationem operantis, & per hoc distinguitur à violento, quod est à principio extrinseco, ipso passo non conferente vim, at potius resistente: omnis autem inclinatio consequitur aliquam formam, & omnem formam consequitur sua inclinatio; formam quidem naturalem inclinatio naturalis, formam autem apprehensam inclinatio spontanea: ad inclinationem naturalem sequitur motus naturalis ad id quod est conueniens naturæ, vt in leui motus sursum, & in graui motus deorsum; ad inclinationem verò spontaneam sequitur motus spontaneus: quia verò forma apprehensa est maximè propria ipsi operanti, quia illam propria operatione acquirit, & non tantùm recipit ab extrinseco, sicut recipit formam naturalem à generante; inde est quòd etiam inclinatio spontanea, & motus spontaneus sunt maximè proprij ipsi operanti, & consequenter motus spontaneus est maximè ab intrinseco, siue ex propriis ipsius operantis; quod etiam habet ex eo quòd subiacet directioni ipsius operantis, se ab intrinseco mouentis ad finem cognitum; cum tamen agentia alia naturalia vel totaliter moueantur ab extrinseco, si non sint viuentia; vel saltem ab extrinseco moueantur ad finem, si non sint cognoscitiua, vt supra dictum est. Dicitur secundò, voluntarium esse cum cognitione finis & circunstantiarum, per quod denotatur voluntarium omninò perfectum conueniens soli appetitui rationali seu intellectuali: quamuis enim ad voluntarium imperfectum sufficiat imperfecta cognitio finis, ratione cuius cognitionis habet quòd sit ab intrinseco, vt dictum est: tamen vt sit perfectè ab intrinseco seu ab operante ab intrinseco perfectè propter finem, requiritur hæc perfecta cognitio finis & circunstantiarum, ratione cuius se perfectè ab intrinseco moueat ad finem, non solùm materialiter, sed etiam formaliter, in quantum ab illo perfectè cognito allicitur, & in illum tendit actu elicito ab appetitu, concurrente obiecto per modum principij intrinseci, vel quia est seipso intimè vnitum in esse cognito, vel ratione suæ speciei intentionalis: quæ vera sunt, non solùm in ordine ad actus connaturales operanti, sed etiam in ordine ad actus supernaturales, dummodo præcesserit cognitio supernaturalis obiecti, & appetitus intrinsecè eleuetur ad ordinem supernaturalem.

Tertiò, probatur ratione, quam indicat Philosophus, tradendo ipsam definitionem, dum ait: Existente autem inuoluntario, quod vi, & propter ignorantiam: Voluntarium opponitur inuoluntario, vnde definitio voluntarij debet excludere omnes causas & conditiones concurrentes ad inuoluntarium: sed ad inuoluntarium duæ causæ seu conditiones præcipuè possunt concurrere, scilicet violentia & ignorantia: ergo definitio voluntarij debet ambas excludere; constat autem ex dictis, quòd esse ab intrinseco excludit violentiam, hæc enim infertur à principio extrinseco, cum sit contra inclinationem subiecti; esse autem cum cognitione finis & circunstantiarum excludit ignorantiam; vnde hæc definitio voluntarij perfecti tradita ab Aristotele est optima. Ex dictis colligitur, voluntarium vt sic, prout abstrahit à perfecto & imperfecto, posse definiri sic, est illud quod est ab intrinseco cum cognitione.

Ad primum ergo dicendum, quòd definitio prædicta nulli alteri conuenit, quàm voluntario: Vnde ad primam instantiam dicendum, quòd dilectio naturalis, qua Angelus diligit se & Deum authorem naturę, est voluntaria, licet non libera: plus enim dicit voluntarium quàm liberum. Ad secundam instantiam dicendum, quòd voluntarium in creatura rationali denominatur à voluntate, vel eliciente, vel imperante: & quia primus actus intellectus non subiacet voluntati, ideo non est voluntarius; quamuis enim sit ab intrinseco non tamen est cum cognitione, hæc enim propositio, fieri cum cognitione, importat quòd cognitio præcedat, & illud quod fit sit effectus cognitionis, & non ipsamet cognitio. Ad tertiam dicendum, quòd dolor & tristitia damnatorum sunt quidem physicè voluntaria, quia procedunt à voluntate per modum naturæ, sed sunt inuoluntaria moraliter, quatenus displicent damnatis.

Ad secundum dicendum quoad primam partem, quòd omissio est voluntaria indirectè, vt infra dicetur, & est ab intrinseco cum cognitione, quia semper coniungitur cum aliquo actu directè volito: Alij qui asserunt dari puram omissionem absque vllo penitus actu, dicunt illam causari à voluntate, non quidem actu formali etiam indirectè, sed actu interpretatiuo. Quoad secundam partem dicendum, quòd illa occisio quantum ad substantiam est voluntaria, quia vt sic fit cum cognitione; quantum verò ad circunstantiam personæ occisæ est inuoluntaria, quia vt sic non fit cum cognitione. Ad aliud dicendum, quòd sicut peccatum commissum in somnis est tantùm voluntarium in causa, sic procedit ex cognitione in causa.

AD tertium dicendum, quòd actus voluntarij dicuntur esse ab intrinseco, quia petunt procedere à principio formali *quo* intrinseco, quod coalescit ex virtute cognoscitiua & appetitiua, & ratione cuius operans mouet se ab intrinseco; vnde influxus primæ causæ vniuersalis modificatur in tali principio: appetibile verò mouet, secundùm quod est intrinsecum ipsi operanti per formam apprehensam repræsentantem bonitatem ipsius, bonitas quippe ipsa quæ est à parte rei mouet, sed vt intrinsecè apprehensa.

DVBIVM II.

Vtrum Voluntarium propriè dictum reperiatur in sola intellectuali natura.

SVpponendum est, quòd non est necessarium, quòd actus voluntarius sit obiectiuè volitus; quamuis hoc non repugnet. Prima pars sic ostenditur: Actus voluntatis primò primi nullo modo sunt in se peccaminosi (quamuis possint esse peccaminosi in sua causa) quod aliunde non prouenit, nisi quia non cadunt sub voluntate per modum obiecti voliti vt *quod*, at tantùm vt *quo* vt pote essentialiter volitiones: & consequenter non est necessarium, quòd actus voluntarius sit obiectiuè volitus; quod confirmatur ex comparatione ad actus aliarum potentiarum, nam intellectio vna & eadem non est intellectio suiipsius, siue non est intellectio & res intellecta, nec visio est simul res visa: eadem autem est ratio prædictorum actuum voluntatis, quantum ad hoc, vt consideranti patet. Secunda pars verò sic probatur: Voluntas potest reflectere supra seipsam, vel formaliter & explicitè vel virtualiter & implicitè; formaliter quidem explicitè duplici via, scilicet quando aliquo actu antecedente imperat alios suos subsequentes, potest enim velle nunc exercere postea actus charitatis; & quando actu subsequente vult suos actus antecedentes: virtualiter autem & implicitè, quando actus ipsius procedit vel ex perfecto dominio vel ex perfectissima cognitione sui & obiecti; nam eo ipso quod voluntas vult aliquod obiectũ cum tali dominio sui actus, virtualiter & implicitè vult se velle, propterea talis actus dicitur liber, & ita procedit à voluntate se determinante ad illum, quòd possit non procedere; & similiter eo ipso quod voluntas vult aliquod obiectũ cum perfectissima cognitione sui actus & obiecti, virtualiter & implicitè vult se velle tale obiectum, vnde simul vult obiectum & volitionem obiecti eodem actu, vt contingit in beatis, qui ex intuitiua Dei cognitione seu visione continuò volunt bonum diuinum, & volunt se velle; & talis actus est maximè voluntarius, tum ex parte principij scilicet voluntatis toto impetu cum perfecta cognitione tendentis, tum ex parte dictæ reflexionis virtualis & implicitæ, ratione cuius habet quod sit terminus suiipsius obiectiuè volitus, vt dictum est.

Prima opinio asserit, quòd voluntarium propriè dictum reperitur in sola intellectuali natura. Probatur primò: Voluntarium dicitur à voluntate, vt constat: sed voluntas verè & propriè dicta solùm reperitur in intellectuali natura; & si attribuatur aliis naturis, dicitur tãtùm metaphoricè de illis, ratione cuiusdam imperfectæ participationis: ergo voluntarium propriè dictum reperitur in sola intellectuali natura; sicut & intellectuale propriè dictum, quia in illa sola verè & propriè reperitur intellectus, à quo denominatur intellectuale, non obstante quòd in brutis sit æstimatiua, quæ est quædam participatio intellectus.

Secundò, De ratione voluntarij propriè dicti est, quòd sit ab intrinseco cum cognitione finis & omnium circunstantiarum, vt constat ex definitione ipsius tradita ab Aristotele & explicata à D. Thoma: sed talis cognitio finis & omnium circunstantiarum potest reperiri in sola intellectuali natura, hæc enim cognitio tam perfecta repugnat aliis naturis inferioribus & imperfectioribus, de quibus propterea communiter dicitur quod non agunt propter finem: ergo voluntarium propriè dictum reperitur in sola intellectuali natura.

Tertiò, Voluntarium propriè dictum exigit necessariò, quòd operans moueat se ab intrinseco, vt constat etiam ex eadem definitione, & communiter conceditur: sed hoc est proprium solius intellectualis naturæ, quod moueat se ab intrinseco ad operandum, vt docet D. Thom. 2. contra Gentes cap. 47. dicens: Inueniuntur in substantiis creatis quædam, quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ, sicut inanimata, plantæ, & animalia bruta; sub quibus comprehenduntur omnes aliæ naturæ præter intellectualem: ergo voluntarium propriè dictum reperitur in sola intellectuali natura; propterea D. Thomas hîc art. 7. ad 3. ait: In his, quæ vsum rationis non habent, neque voluntarium est, neque inuoluntarium.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntarium propriè dictum reperitur quidem imperfectè in omni natura cognoscitiua. 2. sed perfectè in sola reperitur natura intellectuali 3. quando operatur ex perfecta cognitione finis & circunstantiarum, & cum dominio sui actus. Ita docent communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. vbi dicit quòd pueri & bruta animalia communicant voluntario. Idem docet Augustinus lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 9. Gregorius Nissen. lib. 5. Philosophiæ cap. 4. Damascenus lib. 2. de Fide cap. 24. & tandem D. Thomas hîc art. 2. vbi hoc probat ex professo hac ratione: Ad rationem voluntarij requiritur, quòd principium actus sit intra cum aliqua

aliqua cognitione finis; ita quòd imperfectam cognitionem finis sequitur voluntarium (intellige propriè, & non tantùm metaphoricè dictum) secundùm rationem imperfectam, prout scilicet apprehedens finem non deliberat, sed subito mouetur in ipsum: Imperfecta autem cognitio finis, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem, reperitur in omni natura cognoscitiua, etiam in brutis animalibus per sensum & æstimationem naturalem: vnde voluntarium propriè dictum reperitur imperfectè, siue secundùm rationem imperfectam in omni natura cognoscitiua.

Probatur secunda pars conclusionis. Tam ex dictis dubio præcedenti, vbi explicando definitionem voluntarij perfecti, traditam ab Aristotele, & explicatam à D.Thoma, ostendimus quòd de ratione voluntarij perfecti est, quòd sit cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum; quæ perfecta cognitio non potest reperiri nisi in sola intellectuali natura. Tum authoritate & ratione D.Thomæ hîc art. 2. vbi sic probat: Ad rationem voluntarij requiritur, quòd principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis: est autem duplex cognitio finis, perfecta quidem finis cognitio est quando non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum; & talis cognitio finis competit soli rationali (seu intellectuali) naturæ: perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri: vnde soli rationali (seu intellectuali) naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam. Nota tamen quod hîc D. Thomas loquitur tantùm de voluntario perfecto libero: nam est aliud voluntarium necessarium competens intellectuali naturæ, quod est perfectum, imò perfectius libero, vt infra dicetur.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. In natura intellectuali reperiuntur Deus, Angelus, & Homo: Deus est perfectissimè intellectualis, ac in supremo gradu cognoscitiuus finis vltimi, videlicet sui ipsius, ad quem creauit & ordinauit omnia; & etiam finium intermediorum, ac omnium circunstantiarum, & insuper agit ad extra cum perfecto dominio sui actus: Et consequenter in Deo est voluntarium secundùm perfectissimam rationem; tum necessarium, dum seipsum amat; tum liberum, dum versatur circa creaturas. Angelus est quidem perfectè intellectualis, sed tamen deficit à perfectissima intellectualitate Dei, & est in medio gradu inter Deum & hominem; cognoscit perfectè finem, ac simul & eodem actu omnes circunstantias, cum sine discursu, & absque compositione ac diuisione comprehendat omnia naturalia: vnde in Angelo est voluntarium secundùm perfectam rationem; tum necessarium, dum seipsum ac Deum authorem naturæ diligit naturali continua dilectione, item dum Deum diligit in seipso vt authore gratiæ dilectione beatifica supernaturali; tum liberum, dum versatur liberè circa creaturas. Homo, qui est in infimo gradu intellectualitatis, & communicat cum Angelis superioribus se, secundùm partem intellectiuam, & cum animalibus brutis inferioribus se communicat secundùm partem sensitiuam; vtraque enim parte constat; cum sit animal rationale: vnde in actibus partis sensitiuæ, quos habet communes cum aliis animalibus, nec subiicit imperio voluntatis, reperitur quidem voluntarium propriè dictum, sed secundùm rationem imperfectam, vt dictum est de aliis actibus animalium brutorum, cum sit par ratio de illis; quod adhuc intelligendum est, quando concurrunt conditiones requisitæ ad voluntarium: in actibus autem partis intellectiuæ aliquando reperitur perfecta cognitio finis & circunstantiarum vel absque dominio actus, vt in dilectione beatifica, vel cum dominio actus, vt cum agit ex deliberatione: Et tunc in primo casu in prædictis actibus reperitur voluntarium necessarium propriè dictum secundùm rationem perfectam, in secundo autem casu reperitur voluntarium liberum propriè dictum secundùm rationem perfectam: aliquando verò in actibus partis intellectiuæ non reperitur perfecta cognitio finis & circunstantiarum, vt contingit in motibus voluntatis qui præueniunt vsum rationis, sicut accidit semper in pueris & amentibus, & sæpè in aliis hominibus ex aliquo impedimento: & tunc in illis actibus reperitur voluntarium quidem propriè dictum, sed tamen secundùm rationem imperfectam; vt proportione seruata dictum est de actibus partis sensitiuæ; quia regula & mensura voluntarij propriè dicti est cognitio, vt dictum est ex D.Thoma; perfectam igitur cognitionem consequitur voluntarium secundùm rationem perfectam; imperfectam verò cognitionem consequitur voluntarium secundùm rationem imperfectam. Ex quibus omnibus constat illud, quod dicitur in hac tertia parte conclusionis: quòd scilicet voluntarium propriè dictum in sola reperitur natura intellectuali, quando operatur ex perfecta cognitione finis & circunstantiarum, & cum dominio sui actus.

Ad primum ergo dicendum cum D.Thoma hîc art. 2. ad. 1. quòd voluntas nominat rationalem appetitum: & ideò non potest esse in his quæ ratione carent: voluntarium autem denominatiuè dicitur à voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundùm aliquam conuenientiam ad voluntatem: Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem, Ex quibus constat, quod

quod denominatiuum non solùm attribuitur iis, in quibus est forma à qua ortum habuit tale denominatiuum : sed etiam ex communi vsu sapientum potest legitimè attribui iis, quibus est aliqua participatio seu similitudo talis formæ, & tali vsui standum est : vnde licet in aliis naturis ab intellectuali non sit propriè voluntas; est tamen propriè in illis volũtarium, quod idem est ac spontaneum:nec idem est de intellectuali:quia ex tali vsu sapientũ non attribuitur brutis,quamuis in illis sit aliqua participatio intellectus; cuius ratio est,quia intellectuale siue intellectiuum denotat gradum vitæ superiorem sensitiuo conuenienti brutis;volũtarium autem significat actum appetitus cognoscentis,qui appetitus vt abstrahit à rationali seu intellectuali & à sensitiuo dicitur voluntas ex S. Ambrosio lib. 1. de Vocatione Gentium cap. 2. & 4. ac ex D. Augustino lib. 3. de Ciuitate Dei cap. 9. qui appetitum sensitiuum beatorum vocant voluntatem:quamuis frequentius voluntas sumatur pro appetitu intellectuali.

Ad secundum dicendum, quòd est quidem de ratione voluntarij propriè dicti, quod sit ab intrinseco cum aliqua cognitione finis & circunstantiarum : sed non cum perfecta cognitione finis & omnium circunstantiarum ; hoc enim est de ratione voluntarij perfecti tantùm, vt dictum est, quod non conuenit aliis naturis inferioribus & imperfectioribus natura intellectuali, quæ non attingunt ad perfectam cognitionem finis & circunstantiarum,quibus propterea competit solum voluntarium imperfectum. Definitio autem voluntarij tradita ab Aristotele & explicata à D. Thoma propriè tantùm conuenit voluntario perfecto.

Ad tertium dicendum, quòd non solùm conuenit naturæ intellectuali, quòd moueat se ab intrinseco ad operandum:sed etiam conuenit aliis naturis cognoscitiuis, vt ostensum est dubio præcedenti. Vnde ad authoritatem D. Thomæ adductam in contrarium, dicendum quòd ibi Angelicus Doctor non excludit à viuentibus cognoscitiuis seu animalibus, quòd ab intrinseco se moueant ad operandum, sed tantùm excludit quòd se moueant cum electione & dominio sui actus, vt constat ex ipso textu ; immediatè enim subdit : non enim est in eis agere & non agere;imò ratione 3. distinguens duos modos mouendi se ab intrinseco, nempe cum dominio sui actus,& sine illo;hunc secundum modum concedit brutis. Quia verò animalia bruta in modo se mouendi tenent medium locum inter insensibilia & intellectualia, quia illa nullo modo se mouent ad finem quasi à se cognitum, ista verò se mouent ad finem perfectè à se cognitum, & animalia bruta se mouent ad finem vtcunque à se cognitum ; & aliunde cognitio finis requiritur ad motionem ab intrinseco : inde est quòd bruta media, comparata cum vno extremo naturæ intellectualis perfectè se mouentis ab intrinseco ad finem, dicuntur non se mouere ab intrinseco, sed moueri vi & impetu naturæ; quia deficiunt à perfectione motus ab intrinseco illius extremi : comparata verò cum alio extremo naturæ insensibilis nullo modo se mouentis ad finem, dicuntur simpliciter se mouere ad finem. Ex quibus constat, quòd cum animalia bruta vtcunque cognoscãt finem & se moueant ad illum, participant voluntarium, quamuis imperfectum. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ibi D. Thomas non loquitur de voluntario propriè dicto in communi,sed tantùm de voluntario perfecto, quod est fundamentum esse moralis;& hoc voluntarium, sicut & inuoluntarium oppositum, non reperitur in his quæ vsum rationis non habent, ad hoc quippe requiritur electio & dominium ipsius actus, vtrumque autem fundatur in vsu rationis.

DVBIVM III.

Vtrum Voluntarium propriè dictum diuidatur vt superius essentiale ad voluntarium perfectum & imperfectum.

SVpponendum est, quòd voluntarium multipliciter diuiditur, etiam propriè dictum. Primò diuiditur ex parte subiecti in voluntarium de obiecto volito dictum, de actu voluntatis, & de effectu talis actus. Secundò diuiditur ex parte principij in voluntarium in potentia & in voluntarium actu : Voluntarium in potentia est illud quod continetur in virtute voluntatis quasi in actu primo constitutæ, vt deambulatio futura : Voluntarium autem in actu est illud quod in exercitio procedit à voluntate reducta ad actũ secundum vt deambulatio præsens seu actualis. Tertio diuiditur ex parte cognititionis immediatè, & mediatè tantùm ex parte principij, in voluntarium perfectum & in imperfectum,de quibus agitur in hoc dubio, & dictum est in præcedentibus. Quartò diuiditur voluntarium perfectum ex parte modi tendendi in formale & virtuale : Formale est illud quod formaliter & expressè procedit à voluntate per modum actus, vel effectus : Virtuale autem, quod etiam dicitur tacitum & interpretatiuum est illud quod virtualiter & implicitè ratione præcedentis actus procedit à voluntate ; per verum tamen directum, & positiuum eius influxum. Quintò diuiditur voluntarium propriè dictum & perfectum ex parte etiam modi tendendi in liberum & necessarium : Liberum procedit à voluntate cum indifferentia ad vtrumlibet ; Necessarium autem procedit cum determinatione ad vnum. Sextò diuiditur voluntarium perfectum, ex parte item modo tendendi in directum & in indirectum : Voluntarium directum est illud, quod procedit à voluntate per verum & positiuum influxum, siue immediatè,siue mediatè ; Voluntarium autem indirectum est illud,quod non procedit quidem

dem positiuè à voluntate, sed tamen ei imputatur, quia ab illa non impeditur, posita in voluntate facultate & obligatione impediendi, quod etiam dicitur voluntarium interpretatiuum, & talis est voluntaria omissio. Septimò diuiditur voluntarium ex parte principij in voluntarium ex propria, & ex aliena voluntate, siue secundùm alios in voluntarium physicum & morale: Voluntarium ex propria voluntate siue physicū est illud, quod vnusquisque sponte sua facit, quod proinde procedit à propria voluntate ipsius operantis; Voluntarium autem ex aliena voluntate siue morale est illud, quod quidem physicè procedit à voluntate alterius suppositi, quæ tamen reputatur vt propria: quod potest contingere quatuor modis; vel cum aliquis consentit vt alius eius nomine agat, sic matrimonium factum per procuratorem est voluntarium; vel cum ex iure seu authoritate superioris vnus constituitur pro alio, sicut tutor pro pupillo; vel cum naturaliter vnus est sub potestate & dominio alterius, vt filius sub potestate patris, voluntas enim patris reputatur vt voluntas filij; vel denique cum aliquis ex pacto acceptat aliquid pro se & in se contentis, ita quod obseruata aliqua conditione priuilegium obtineat sibi & suis posteris & illa non obseruata amittat tale priuilegium, & ad hoc reducitur peccatum originale. Octauo tandem diuiditur voluntarium in voluntarium in seipso, & in voluntarium in alio: Voluntarium in seipso est illud, quod secundùm se procedit à voluntate, vel eliciente, vel imperante; Voluntarium autem in alio (quod semper est voluntarium imperatum, nam voluntarium elicitum semper est voluntarium in seipso) est illud, quod non quidem in se & secundùm se terminat volitionem, sed in alio in quo cognoscitur, siue illud aliud sit causa, siue sit totum, aut quid simile; & istud quod sic dicitur voluntarium, sequitur ad aliud per se, & non tantùm per accidens. Aliæ possunt adduci diuisiones & subdiuisiones voluntarij propriè dicti; sed adductæ sunt præcipuæ: de tribus autem agemus in hac disputatione, quæ habent aliquid difficultatis; & primò in præsenti dubio de diuisione voluntarij propriè dicti in perfectum & in imperfectum; secundò de diuisione voluntarij perfecti in liberum & necessarium; tertio de diuisione voluntarij in directum & in indirectum.

Prima opinio negat voluntarium propriè dictum esse superius essentiale, saltem vniuocum ad voluntarium perfectum & imperfectum. Probatur: Omne superius essentiale saltem vniuocum, perfectè reperitur in omnibus & singulis sub se contentis, vt patet inductione in omnibus, nam ratio v.g. animalis, quia est superius essentiale vniuocum, reperitur perfectè in omnibus & singulis animalibus, & sic de aliis vniuocis: sed in voluntario propriè dicto, quod denominatur imperfectum, non reperitur perfectè ratio voluntarij, vt constat ex ipsis terminis; ideo enim dicitur imperfectum, quia non habet perfectam rationem voluntarij, vt communiter conceditur, & docet D.Thomas hîc art. 2. ergo voluntarium propriè dictum non est superius essentiale, saltem vniuocum ad voluntarium perfectum & imperfectum.

Secundò, De ratione superioris essentialis vniuoci est quòd non suscipiat magis & minus, & quòd secundùm se æqualiter participetur ab omnibus suis inferioribus; per hoc enim differt superius essentiale vniuocum ab analogo, quòd vniuocum habet vnum simpliciter conceptum, ac proinde æqualiter participatum ab inferioribus; analogum verò habet conceptum secundùm quid tantùm vnum, ac inæqualiter participatum ab inferioribus: sed voluntarium propriè dictum consideratum in ordine ad voluntarium perfectum & imperfectum, suscipit magis & minus, & inæqualiter participatur ab illis, vt communiter conceditur: ergo non est superius essentiale saltem vniuocum in ordine ad illa.

Tertio, Voluntarium quod denominatur imperfectum, non est proprie voluntarium; nam si esset voluntarium propriè dictum, vel hoc haberet, quia procedit ab intrinseco principio, vel quia est cum cognitione finis: constat autem quòd ex neutro capite hoc habet; si enim haberet à primo, sequeretur quòd voluntarium imperfectum esset magis propriè voluntarium, quàm voluntarium perfectum, quia est à principio magis connaturali, ac minus dependente à cognitione & attractione obiecti extrinseci, ac proinde magis intrinseco; non autem habet à secundo, si enim adesset cognitio finis, voluntarium imperfectum, quod conuenit beatis, dirigeretur ad finem, quod tamen communiter negatur: ergo voluntarium propriè dictum non est superius essentiale, saltem vniuocum ad perfectum & imperfectum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntarium propriè dictum diuiditur tanquam superius essentiale vniuocum in voluntarium perfectum & in imperfectum. 2. ita tamen quòd si voluntarium imperfectum sit appetitus sensitiui, hæc diuisio sit generis in species. 3. si autem voluntarium imperfectum sit appetitus rationalis, hæc diuisio sit speciei tantùm in sua indiuidua accidentali solum perfectione magis & minus perfecta. Ita docent communiter discipuli D.Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Aristotelis & D.Thomæ: Aristoteles 3. Ethicor. cap. 2. loquens de voluntario propriè dicto ait: Electio vtique voluntarium esse videtur, non idem autem, sed in plus voluntarium: voluntario enim quidem, & pueri, & omnia animantia communicant, electione autem non: Et repentina voluntaria quidem dicimus, secundum electionem

ctionem autem non. D. Thomas autem hîc art. 2. probat voluntarium propriè dictum, quod ibi diuidit in perfectum & in imperfectum ratione cognitionis perfectæ & imperfectæ finis, reperiri in animalibus brutis. Deinde probatur ratione deducta ex doctrina D. Thomæ: Ratio voluntarij propriè dicti in hoc consistit, quòd sit ab intrinseco principio cum cognitione finis materialiter sumpti, siue obiecti quod est finis, ita vt ratione illius cognitionis agens se moueat ad illud obiectum: sed hæc ratio essentialiter reperitur tam in voluntario perfecto, quam in imperfecto; quia tam homo, cui conuenit voluntarium perfectum; quàm aliud quodcunque animal, cui conuenit voluntarium imperfectum, mouet se ab intrinseco ad obiectum quod est finis ex præuia cognitione ipsius; quòd si inæqualiter ac diuersimodè tendant, hoc prouenit ex parte differentiarum essentialium ipsius voluntarij, vt dicetur in solutione obiectionum: ergo voluntarium propriè dictum est superius essentiale vniuocum ad perfectum & imperfectum.

Probatur secunda pars conclusionis: Actus appetitus rationalis distinguuntur saltem specie ab actibus appetitus sensitiui; nam ex principiis specie distinctis procedunt actus specie distincti, siue dicatur quòd principia specificentur ab actibus, siue actus specificentur à principiis; constat autem quòd appetitus rationalis connotans cognitionem intellectualem distinguitur saltem specie ab appetitu sensitiuo connotante cognitionem sensitiuam, maximè quia vnus est spiritualis, alter materialis: ergo voluntarium perfectum quod semper est actus appetitus rationalis seu intellectualis, distinguitur specie à voluntario imperfecto quod est actus appetitus sensitiui; & consequenter diuisio voluntarij propriè dicti in perfectum & in imperfectum est generis in species, si voluntarium imperfectum sit appetitus sensitiui. Quod sic amplius declaratur: Principia voluntarij perfecti ex vna parte conueniunt in vno conceptu vniuoco cum principiis voluntarij imperfecti; nam appetitus & cognitio intellectualis conueniunt cum appetitu & cognitione sensitiua in conceptu appetitus & cognitionis: ex alia verò parte differunt suis essentialibus differentiis; eo maximè quia vt dictum est appetitus & cognitio intellectualis, quæ sunt principia voluntarij perfecti, sunt spiritualia; & appetitus & cognitio sensitiua, quæ sunt principia voluntarij imperfecti, sunt materialia & corporea: ergo etiam voluntarium perfectum & voluntarium imperfectum, quæ procedunt ab illis principiis, conueniunt in vno conceptu communi, & differunt suis essentialibus differentiis; & consequenter diuisio illius conceptus communis vniuoci, abstracti à voluntario rationali & sensitiuo, est diuisio generis in species: conceptus enim communis vniuocus, qui contrahitur per differentias essentiales, & per intellectum abstrahitur ab inferioribus essentialiter distinctus, est genericus.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum authoritate D. Thomæ infra q. 67. art. 6. Tum ex eius doctrina ibi tradita, & sic amplius declarata: Quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intensionem: ex quo colligunt aliqui eius discipuli, quod idem actus numero potest esse successiuè indeliberatus primò & postea deliberatus: vnanimiter tamen omnes concludunt, quòd actus indeliberatus & actus deliberatus eiusdem potentiæ circa idem obiectum non distinguuntur specie, in ordine physico, quamuis in ordine morali possint esse diuersi in specie, in quantum vnus erit peccaminosus, & alius non; & licet ibi appareat diuersus modus tendendi potentiæ ad obiectum, videlicet deliberatè & indeliberatè; quia tamen hic diuersus modus non se tenet ex parte ipsius potentiæ tendentis, sed præcisè ex parte cognitionis extrinsecæ tali potentiæ (per hoc enim quòd ipsi proponitur perfectè obiectum vt est in se ipso cum defectu bonitatis, tendit in illud deliberatè: per hoc autem quòd ipsi proponitur obiectum, vel perfectè secundùm quòd includit omnem rationem bonitatis, vel imperfectè non indicato vllo defectu bonitatis in illo latente, tendit in illud indeliberatè); inde est quòd talis diuersitas tendendi non mutat speciem, at tantùm perfectionem accidentalem, quamuis in aliis diuersus modus tendendi mutet speciem, quando est intrinsecus, vel habitui, vel actui tendenti ad obiectum, vt ordinariè contingit in speculatiuis: ergo cum voluntarium perfectum semper sit actus appetitus rationalis, si voluntarium imperfectum sit actus eiusdem appetitus; diuisio voluntarij in perfectum & in imperfectum vt sic præcisè, est diuisio speciei tantùm in sua indiuidua, accidentali solùm perfectione magis & minus perfecta; nisi aliunde succedat diuersitas specifica, videlicet ex diuersitate formali obiecti, quæ etiam diuersitas specifica procedens ex diuersitate formali obiecti potest reperiri inter duos actus voluntarios perfectos tendentes ad diuersa formaliter obiecta. Confirmatur hoc totum ex instantia de Charitate, quam ibidem adducit D. Thomas his verbis: Charitas autem est amor, de cuius ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse & habiti & non habiti, & visi & non visi: vnde Charitas non euacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet: ex quo sic procedit nostra confirmatio: Charitas viæ habet rationem voluntarij imperfecti respectu Charitatis Patriæ (quamuis etiam in via sit voluntarium perfectum simpliciter loquendo) quia non procedit hîc in via ex tam perfecta cognitione diuinæ bonitatis, ac

procedit in patria: & tamen secundùm omnes Authores non distinguitur specie physica Charitas viæ à Charitate patriæ, siue consideretur habitualiter, siue actualiter; imò ex communi penè sententia idem actus Charitatis incœptus in via potest perseuerare in patria, si contingat aliquem decedere cum actuali amore Dei, vt certum est de Sanctissima Virgine & ex reuelatione particulari habemus de Sancta Matre Nostra Theresia: ergo si voluntarium imperfectum sit actus appetitus rationalis, diuisio voluntarij in perfectum & in imperfectum est diuisio speciei tantùm in sua indiuidua, accidentali solùm perfectione magis & minus perfecta.

Ex dictis inferimus, quòd plus differt voluntarium imperfectum, quod est actus appetitus rationalis, ab alio voluntario imperfecto, quod est actus appetitus sensitiui; quam voluntarium perfectum à voluntario imperfecto eiusdem appetitus rationalis: vnde voluntarium propriè dictum prius diuiditur in voluntarium quod est actus appetitus rationalis, & in volũtarium quod est actus appetitus sensitiui: Deinde voluntarium appetitus rationalis diuiditur in perfectum & in imperfectum eiusdem appetitus, vt amplius explicabitur dubio sequenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio voluntarij in communi perfectè reperitur in omnibus voluntariis propriè dictis: & hæc ratio importat præcisè quòd sit ab intrinseco cum cognitione, & perfectè reperitur non solùm in voluntario quod dicitur perfectum, sed etiam in voluntario quod dicitur imperfectum: vnde denominatio perfecti & imperfecti non prouenit à ratione illa communi quasi sit secundùm se inæqualiter participata, sed à differentiis essentialibus vel saltem accidentalibus ipsorum; eo proportionali modo quo quædam animalia dicũtur perfecta, alia imperfecta, ex parte differentiarum animalis magis vel minus perfectarum: & ita dum D. Thomas ait: quòd voluntarium non reperitur in brutis secundùm perfectam rationem voluntarij, intelligit de ratione voluntarij vt contracta per differentiam, non de ipsa secundùm se.

Ad secundum dicendum, quòd licet vniuoca substantiuè sumpta non suscipiant magis & minus in sua ratione præcisè sumpta, quæ proinde vt sic æqualiter reperitur in inferioribus; & per hoc differunt ab analogis: tamen adiectiuè sumpta, vt sumitur voluntarium, possunt suscipere magis & minus; vnde dicimus quòd vnus Angelus est magis immaterialis quàm alius, non obstante quòd immaterialitas sit conceptus vniuocus ad omnes Angelos: cuius differentiæ ratio est, quia substantiua sumuntur in seipsis præcisè, & ita ratio vniuoca quæ est vnica in omnibus inferioribus, non dicitur substantiuè secundùm magis & minus: adiectiua verò sumuntur vt alteri adiacentia & coniuncta, & ita cum ratio vniuoca vt coniuncta differentiis quibus contrahitur, diuersimodè perficiatur, dicitur adiectiuè secundùm magis & minus; quod nihil aliud est, quam ipsam esse magis & minus perfectam ratione suarum differentiarum: & si voluntarium sumatur substantiuè, dum dicitur magis & minus voluntarium, idem est ac voluntarium dici perfectius & imperfectius.

Ad tertium dicendum, quòd voluntarium denominatiuè imperfectum est propriè voluntarium & hoc habet ex vtroque capite, quia scilicet est ab intrinseco principio, & est cum cognitione finis, vnum quippe sine alio non sufficit ad voluntarium propriè dictum. Vnde ad impugnationem contra primum, dicendum quòd solùm probat voluntarium imperfectum esse magis connaturale, quàm voluntarium perfectum, propter rationem adductam; non autem probat esse magis voluntarium, quia voluntarium non sequitur quamcunque inclinationem, sed inclinationem intentionalem fundatam in cognitione, sicut naturale sequitur inclinationem naturalem radicatam in forma specifica. Ad impugnationem contra secundum, dicendum quòd quia bruta se mouent tantùm ad finem materialiter; inde est quòd non dirigunt se & suos actus in finem, nam dirigere propriè idem est ac ordinare & regulare id quod dirigitur in ordine ad illud ad quod dirigitur, quod fieri non potest nisi cognoscatur proportio vnius ad aliud, quam non cognoscunt bruta, vt dictum est supra; propterea non tendunt ad finem formaliter, at tantùm materialiter.

DVBIVM IV.

Vtrum Voluntarium perfectum diuidatur propriè in liberum & necessarium.

Svpponendum est, quod voluntarium sequitur inclinationem intentionalem, vt dictum est, prouenientem à forma intentionali, sicut naturale sequitur inclinationem naturalem, prouenientem à forma specifica, & inde est quòd voluntarium includit cognitionem & regulatur ab illa; vnde si cognitio sit perfecta, voluntarium est perfectum; si autem cognitio sit imperfecta, voluntarium erit imperfectum. Tunc cognitio est perfecta, quando obiectum perfectè attingitur vt est in seipso; imperfecta autem, quando non sic attingitur. Aliquando prouenit necessitas in actibus voluntariis ab imperfectione cognitionis; aliquando verò à perfectione cognitionis: Prouenit quidem ab imperfectione cognitionis, quando obiectum limitatæ bonitatis proponitur sub ratione boni quam habet, absque consideratione suæ limitationis & defectus in ratione boni; tunc enim appetitus fertur in illud cum determinatione, & absque indifferentia quæ fundatur in dicta limitatione: & hoc contingit

tingit siue appetitus sit determinatus ad vnum ob suam materialitatem & limitationem, ac proinde incapax indifferentiæ; & talis est appetitus sensitiuus secundùm se: siue appetitus sit secundùm se capax indifferentiæ,tamen sequendo imperfectam illam cognitionem, fertur subitò ad obiectum, non aliter ac si esset incapax indifferentiæ; & talis est appetitus rationalis in suis motibus primò primis: Et hoc voluntarium necessarium est imperfectum, vnde non agimus de illo in præsenti dubio, sed sufficienter actum est in dubio præcedenti. Voluntarium necessarium perfectum, de quo hîc agimus, prouenit à perfectione cognitionis: quando scilicet obiectum summæ & illimitatæ bonitatis perfectè cognitum proponitur vt tale appetitui; tunc enim appetitus, qui ab intrinseco est determinatus ad bonum, fertur necessariò in illud, cum nulla possit in illo obiecto esse ratio mali, nec in illo perfectè cognito apprehendi, sicut nec vllus defectus bonitatis qui habet rationem mali, propter quæ possit ab appetitu respui. Est tamen difficultas, vtrum hoc voluntarium necessarium perfectum habeat propriè rationem voluntarij, & ita sit perfectum habeat propriè rationem voluntarij, & ita sit perfectum non solùm ex parte obiecti, sed etiam ex parte principij & in ratione voluntarij; propter quod voluntarium perfectum diuidatur propriè in liberum & necessarium: Alij proponunt hoc dubium sub aliis verbis, Vtrum voluntarium perfectum sit idem quòd liberum.

Prima opinio Vasquis in præsenti disp. 23. cap. 4. & aliorum extra scholam D. Thomæ, negat voluntarium perfectum diuidi propriè in liberum & necessarium. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 2. vbi sic ait: Perfectam igitur cognitionem sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, provt scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri: In quibus verbis Angelicus Doctor pro eodem sumit voluntarium perfectum & voluntarium liberum; vnde signum est, quod voluntarium perfectum non diuiditur propriè in voluntarium liberum & necessarium.

Secundò probatur ratione: Voluntarium perfectum conuenit solùm naturæ intellectuali, ac proinde debet importare modum operandi proprium tali naturæ, vt docet D. Thomas hîc art. 2. sed talis modus operandi non potest esse alius, quam agere liberè; Tum quia voluntas, quæ est appetitus naturæ intellectualis, est essentialiter potentia merè libera, sicut appetitus brutorum est potentia merè naturalis, vnde voluntas perfectè operando operatur tantùm liberè; Tum quia agere cum necessitate ac determinatione ad vnum conuenit brutis; Tum quia agere liberè & necessariò sunt duo modi agendi oppositi ex Aristotele 2. Physicæ, & 9. Metaphysicæ, & ita non possunt conuenire eidem naturæ & eidem potentiæ perfecto modo operanti: ergo voluntarium perfectum non diuiditur propriè in liberum & necessarium.

Tertiò, De ratione voluntarij perfecti est, quòd agens perfectè se moueat ab intrinseco ad finem, & cum perfecta cognitione ipsius ac omnium circunstantiarum, vt sæpe docet D. Thomas: sed sic se mouere ad finem soli conuenit agenti libero, & non agenti necessario; nam primò agens liberum seipsum mouet cum pleno dominio sui actus, agens verò necessarium potius mouetur impetu naturæ, & ab obiecto, absque prædicto dominio, quod est moueri ab extrinseco; deinde agens liberum se mouet ex plena deliberatione & expensione circunstantiarum omnium, non autem agens necessarium, perfecta autem cognitio non potest esse sine plena deliberatione & expensione omnium circunstantiarum; vt ex se patet: ergo solum voluntarium liberum est perfectum; & consequenter voluntarium perfectum non diuiditur propriè in liberum & necessarium.

CONCLVSIO

RESPONDEO dicendum, quòd quilibet actus voluntatis est propriè & intrinsecè voluntarius, siue sit liber, siue necessarius. 2. soli autem voluntati competit voluntarium perfectum 3. quod non est idem ac liberum: sed diuiditur propriè in liberum & necessarium. 4. ex quibus necessarium perfectiori modo participat rationem voluntarij, quàm liberum. 5. Hæc diuisio non est generis in species; sed subiecti in accidentia. Ita docent communiter discipuli D. Thomæ in præsenti, & plures alij.

Probatur breuiter prima pars conclusionis, in qua omnes conueniunt: De ratione actus voluntarij propriè & intrinsecè talis, est quòd sit ab intrinseco principio & cum cognitione finis, nihil enim amplius requiritur, vt constat ex dictis: sed omnis actus voluntatis est ab intrinseco principio, nempe ipsa voluntate se mouente ad actum, vel liberè, si actus sit liber; vel necessariò, si actus sit necessarius: est etiam cum cognitione finis saltem materialiter considerati, quia ex communi axiomate nihil est volitum, quin præcognitum: ergo omnis actus voluntatis est propriè & intrinsecè voluntarius, siue sit liber, siue necessarius. Maximè quia hoc conceditur omnibus actibus appetitus sensitiui, qui tantùm imperfectè habent rationem voluntarij, & per analogiam ad voluntatem.

Probatur etiam breuiter ex supradictis secunda pars conclusionis: Voluntarium perfectum sequitur cognitionem perfectam, sicut voluntarium imperfectum sequitur cognitionem imperfectam, ex D. Thoma hîc art. 2. sed actibus solius appetitus intellectualis seu voluntatis competit sequi cognitionem perfectam, scilicet intellectus cui coniungitur, & quem vt ducem

in

in omnibus sequitur; actus enim appetitus sensitiui sequuntur cognitionem imperfectam sensuum: ergo actibus solius voluntatis competit ratio voluntarij perfecti, & consequenter soli voluntati competit voluntarium perfectum.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum authoritate D. Thomæ hîc art. 2. vbi dicit quòd perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, quamuis in sequentibus verbis explicando hanc doctrinam vniuersalem applicet ad cognitionem perfectam finis, & ad voluntarium perfectum inde secutum, quæ reperiuntur in statu viæ, vbi homo agit ex deliberatione; applicat autem ad hæc quasi nota nobis, vel etiam quia principale eius intentum est hîc agere de actibus moralibus hominis viatoris tendentis ad vltimum finem. Tum ratione ex doctrina D. Thomæ deducta: Ad voluntarium perfectum duo requiruntur, & sufficiunt: Primum est, quòd sit à principio perfectè intrinseco: Secundum autem est, quòd sit cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum: nam sicut ad voluntarium simpliciter requiritur & sufficit quòd sit ab intrinseco cum cognitione, sic ad voluntarium perfectum requiritur & sufficit quòd sit perfectè ab intrinseco & cum perfecta cognitione: sed non solùm voluntarium liberum, at etiam aliquod voluntarium necessarium habet hæc duo; nam quando voluntas creata diligit Deum amore beatifico, hic actus amoris est perfectè ab intrinseco, & cum perfecta cognitione finis; quod sit à principio perfectè intrinseco, patet: nam procedit à voluntate vitaliter vt actus immanens, de ratione autem actus vitalis & immanentis est quòd sit perfectè à principio intrinseco, & insuper obiectum ipsum dilectum scilicet bonum diuinum, à quo moraliter procedit actus, coniungitur intrinsecè cum voluntate beati media cognitione ipsius, maximè quia seipso immediatè vnitur cum intellectu beati; quòd sit cum perfectissima cognitione finis, etiam patet, nam hic amor procedit ex visione intuitiua summi illius boni diuini, qua perfectè & quidditatiuè attingitur in seipso, aliunde verò hic actus amoris beatifici est omninò necessarius, & quoad specificationem, quia terminatur ad summum bonum vt tale cognitum, in quo proinde nihil apparet ratione cuius possit respui; & quoad exercitium, cum nulla sit difficultas in exercitio ipsius: ergo voluntarium perfectum non est idem ac liberum, sed diuiditur propriè in liberum & necessarium. Nec obstat id quod dicunt aduersarij, quòd scilicet hic actus amoris fit impetu naturæ, Deo extrinsecè concurrente & per modum primæ causæ, & per modum obiecti allicientis & moraliter mouentis voluntatem creatam ad illum actum: quæ omnia indicant talem actum non esse perfectè ab intrinseco, nec totum quod est in actu correspondere principio intrinseco operantis, & consequenter non esse in operante, totum quod est mouere se & moueri à se. Nam contra: quia fieri impetu naturæ contingit dupliciter: Primo modo quia non inest operanti integrum principium actus, & ideo indiget quasi impelli ab authore naturæ, non solùm concurrente vt prima & vniuersalissima causa motione generali, sed etiam concurrente vt agente particulari; & sic agere impetu naturæ, non est se perfectè mouere ab intrinseco; & sic fieri impetu naturæ, non est perfectè fieri à principio intrinseco ipsius operantis; & hoc modo non procedit amor beatificus. Secundo modo contingit aliquid fieri impetu naturæ, quando inest operanti integrum principium actus, quod tamen nullo impellente, sed ab intrinseco est determinatum ad eliciendum talem actum, ac est inseparabile ab illo; & sic fieri impetu naturæ est maximè fieri ab intrinseco. Nec tamen fieri ab intrinseco excludit vnquam concursum primæ causæ, propter subordinationem causæ secundæ essentialem ad primam causam, solùm excludit concursum eius per modum agentis particularis. Nec etiam fieri ab intrinseco excludit motionem moralem obiecti, quin potius illam includit, hæc enim tollit quin operans incipiat physicè se mouere ab intrinseco per modum causæ particularis ad illud obiectum; imò facit quod sic perfectè se moueat ab intrinseco, & eò perfectius, quò obiectum intimius vnitum in esse cognito perfectius mouet moraliter. Deinde probatur alia ratione: In Deo est duplex amor, ex imperfecto nostro modo concipiendi, & quantum ad diuersos modos tendendi. Primus est necessarius, quo diligit suam diuinam bonitatem in seipsa, siue sub ratione bonitatis diuinæ; & quo notionaliter sumpto, prout scilicet est in Patre & Filio, procedit Spiritus sanctus. Secundus est liber, quo diligit diuinam bonitatem, non vt in seipsa, sed vt est ratio diligendi creaturas, & easdem creaturas, vt obiecta materialia: & vterque est formaliter in Deo, vt communiter conceditur: sed vterque amor est perfectè voluntarius, & voluntarius perfectus; Quòd sit voluntarius, certum est, quia vterque est actus diuinæ voluntatis, qui proinde procedit ab intrinseco cum cognitione; Quod sit perfectè voluntarius, seu voluntarius perfectus, constat: Tum quia ratio voluntarij est formaliter in Deo, quicquid autem est formaliter in Deo, est in eo perfectissimè & vt perfectio simpliciter simplex; Tum quia non minus procedit perfectè ab intrinseco, & cum perfecta cognitione amor Dei necessarius, ac amor eius liber: ergo voluntarium perfectum non est idem ac liberum, sed diuiditur propriè in liberum & necessarium. Quod adhuc magis in Deo confirmatur, si attenditur, quòd si Deus, non se diligit perfectè voluntariè, sequitur quod in tali dilectione est admixtum aliquid de inuoluntario, quod repugnat.

gnat. Quod autem vterque prædictus amor sit in Deo summè perfectus, abstrahendo pro nunc à ratione voluntarij, sic ostenditur: Ex vna parte sunt idem quoad substantiam actus, amor necessarius & amor liber, absque vlla distinctione virtuali, vt constat ex dictis in primam partem de Voluntate Dei: ex alia verò parte est perfectio in voluntate diligere vnumquodque obiectum secundùm regulas rationis & iustitiæ, vnumquodque scilicet iuxta proprium meritum; vnde quia diuina bonitas est summum bonum in seipsa, & est summa delectatio in actuali eius dilectione, inde est quòd diuina voluntas illam diligit necessariò, & quoad specificationem & quoad exercitium; quia verò vt est ratio diligendi creaturas, se tenet quodammodo ex parte ipsarum, & hæ nec dicunt summum bonum, nec necessariam connexionem cum illo, quasi illud non possit stare sine ipsis, inde est quòd diligit liberè diuinam bonitatem sub hac ratione: & ita vterque amor Dei est summè perfectus.

Probatur quarta pars conclusionis ex dictis in præcedenti: Illud voluntarium perfectiori modo participat rationem voluntarij, quod perfectiori modo procedit ab intrinseco & est cum perfectiori cognitione; cum enim hæc duo requirantur & sufficiant ad rationem voluntarij propriè dicti, quòd scilicet sit ab intrinseco & cum cognitione, vbi reperitur esse magis ab intrinseco & cum maiori cognitione, ibi est magis siue perfectius voluntarium: sed voluntarium necessarium, de quo agimus in præsenti, est magis ac perfectiori modo ab intrinseco, & cum maiori & perfectiori cognitione, saltem aliquando, & nunquam euenit contrarium, quòd scilicet voluntarium liberum sit magis ab intrinseco & cum maiori cognitione, quàm voluntarium nessarium de quo agimus, quod sigillatim ostenditur: Quòd voluntarium necessarium sit magis ac perfectiori modo ab intrinseco, quam voluntarium liberum, ex duplici capite prouenit: primò quidem, quia voluntarium necessarium procedit à voluntate completè constituta in actu primo & agente per modum naturæ, voluntarium autem liberum procedit ab illa vt à potentia libera, ratio autem potentiæ naturalis est prior in voluntate, & consequenter intimior, quam sit ratio potentiæ liberæ; secundò quia prior & intimior est voluntati inclinatio ad suum obiectum adæquatum & satiatiuum, quod diligit necessariò propter se, & ratione cuius diligit cætera, quam ad obiecta inadæquata quæ diligit liberè ratione adæquati in illis participati: Quòd voluntarium necessarium sit aliquando cum maiori & perfectiori cognitione, quam voluntarium liberum; & quòd voluntarium liberum nunquam sit cum maiori & perfectiori cognitione, quam voluntarium necessarium de quo agimus, manifestè patet, quia hoc voluntarium necessarium semper regulatur visione beatifica, quæ est maior & perfectior omnium cognitionum, voluntarium autem liberum in creaturis regulatur inferiori & imperfectiori cognitione; quia tamen in Deo regulatur etiam visione beatifica, ideo addimus *ly aliquando*: ergo voluntarium necessarium perfectiori modo participat rationem voluntarij, quam necessarium liberum.

Probatur & explicatur quinta pars conclusionis: Dicimus quod rationes necessarij & liberi respectu voluntarij non sunt essentiales, sed sunt tantùm quidam modi accidentales siue accidentaliter afficientes actum voluntarium, & consequenter voluntarium non diuiditur in necessariū & liberum, tāquam genus in species, sed hæc diuisio est subiecti in accidentia, quod sic ostenditur: Idem actus voluntatis secundùm speciem est necessarius & liber, vt constat in actu charitatis viæ & in actu charitatis patriæ, sunt enim eiusdem speciei, & tamen hîc est necessarius, & ille liber ex D. Thoma infra q. 67. art. 6. vbi loquitur non tantùm de habitu Charitatis, sed etiam de actu; & licet loqueretur tantùm de habitu, adhuc ex eius doctrina idē colligeretur de actu, cum habitus specificetur à suo actu primario, vnde vbi est idem habitus, colligitur à posteriori ibi esse idem actus primarius; & in hoc conueniunt ferè omnes Doctores: imò secundùm probabiliorem sententiam idem actus numero potest successiuè esse liber & necessarius, vt si quis ex impetu amoris Dei moreretur, vt refertur de Sancta Matre Nostra Theresia, idem actus amoris in incœptione esset liber in via, & in cōtinuatione esset necessarius in patria: Quinimò communiter docent Theologi, quod idem actus amoris Christi Domini fuit simul necessarius & liber; necessarius quidem, in quantum terminabatur ad Deum clarè visum, vt in se consideratum; liber verò vt terminabatur ad ipsum tam cognitum scientia infusa, quam clarè visum secundùm quod in actu exercito est ratio diligendi creaturas: ergo diuisio voluntarij perfecti in liberum & necessarium, non est diuisio generis in species, sed subiecti in accidentia; si enim esset diuisio generis in species, differentiæ liberi & necessarij essent specie distinctæ, & ita non possent conuenire actibus eiusdem speciei, & multò minus iisdem numero actibus, aut successiuè, aut simul: est enim implicantia, quod duo actus eiusdem speciei constent differentiis constitutiuis specie diuersis, vel quod idem actus sit diuersarum specierum, aut successiuè, aut simul. Nec obstat illud quod respondent aduersarij, scilicet quòd prædicti actus sunt eiusdem speciei entitatiuè & quantum ad substantiam, non autem in ratione voluntarij, quæ ratio non est substantia actus, vt dicunt, sed est modus procedendi ab intrinseco, qui potest variari de necessario in liberum, vel è contrario de libero in necessarium. Sed contra, hæc respon-

sio ad summum suadet quòd idem actus secundùm speciem physicam, varietur secundùm speciem moralem liberi & necessarij, quòd est variari tantùm accidentaliter in ordine physico, de quo sine dubio agimus, dum quærimus vtrum liberum & necessarium sint differentiæ specificæ: Ratio huius est, quia ratio voluntarij est omninò intrinseca & essentialis physicè actui voluntatis; sicut est illi essentiale physicè, quòd procedat ab intrinseco & cum cognitione, quæ est definitio voluntarij, & consequenter voluntarium non est simplex modus actus voluntatis, quin potius est ratio essentialis generica illius contrahibilis ad multas species pro diuersitate obiectorũ formalium; benè tamen liberũ & necessarium sunt puri & simplices modi respectu volũtarij vt sic, prout hîc agimus de voluntario secundùm quòd dicit actum voluntatis, & vt sic diuiditur voluntarium in liberum & necessarium tanquam subiectum in accidentia: si autem per voluntarium velimus intelligere, non actum voluntatis, sed modum eius procedendi, communem libero & necessario; tunc potest concedi quòd modus procedendi voluntariè diuiditur in liberum & necessarium, tanquam genus in species.

Ad primum ergo dicendum, sicut iam dictum est, quòd D. Thomas ibi in principio illius propositionis agit absolutè de voluntario perfecto, dum ait, quòd voluntarium secundùm rationem perfectam sequitur perfectam cognitionem: sed in fine determinat doctrinam illam generalem ad voluntarium liberum, quòd est voluntarium perfectum nobis valde notum; & eodem modo intelligendus est quòd non loquitur de voluntario perfecto in tota sua latitudine, sed de voluntario libero tantùm, dum ait, laudem & vituperium consequi voluntarium secundùm rationem perfectam: & similiter sunt exponenda loca sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, dum assumunt voluntarium pro libero.

Ad secundum dicendum, quòd voluntarium perfectum conuenit quidem soli naturæ intellectuali, ac proinde importat modum operandi proprium tali naturæ: sed tamen falsum est, quòd hic modus operandi non possit esse alius quàm agere liberè. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd voluntas ex sua eminentia habet, quòd sit potentia naturalis & simul libera, ac proinde quòd possit operari per modum naturæ & necessariò, & etiam liberè, & vtroque modo perfectè, quando adest perfecta cognitio: & est impossibile quòd sit potentia libera, quin sit prius prioritate naturæ potentia naturalis, propter rationes adductas in quarta parte conclusionis: vnde non sequitur quòd si datur appetitus qui in brutis est potentia merè naturalis, quòd debeat dari in natura intellectuali appetitus qui sit potentia merè libera. Ad secundam probationem dicendum, quòd illud agere cum necessitate & determinatione ad vnum, quod conuenit brutis, prouenit ex imperfectione cognitionis ipsorum: agere verò cum necessitate & determinatione ad vnum, quod conuenit naturæ intellectuali vt tali, & de quo agimus in præsenti, prouenit ex perfectione cognitionis; vnde non est idem. Ad tertiam probationem dicendum, quòd agere liberè & agere necessariò sunt quidem diuersi modi agendi oppositi, & propterea non possunt esse idem modus agendi; sunt tamen compossibiles eidem potentiæ propter eius amplitudinem, imò etiam & eidem habitui; quia potentiæ distinguuntur specie ex diuersa ratione obiecti adæquati, & habitus nõ semper distinguuntur specie ex diuerso modo tendendi in sua obiecta, quando scilicet hæc diuersitas tendendi prouenit ab extrinsecis, vt contingit in præsenti, & non ab intrinsecis ipsius habitus: liberum quippe & necessarium proueniunt in voluntate ex diuersa cognitione & propositione obiecti.

Ad tertium dicendum, quòd maior est vera, sed minor falsa. Vnde ad primam eius probationem dicendum, quòd agens necessarium de quo hîc loquimur, æquè se mouet ab intrinseco, ac agens liberum, imò magis, quia in se habet adæquatum principium sui motus, & magis intimum, quàm habeat agens liberum, vt ostensum est: quòd igitur non moueatur ex pleno dominio sui actus, sed cum determinatione ad vnum, hoc prouenit ex perfectione cognitionis sui obiecti, quæ perfectior cognitio facit quod voluntarium sit perfectius: Dictum est autem in quo sensu sit verum, quòd agens perfectè necessarium, moueatur impetu naturæ. Ad secundam probationem dicendum, quòd agens necessarium de quo loquimur, habet perfectiorem cognitionem finis & omnium circunstantiarum per visionem beatificam, quàm habeat agens liberum per aliam quancunque viam quantumcunque deliberet & expendat circunstantias; visio quippe beatifica, vt pote intuitiua obiecti, continet eminenter perfectionem cuiuscunque scientiæ & notitiæ inferioris, & virtualiter est deliberatiua & expensiua omnium.

DVBIVM V.

Vtrum Voluntarium propriè dictum diuidatur in directum & in indirectum

Svpponendũ est, quòd aliquid potest dici voluntarium indirectũ dupliciter. Primò, quando est volitum ex consequenti, vt contingit cum agens facit aliquid, ad quod scit consequi aliud, tunc enim sicut agens vult directè illud aliquid ad quod consequitur aliud, sic vult indirectè illud aliud consequutum ex primo: sed hoc indirectum est nimis latè sumptum, & conuenit etiam voluntario virtuali, quod ex vi præcedentis actus dicitur

dicitur volitum secundariò & mediatè, & de hoc non agimus in præsenti, quia propriè loquendo non est voluntarium indirectum; imò est voluntarium directum, quia directè, licet mediatè & secundariò, terminat actum voluntatis. Secundò & propriè dicitur voluntarium indirectum, quando ita est volitum, quòd secundùm se & in se nullo modo terminet actum formalem voluntatis directè tendentis in illud, siue primariò, siue secundariò; sed tantùm indirectè, vt cum agens volendo aliquid directè non considerat de alio quod consequitur ad illud, cum tamen teneatur illud considerare & impedire, & hoc modo omissio alicuius præcepti dicitur voluntaria indirectè, quando tempore impletionis præcepti siue quo deberet impleri præceptum, fit aliud incompossibile cum tali impletione, & hoc voluntarium dicitur etiam interpretatiuum. Quærimus ergo in præsenti: vtrum hoc voluntarium indirectum sit propriè voluntarium, & consequenter vtrum voluntarium propriè dictum diuidatur in directum & in indirectum: supposito ex dictis, quòd voluntarium directum sit voluntarium propriè dictum.

Prima opinio negat voluntarium indirectum esse propriè voluntarium, & ex consequenti negat voluntarium propriè dictum diuidi in directum & in indirectum. Probatur: Voluntarium propriè dictum petit necessariò, quod sit ab intrinseco & cum cognitione; & consequenter petit procedere à voluntate verè & physicè influente in illud quod dicitur propriè voluntarium, siue sit actus, siue sit aliquis effectus: sed voluntas non influit verè & physicè in illud quod dicitur voluntarium indirectum; quin potius tale voluntarium importat omissionem influxus: ergo voluntarium indirectum non est propriè voluntarium, & ita voluntarium propriè dictum non diuiditur in voluntarium directum, & in indirectum.

Secundò, Si voluntarium indirectum esset propriè voluntarium, sequeretur quòd omnis omissio boni obligatorij esset peccatum; non enim amplius videtur requiri ad peccatum omissionis, quàm quòd sit omissio alicuius obligatorij propriè voluntaria: sed non omnis omissio boni obligatorij est peccatum, vt potest in multis declarari; nam si quis obligatus recitare Officium diuinum proiiciat nauigando Breuiarium in mare, non videtur quòd peccet, quoties non recitat, & tamen est omissio boni obligatorij; similiter si quis videns duos in extremo periculo æquè constitutos, & potens vni tantùm subuenire (quia non potest duobus simul subuenire) huic potius quam alteri subuenit, tunc non subueniendo alteri omittit bonum obligatorium, æqualiter enim obligatur subuenire vtrique in eodem periculo constituto; & tamen constat quòd subueniendo vni non peccat: ergo voluntarium indirectum non est propriè voluntarium, & consequenter voluntarium propriè dictum non diuiditur in directum & in indirectum.

Tertiò, Voluntarium indirectum est voluntarium per accidens, propterea debet reduci ad aliquod voluntarium directum quod est per se voluntarium; & ita communior sententia docet, quòd non possit dari pura omissio sine aliquo actu voluntatis, vel antecedente, vel concomitante: sed quod est tantùm per accidens tale, non dicitur esse tale propriè, vt patet ex ipsis terminis: ergo voluntarium indirectum non est propriè voluntarium: Maximè quia dum voluntas aliquod obligatorium omittit, directè & propriè vult aliquid oppositum; est autem impossibile, quòd simul & semel velit propriè duo opposita & incompossibilia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntarium indirectum est volũtarium propriè dictum, & ita voluntarium propriè dictum diuiditur in directum & in indirectum. 2. hæc diuisio non est generis in species, sed analogi in analogata. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis. Voluntarium propriè dictum solùm importat, quòd sit ab intrinseco cum cognitione, vt ostensum est: sed voluntarium indirectum est ab intrinseco cum cognitione, procedit enim à voluntate præsupposita cognitione aliqua, vt explicabitur disputatione sequenti; si enim dicitur voluntarium, & non metaphoricè, cum soli naturæ cognoscitiuæ conueniat, debet aliquo modo procedere à voluntate, à qua est denominatio voluntarij; & quia voluntas non operatur, nisi præsupposita cognitione, quia nihil volitum quin præcognitum, inde est quòd voluntarium indirectum est cum aliqua cognitione: ergo est voluntarium propriè dictum, & ita voluntarium propriè dictum diuiditur in directum & in indirectum. Deinde, Sæpe voluntarium indirectum est peccatum mortale, vt cum quis tenetur v. g. audire sacrum, & toto matutino tempore quo celebratur sacrum, dormit vel ludit; tunc indirectè vult non audire sacrum, & non audiendo peccat mortaliter: sed de ratione peccati mortalis est quòd sit propriè voluntarium, vt omnes concedunt; imò debet esse plenè voluntarium, cum esse propriè voluntarium conueniat etiam peccato veniali: ergo voluntarium indirectum est voluntarium propriè dictum, & ita voluntarium propriè dictum diuiditur in directum & in indirectum.

Probatur secunda pars conclusionis. Voluntarium propriè dictum non est superius vniuocum ad voluntarium directum & indirectum, quia non importat vnam rationem illis communem æqualiter, contractam per differentias essentiales; sed dicit duas rationes voluntarij, quarum vna dependet ab alia, eo modo quo

quo ens in ordine ad Deum & creaturas, quod propterea est analogum: ita vt hæc inæqualitas sit in ipsa ratione communi voluntarij secundùm se, & non tantùm ratione alicuius differentiæ, quia hîc propriè differentiæ non reperiuntur, sed tantùm modi; nam voluntarium directum petit ex se esse ab intrinseco principio directè influente, quod est esse perfectè à principio intrinseco; voluntarium verò indirectum petit ex se esse ab intrinseco principio, sed cum hoc modo imperfecto & diminuto essendi ab intrinseco, quòd tantùm indirectè procedat à principio intrinseco, quod non est tam propriè esse à principio intrinseco: ergo hæc diuisio voluntarij propriè dicti in directum & in indirectum non est diuisio generis in species, sed analogi in analogata. Quod confirmatur efficaciter argumentis in contrarium adductis.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm illos authores, qui dicunt posse dari puram omissionem absque vllo actu, non est necesse quòd voluntas influat physicè formaliter, sed tantùm physicè interpretatiuè, ad hoc vt detur voluntarium indirectum, quod est voluntarium interpretatiuum; sed hæc declarabuntur disputatione sequenti: secundùm alios verò quos sequimur, dicendum quòd voluntas verè physicè & formaliter influit in voluntarium indirectum, sed indirectè, per hoc quòd directè influat in actum qui est causa vel conditio omissionis: vnde voluntarium indirectum importat omissionem influxus circa rem obligatoriam; & simul importat influxum indirectum in talem omissionem.

Ad secundum dicendum, quòd verum est, omnem omissionem boni obligatorij esse peccatum, quandiu remanet voluntaria indirectè, & multò magis quando est voluntaria directè. Vnde ad impugnationem, & ad primam instantiam in contrarium, dicendum quòd ille talis obligatus ad recitandum Officium diuinum, si proiiciat Breuiarium in mare, cum hac aduertentia quòd imposterum non poterit recitare Officium diuinum, toties peccat, quoties non recitat, & & tenetur dicere in confessione quanto tempore non recitauit Officium: quòd si postea pœniteat ipsum quòd proiecerit Breuiarium, & sic retractet voluntatem indirectam quam in proiectione Breuiarij habuit non recitandi, & satisfaciat meliori modo quo potest diuino officio, recitando quæ scit memoriter, tunc amplius non peccat, quia illa omissio iam non est vllo modo voluntaria. Ad secundam instantiam dicendum, quòd ille talis qui videt duos in extremo periculo æquè constitutos, & cuilibet potest æquè facilè succurrere, tenetur saltem lege charitatis illis succurrere, & potest incipere præbere suum auxilium cui voluerit ex illis, & si alius tunc pereat, perditio non est simpliciter voluntaria respectu non succurrentis (supponitur enim quod illam non vult actu expresso & formali) sed est impropriè voluntaria, & nullo modo peccaminosa, quia non obligatur in illo casu succurrere vtrique simul, quia non potest, & ad impossibile nemo tenetur; sed tantùm disiunctim tenetur illis succurrere, id est vel illi, vel isti, vnde est liberum ipsi incipere à quo voluerit, cum voluntate saltem virtuali succurrendi vtrique si posset.

Ad tertium dicendum, quòd voluntarium indirectum dicitur voluntarium per accidens siue per aliud; quia est volitum ratione alterius quod est volitum directè, & reducitur ad illud: quod autem est sic voluntarium per accidens, est voluntarium propriè, quamuis indirectè. Ad illud quod subditur, dicendum quòd est possibile, imò necessarium quòd dum voluntas vult directè vnum oppositorum, velit indirectè simul & semel omissionem alterius: vnde dum voluntas ommittit aliquod obligatorium, non vult simul & semel duo opposita & incompossibilia, sed vult directè vnum oppositorum propriè actu formali, & omissionem alterius indirectè sed propriè actu interpretatiuo.

DISPVTATIO VIII.

De Voluntario in particulari.

POST considerationem Voluntarij in communi sequitur considerandum de ipso in particulari: vnde in præsenti disputatione agemus de voluntario libero, & de voluntario indirecto, circa quæ voluntaria particularia solùm occurrit difficultas specialis: Quia tamen circa voluntarium liberum seu libertatem multa commodius tractantur in materia de Gratia, vbi agitur de concordia liberi arbitrij cum auxiliis diuinæ gratiæ: inde est quod pauca in præsenti ex multis seligimus quæ pertinent ad libertatem, cœtera remittentes ad proprium locum.

DVBIVM I.

Vtrum verè & propriè loquendo detur voluntarium liberum.

SVpponendum est, quòd liberum prout coniungitur voluntario seu actibus voluntatis, idem est ac non subiectum: vnde quia contrariorum eadem est doctrina, ex diuersitate subiectionis & subiecti colligitur diuersitas libertatis & liberi. Prima subiectio dicitur coactionis; & est quando potentia non habet in se sufficiens principium ad se mouendum ab intrinseco; & ita mouetur ab agente particulari extrinseco: huic subiectioni correspondet libertas à coactione. Secunda subiectio dicitur necessitatis totalis seu ab intrinseco; & est quando potentia est ab intrinseco

trinseco adæquatè determinata ad se mouendũ, & ita habet ab intrinseco principium totale proximum sui motus determinati; vnde non indiget moueri ab agente extrinseco particulari, nec indiget deliberatione ad suum motum, quia hic motus est totaliter subiectus ipsi potentiæ; & hæc subiectio non diminuit voluntarium, vt dictum est supra: huic subiectioni correspondet libertas à determinatione seu libertas indifferentiæ, seu libertas arbitrij. Tertia subiectio dicitur directionis, & est subiectio formalis ad aliquam legem directiuam: & huic subiectioni correspondet libertas exemptionis, quæ nulli creaturæ potest conuenire, sed soli Deo creatori, quia de ratione creaturæ est quod subiiciatur Deo supremo Domino eiusque directioni: Hæc subiectio creaturæ rationalis ad legem diuinam non derogat perfectioni libertatis creatæ, si sit ex affectu charitatis; derogat autem, si sit ex formidine pœnæ: vnde est illud Augustini libro de Natura & Gratia cap.57. Sub lege est, qui timore supplicij quod lex minatur, non amore iustitiæ se sentit abstinere ab opere peccati nondum liber. Item est illud eiusdem Augustini epist.89. Hæc voluntas libera tantò erit liberior, quantò sanior: tantò sanior, quantò diuinæ misericordiæ subiectior. Ex dictis inferendum est, quòd dum in præsenti quærimus: Vtrum verè & propriè loquendo detur voluntarium liberum, non loquimur de libero exemptionis, sed tantum de libero à coactione, & de libero indifferentiæ siue à necessitate absoluta.

Prima opinio, sed hæretica negat verè & propriè loquendo, dari in humanis actibus voluntarium aliud liberum quam libertate à coactione, & absolutè negat dari in illis voluntarium liberum libertate indifferentiæ. Hanc opinionem secuti sunt, tum Aliqui antiqui Philosophi, tum moderni hæretici: sed ex diuerso principio: Philosophi enim illi ideo tollebant libertatem indifferentiæ seu à necessitate, quia admittebant fatum, cui asserebant resisti non posse; sed omnes actiones humanas ei subiici: hæretici verò tollunt libertatem eandem indifferentiæ, quia dicunt illam opponi efficaciæ diuini dicreti & auxiliorum gratiæ: vel quia dicunt fuisse extinctam per peccatum originale. Probatur hæc opinio authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, qui sæpe dicunt homines non posse resistere diuinæ voluntati & potestati: ergo actus voluntarij hominum non sunt liberi libertate indifferentiæ.

Secundò, Si quid suaderet in humanis actibus dari voluntarium liberum libertate indifferentiæ, maximè quia voluntas circa bona particularia sequitur ductum intellectus, & iudicium indifferens ipsius de eorum dilectione, quæ proinde dilectio est indifferens: sed falsum est quòd voluntas, quando versatur circa bona particularia, sequatur in omnibus ductum intellectus, vt ipsa constat experientia, nam sæpe appetimus id quod iudicamus esse fugiendum, & è contra sæpe fugimus quod iudicamus esse appetendum; deinde dato quod voluntas tunc in omnibus sequatur ductum intellectus, ex hoc potius habetur, quòd voluntas sit subiecta intellectui, ac proinde non libera, cum libertas opponatur subiectioni; insuper habetur quòd sit determinata ad vnum, sicut & iudicium intellectus quod sequitur, iudicat enim vltimò intellectus hoc determinatè hîc & nunc esse agendum, & consequenter habetur quòd voluntas sit necessitata, & non libera, cum libertas opponatur determinationi ad vnum quæ inducit necessitatem: ergo non datur voluntarium liberum libertate indifferentiæ. Alia possent adduci argumenta ex efficacia diuinæ prædefinitionis & præmotionis desumpta, quæ tamen remittuntur ad materiam de gratia, vbi aptius & commodius pertractantur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in actibus humanis datur voluntarium liberum, non solùm libertate à coactione. 2. sed etiam libertate à determinatione, siue libertate indifferentiæ. 3. quæ indifferentia per se & essentialiter constitutiua libertatis creatæ, est indifferentia actiua & indifferentia contradictionis siue quoad exercitium 4. quamuis libertati creatæ possit coniungi indifferentia contrarietatis siue quoad specificationem, & coniungatur indifferentia passiua. Ita communiter docent non solum discipuli D. Thomæ, sed etiam alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis. Tum ipsa continua experientia: experimur quippe in nobis, quod multa sponte volumus & facimus, ac nemine cogente. Tum quia amor beatificus est maximè voluntarius, vt supra ostensum est: sed hic amor est maximè liber libertate à coactione; nam beati illo amore tendunt in bonum diuinũ à se possessum toto impetu voluntatis & charitatis & est maxima delectatio in illo actu; quæ omnia indicant illum actum esse summè spontaneũ, & non coactum ergo in actibus humanis datur voluntarium liberum libertate à coactione.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Genesis 4. dicitur. Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius. Ecclesiastici 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. & cap. 31. Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit: Idem passim habetur in sacra Scriptura. Concilia plura definiunt quod in actibus humanis sit voluntarium liberum libertate à determinatione ad vnum, siue libertate indifferentiæ: sed præcipuè hoc determinat Conciliũ Tridentinum sess. 6. canone 4. 5. & 6. Idem communiter docent Sancti Patres, vnde Nazianzenus in Apologetico ait: Arbitrij libertas parem in

vtramque partem motum habet Hilarius in Psalmum 2. Vnicuique nostrum libertatem vitæ sensuumque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens. & maximè Augustinus libr. de Gratia & Libero Arbitrio, ac D. Thomas: vnde q. 6. de Malo art. 1. contrariam opinionem reiicit vt hæreticam, absurdam, &c. ait enim: Quidam posuerunt quòd voluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quòd voluntas cogeretur, &c. Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones, quæ non solùm cõtrariatur fidei, sed subuertit omnia principia Philosophiæ moralis: si enim non sit liberum in nobis, sed ex necessitate mouemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium; circa quæ moralis Philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones, quæ destruunt principia alicuius partis Philosophiæ, dicuntur positiones extraneæ: sicut nihil moueri, quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim propter proteruiam, partim propter aliquas rationes quas soluere non potuerũt, vt dicitur in 4. Metaphysicæ. Idem docet q. 24. de Veritate art. 1. & alibi sæpe, vbi plures ad hoc probandum adducit rationes. Ex quibus omnibus sic formatur ratio fundamentalis: Voluntas est potentia cæca; determinata tamen ad bonum vt sic siue ad beatitudinem quæ est summum bonum, & ex consequenti est etiam determinata ad esse, viuere, & similia sine quibus beatitudo haberi non potest: ex qua igitur parte voluntas est potentia cæca, debet sequi ductum rationis seu intellectus, & operans conformiter ad eius iudicium; quod est duplex, saltem virtualiter, primum iudicat de quolibet obiecto quale sit, & quam habeat bonitatem ratione cuius debeat appeti; secundum verò iudicium iudicat quòd hîc & nunc in actu exercito sit appetendum, vel respuendum tale obiectum: ex qua vero parte voluntas est tantùm determinata ad bonum vt sic, seu ad summum bonum & beatitudinem in communi, & ad ea sine quibus beatitudo haberi non potest, habet quòd sit indifferens circa quæcunque bona particularia limitata sine quibus beatitudo haberi potest: ergo quotiescunque intelllectus primo illo iudicio iudicat obiectum aliquod esse bonum limitatum, & non habere necessariam connexionem cum beatitudine, quia videt quòd sine ipso beatitudo haberi potest (licet iudicet hîc & nunc tale bonum esse appetendum, ratione illius primi iudicij proponentis sub indifferentia illud bonum appetendum, in quantum proponit illud posse appeti ratione bonitatis quam habet, & posse respui ratione limitationis in bono quæ est quoddam malum) remanet ipsa voluntas cum simili indifferentia ad appetendum vel respuendum illud bonum, & tunc in appetitu eius actuali, si appetat illud bonum, est voluntarium liberum libertate à determinatione, siue libertate indifferentiæ. Denique probatur quòd libertas propriè dicta non solùm opponatur coactioni, sed etiam necessitati: Tum quia aliàs in pueris, furiosis, pecoribus, & in processionibus diuinis esset libertas, in quibus non est coactio: Tum quia aliàs nulla vnquam fuisset controuersia de concordia liberi arbitrij cum diuinis decretis & auxiliis gratiæ; nullus enim dubitauit hominem non cogi à Deo, imò omnes affirmant: Tum quia liberum arbitrium est ipsa voluntas, non simpliciter, sed vt principium electionis; potestas autem eligendi nequit intelligi cum determinatione ad vnum.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: Indifferentia per se & essentialiter constitutiua libertatis creatæ in ratione libertatis, debet conuenire libertati vt sic, ac proinde omni libertati; quamuis possit habere aliquam imperfectionem adiunctam ratione talis libertatis, nempe creatæ ad quam libertas vt sic contrahitur: sed sola indifferentia actiua, & sola indifferentia contradictionis siue quoad exercitium cõueniunt libertati vt sic & omni libertati, nam libertas diuina est perfectissima libertas, & tamen ipsa habet solam indifferentiam actiuam, & indifferentiam contradictionis, quia per modum principij purè actiui potest in exercitio velle & nolle aliquid; non autem habet indifferentiam passiuam, cum omne passiuum excludatur à Deo vtpote dicens potentialitatem; & insuper eadem diuina libertas semper necessariò fertur in bonũ appetitu prosecutionis, & non potest ferri in malum, cum tamen ad indifferentiam contrarietatis requiratur quod liberè voluntas possit ferri in bonum & in malum bono contrarium: ergo indifferentia per se & essentialiter constitutiua libertatis creatæ, est indifferentia actiua, & indifferentia contradictionis siue quoad exercitium.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Indifferentia contrarietatis in hoc consistit quòd potentia libera non sit determinata ad vnum contrariorum, sed possit ferri in vtrumque contrarium, videlicet in bonum & malum. Indifferentia verò passiua importat subordinationem ad agens extrinsecum, & simul dicit potentialitatem in ordine ad actum elicitum quem ipsa potentia recipit: sed libertas creata potest habere quòd ipsa potentia libera non sit determinata ad vnum contrariorum, sed possit ferri in vtrumque videlicet bonum & malum morale, vt ordinariè contingit in viatoribus, qui habẽt voluntatem defectibilem; & de facto dicit subordinationem ad Deum primam causam, & simul dicit potentialitatem in ordine ad suum actum

actum elicitum quem recipit: quæ duo non reperiuntur in Deo, qui vt pote prima & vniuersalissima causa nulli alteri subordinatur, & vt purissimus actus nihil habet receptum: ergo libertati creatæ potest coniungi indifferentia contrarietatis siue quoad specificationem, & de facto coniungitur indifferentia passiua. Hæc amplius in materia de Gratia examinabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in similibus locutionibus Scriptura sacra & Sancti Patres tantùm volunt, quòd in sensu composito non possumus resistere diuinæ voluntati & potestati; quod idem est ac dicere, quòd ista duo non possunt componi siue simul reperiri, quòd scilicet Deus velit aliquid efficaciter, & quòd actu illi resistamus: non autem negant quòd in sensu diuiso possimus resistere diuinæ voluntati & potestati, quod nihil est aliud, quàm nos ita facere quæ Deus vult à nobis fieri, vt simul possimus ea non facere: vnde non excludunt simultatem potentiæ, sed potentiam simultatis. Quomodo autem cum hac simultate potentiæ stet diuina decreta non posse fieri irrita, dicetur suo loco.

Ad secundum dicendum, quòd ratio assignata est optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum cum D. Thoma q. 24. de Veritate art. 2. quòd quando appetitus videtur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus, & cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium verò rationis quandoque est de aliquo vniuersali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, vt nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui: qui enim vult fornicari, quamuis sciat in vniuersali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi vt tunc bonum fornicationis actum, & sub specie boni ipsum eligit: Hæc D. Thomas. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd illa subiectio voluntatis ad intellectum non opponitur eius libertati; quia illud iudicium practicum intellectus, quod sequitur voluntas, est liberum; intellectus quippe applicatur à voluntate ad illud faciendum, & ita solùm voluntas potest dici necessitata ex suppositione quod seipsam applicauerit medio illo iudicio practico intellectus; hæc autem necessitas non tollit libertatem, sed radicatur in illa: alioquin nullum daretur liberum actuale, quia omne quod est, necesse est esse. Vnde posito illo iudicio practico voluntas potest dissentire illi in sensu diuiso, quamuis non possit in sensu composito; siue ratione prioris iudicij intellectus, quo iudicatum fuit aliquod obiectum posse sub indifferentia diligi, manet voluntas indifferens in actu primo circa tale obiectum, & ita potest illud appetere vel respuere, licet posito iudicio vltimo practico intellectus infallibiliter sequatur actus voluntatis operãtis absolutè liberè ratione illius prioris iudicij indifferentis quo actuatur, & quod virtualiter manet in vltimo iudicio practico; nec potest dici quòd agat necessariò, nisi necessitate ex suppositione, infallibilitatis & consequentiæ. Igitur voluntas vt substat præcisè priori illi iudicio, antequam adueniat secundum, habet duplicem indifferẽtiam, vnam positiuam, aliam priuatiuam seu negatiuam: indifferentia positiua importat virtutem ipsius voluntatis non determinatam & limitatam ad vnum, at indifferentem per modum actus primi; & hæc est de intrinseca ratione potentiæ liberæ, quæ proinde nunquam ab illa separatur, etiam dum actu operatur: indifferentia verò negatiua seu priuatiua importat suspensionem ab omni actu secundo; & hæc non est de ratione libertatis aut potentiæ liberæ, quin potius debet tolli ad hoc vt sit exercitium libertatis seu actualis libertas: hanc igitur indifferentiam priuatiuam aut negatiuam tollit iudicium vltimum practicum intellectus, sicut & diuina præmotio, non autem aliam positiuam; & propterea nec illud iudicium, nec præmotio officit libertati, quin potius vtrumque illam perficit, reducendo potentiam liberam de actu primo ad secundum seu faciendo eam, de habitualiter libera, actualiter talem.

DVBIVM II.

Vtrum Voluntarium liberum per se primò soli conueniat voluntati.

SVpponendum, quòd præsens dubium solùm procedit de subiecto, & non de radice voluntarij liberi; vnde idem est ac quærere, vtrum per se primò conueniat actui voluntatis quòd sit formaliter liber, seu quòd in eo sit formalis libertas: certum est enim, quòd radix libertatis sit in intellectu, vt constat ex dictis, per hoc quòd sub indifferentia proponit obiecta ipsi voluntati vt diligenda, in quantum scilicet illa proponit vt bona particularia limitata, non habentia necessariam connexionem cum beatitudine, ad quam tantùm voluntas necessitatur quoad specificationem hìc in via: vnde ait D. Thomas infra q. 17. art. 1. ad 2. Quòd radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas potest ad diuersa ferri, quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni: Et ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. Et q. 24. de Veritate art. 2. ait: Sciendum est, quòd cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, & ipsa operatio: tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet: appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitiuam proponitur. In quo autem fundetur indifferentia iudicij intellectus, quæ est radix libertatis in voluntate, declarat D. Thomas 1. p. q. 83. art. 1. ex differentia

ferentia quæ intercedit inter cognitionem brutorum, & cognitionem hominis: cum enim dixisset quòd bruta, etiam circa bona particularia sunt determinata ad vnum, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu de illis iudicant; subdit de homine: sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitiuam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum: sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio potens in diuersa ferri: ratio enim circa contingentia habet vim ad opposita, vt patet in dialecticis syllogismis, & rhetoricis persuasionibus: particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; & ideo circa ea iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum. Idem docet q. 14. de Veritate art. 1. vbi affert duo signa ad ostendendum, quòd animalia bruta agunt ex iudicio naturali seu ex instinctu naturæ, & non ex iudicio libero seu ex electione; ait enim: Quod quidem patet: Tum ex hoc quòd omnia quæ sunt eiusdem speciei similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: Tum ex hoc quòd habent iudicium ad aliquod opus determinatum, & non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi fauos mellis, & similiter est de aliis animalibus. Idem fere repetit art. sequenti, vbi dicit quòd iudicium rationis seu iudicium liberum hominis se extendit ad omnia: & quia hoc iudicium naturale in brutis est determinatum ad vnum, sequitur quòd potentia motiua in eis vt applicata tali iudicio sit etiam determinata ad vnũ. Ex dictis habetur quòd prima radix intrinseca libertatis est indifferentia iudicij: radix autem extrinseca libertatis actualis in genere causæ finalis est indifferentia obiectiua, quæ consistit in limitatione bonitatis; bonum quippe limitatum ratione bonitatis potest appeti, ratione verò limitationis potest respui: sed in genere causæ efficientis est omnipotentia Dei primæ causæ. Primum sic declarat D. Thomas infra q. 10. art. 2. dicens: In motu cuiuslibet potentiæ à suo obiecto consideranda est ratio, per quam obiectum mouet potentiam: visibile enim mouet visum sub ratione coloris actu visibilis: vnde si color proponatur visui, ex necessitate mouet ipsum, nisi aliquis visum auertat: si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundùm aliquid esset tale, secundùm autem aliquid non tale; non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim non intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, & sic ipsum non videret: Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis: vnde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit vniuersaliter bonum & secundùm omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud: Et quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni; ideo illud solum bonum quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alià autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi vt non bona, & secundùm hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundùm diuersas considerationes. Secundum autem sic declarat eadem q. 10. ar. 4. dicens: Sicut Dionysius dicit 4. cap. de Diuinis Nominibus, ad prouidentiam diuinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed seruare; vnde omnia mouet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis motionem diuinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter: quia igitur voluntas est actiuum principium non determinatum ad vnum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam mouet, quod non ex necessitate ad vnum determinat, sed remanet motus eius contingens, & non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter mouetur. Et ad 1. ait: Voluntas diuina non solùm se extendit, vt aliquid fiat per rem quam mouet, sed vt etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius: Et ideo magis repugnaret diuinæ motioni, si voluntas ex necessitate moueretur, quod suæ naturæ non cõpetit, quàm si moueretur liberè prout competit suæ naturæ. Quod adhuc magis explicat 1. p. q. 19. art. 8. vbi sic ait: Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendũ, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis actiuæ in semine contingit quod filius nascatur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri; sed quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult; vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter vt sit ordo in rebus ad cõplementũ vniuersi; & ideo quibusdam effectibus aptauit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proueniũt; quibusdam autem aptauit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter veniant. Constat igitur ex dictis quòd radix extrinseca libertatis in genere causæ efficientis est omnipotentia diuina seu summa efficacia diuinæ voluntatis: in genere verò causæ finalis est indifferentia obiectiua boni. Sed radix intrinseca libertatis est indifferentia formalis iudicij intellectus; & ita intellectus ratione sui iudicij indifferentis est causa

causa libertatis: Quærimus nunc, vtrum etiam primò & per se sit subiectum libertatis; ita quòd formalis libertas per se primò possit reperiri in intellectu, vel vtrum per se primò tantùm conueniat voluntati; & ita voluntarium liberum per se primò ipsi soli conueniat, non tantùm vt voluntarium, sed etiam vt liberum.

Prima opinio Durandi in 2. d. 24. q. 3. & aliorum extra scholam D.Thomæ asserit, quòd libertas formalis per se primò conuenit intellectui, ac proinde independenter à voluntate. Probatur ex duplici definitione libertatis: Prima habetur apud S. Bernardum lib. de Libero Arbitrio: vbi dicit quòd liberum arbitrium est liberum de ratione iudicium. Secunda est Magistri Sententiarum in 2.d.24.vbi dicit quòd liberum arbitrium, est facultas voluntatis & rationis vnum præ altero eligendi: ex quibus definitionibus habetur, quòd esse liberum arbitrium per se primò conuenit intellectui; ex prima quidem quòd ipsi soli conuenit, ex secunda verò quòd æquè primò ipsi conuenit, ac conuenit voluntati.

Secundò, Illi potentiæ per se primò conuenit libertas formalis, quæ secundùm se est libera; potentia quippe quæ secundùm se est libera, non participat ab alio libertatem, & ita per se primò ei conuenit libertas formalis: sed intellectus est secundùm se liber formaliter, cum antecedenter ad voluntatis actum sit indifferens ad opposita; quia respicit obiectum vniuersalissimum videlicet ens & verum, vnde indifferenter potest se applicare ad quodcunque ens & verum; imò eius indifferentia est radix & causa indifferentiæ voluntatis: ergo libertas formalis per se primò conuenit intellectui.

Tertiò, Actus intellectus per se primò, & antecedenter ad voluntatem est in nostra potestate, scilicet iudicium conclusiuum electionis per voluntatem faciendæ; imò per illum actum intellectus habemus dominium electionis ipsius per voluntatem faciendæ: sed ille actus est formaliter liber per se primò, qui per se primò est in nostra potestate, & ratione cuius habemus dominium cæterorum: ergo actus intellectus per se primò, & antecedenter ad voluntatem est formaliter liber, & ita libertas formalis per se primò conuenit intellectui.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd soli voluntati per se primò conuenit libertas formalis. 2. vnde libertas formalis non conuenit intellectui secundùm se, at tantùm vt substat motioni voluntatis 3. nec etiam conuenit appetitui sensitiuo hominis, nisi vt substat prædictæ motioni & directioni voluntatis. 4. vnde absolutè loquendo voluntarium liberum per se primò soli conuenit voluntati, non solùm vt voluntarium, sed etiam vt liberum. Ita communiter discipuli D.Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis. Tum authoritate, tum ratione D.Thomæ infra q.9.art.1. vbi dicit quòd voluntas est primum mouens quoad exercitium actus, quamuis intellectus sit primum mouēs quoad specificationem eiusdem actus: si autem voluntas est primum mouens quoad exercitium, ipsi soli per se primò conuenit formalis libertas quæ in actu humano reperitur. Vnde sic ait D.Thomas: Cum omne agens agat propter finem, principium huius motionis, (scilicet subiecti) est ex fine; & inde est quòd ars ad quam pertinet finis, mouet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat nauifactiuæ, vt in 2. Physicorum dicitur: bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis; & ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias animæ ad suos actus, vtimur enim aliis potentiis cum volumus, nam fines & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Quæ ratio D.Thomæ sic amplius expenditur: Illi soli potentiæ per se primò conuenit libertas formalis, quæ sola per se primò vtitur aliis potentiis animæ, mouendo eas in exercitio ad proprios fines & obiecta, siue cuius est per se primò applicare se & cæteras potentias actiuè ad actum; nam sicut in actu indifferenti est formalis libertas actualis, sic in actuali applicatione ad talem actum est per se primò formalis libertas actualis, cum talis actus participet libertatem ab illa applicatione: sed sola voluntas per se primò vtitur aliis potentiis animæ, mouendo eas in exercitio ad proprios fines & obiecta, siue solius volūtatis est per se primò applicare se & cæteras potentias actiuè ad actum; quia finis vniuersalis (siue bonum vt sic) est obiectum ipsius voluntatis, vnde ipsam per se primò mouet ad exercitium motione morali propria ipsius finis, per hoc quòd apprehensus ab intellectu proponitur ipsi voluntati, & ex tunc voluntas fertur in illum secundùm quòd est in seipso à parte rei applicando scilicet seipsam ad actum, & simul applicando per actum qui dicitur vsus, cæteras potentias necessarias ad acquisitionem ipsius finis & boni; constat enim quòd illa potentia vel ars, quæ respicit finem vltimum & vniuersalem, debet applicare alias potentias vel artes quæ respiciunt fines particulares & intermedios, contentos sub illo vniuersali, & ad illum vltimum ordinatos: ergo soli voluntati per se primò conuenit libertas formalis.

Probatur secunda pars conclusionis. Libertas formalis per se primò conuenit illi potentiæ tantùm, quæ per se primò mouet se & alias potentias efficienter ad exercitium actus, vt dictum est; quia libertas formalis reperta in actibus humanis prouenit ab illa potentia, quæ est primò actiua in exercitio, ac proinde per se primò illi soli conuenit formalis libertas: sed intellectus non mouet se primò, nec alias potentias efficienter

cienter ad exercitium actus; imò sic mouetur à voluntate; quia licet intellectus sit primum mouens per modum proponentis, ita quòd nihil sit volitum, quin præcognitum; tamen hæc motio non est efficienter actiua, & applicatiua ad exercitium, sed est tantùm moraliter actiua & moraliter applicatiua ad exercitium, quantuncunque enim sit efficax iudicium intellectus de prosequendo vel fugiendo aliquo obiecto, si tamen illud proponat cum indifferentia, remanet voluntas indifferens & libera in ordine ad prosequendum vel fugiendum tale obiectum, & potest non sequi illud iudicium, quamuis, si sit efficax, infallibiliter sequetur (hoc dictum est de iudicio primo quod antecedit omnem actum voluntatis, de quo solo potest esse difficultas, alia quippe iudicia quæ consequuntur actum voluntatis, & actus imperij intellectus mouent & applicant ad exercitium dependenter à voluntate) & ita semper voluntas est primum mouens actiuè & efficienter ad exercitium actus, tam seipsam, quam omnes alias potentias, ipsum etiam intellectum, in quantum intellectus consideratur vt peculiaris potentia, cuius actus & obiectum continentur sub obiecto voluntatis, quia sunt peculiaria bona, exercitium quippe actus est in ordine ad assequendum bonum seu finem, & ita incipit à voluntate efficienter, cum eius sit respicere bonum & finem, ac tendere vel immediatè, vel mediantibus aliis potentiis ad illum, & secundùm hoc voluntas est nobilior potentia quam intellectus; licet intellectus sit simpliciter nobilior voluntate propter omnimodam dependentiam in operando & in essendo voluntatis ab intellectu, & propter nobilitatem maiorem obiecti intellectus magis ampli & abstracti: ergo cum intellectus non sit primum mouens quantum ad exercitium actus, libertas formalis non conuenit illi secundùm se, at tantùm vt subsitat motioni voluntatis; quamuis in illo secundùm se sit radix libertatis, vt dictum est, quod etiam conducit ad eius nobilitatem supra voluntatem.

Probatur tertia pars conclusionis. Appetitus sensitiuus hominis nihil habet supra appetitum sensitiuum aliorum animalium, nisi in quantum coniungitur rationi & voluntati humanæ, ac substat motioni & directioni ipsius, vt communiter conceditur, & constat ex eo quod idem est obiectum appetitus sensitiui, siue sit in homine, siue in aliis animalibus: sed appetitus sensitiuus aliorum animalium non participat libertatem, quia non coniungitur rationi & voluntati, vt constat ex dictis in supponendo, ex eo quod sequitur iudicium naturale impressum ab authore naturæ, vnde appetitus brutorum mouetur necessariò ab his quæ occurrunt sibi proposita vt bona absque collatione: ergo nec appetitui sensitiuo hominis conuenit libertas formalis, nisi vt substat motioni & directioni voluntatis. Quod confirmatur ex eo quòd actus appetitus sensitiui, vt præueniunt voluntatem, non sunt peccaminosi in se, ex solo defectu libertatis.

Probatur quarta pars conclusionis. Ex vna parte voluntarium perfectum, quale est voluntarium liberum, per se primò conuenit voluntati, & ab illa denominatiuè deriuatur ad alias potentias, in quantum earum actus subordinantur voluntati, voluntas quippe est forma à qua denominatur aliquid perfectè voluntarium: ex alia verò parte liberum per se primò soli conuenit voluntati, si liberum sumatur formaliter, vt sumitur quando coniungitur voluntario; ergo absolutè loquendo, voluntarium liberum per se primò soli conuenit voluntati, non solùm vt voluntarium, sed etiam vt liberum.

Ad primum ergo dicendum cum D.Thoma 1. p.q.83.art.3.ad 2. quòd iudicium est quasi conclusio & determinatio consilij: determinatur autem consilium primò quidem per sententiam rationis, & secundò per acceptationem appetitus: vnde Philosophus dicit in 3. Ethicor. quod ex consiliatis iudicantes desideramus secundùm consilium: Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, à quo nominatur liberum arbitrium: ex quibus constat, quòd quando liberum arbitrium definitur, quòd sit liberum de ratione iudicium; est vera definitio in sensu causali, sed non in sensu formali. Quantum verò ad secundam definitionem, dicendum, quòd ideo liberum arbitrium in sua definitione includit tam voluntatem, quam rationem seu intellectum, quia vtraque potentia concurrit ad libertatem; non tamen æqualiter, nam voluntas est subiectum formale per se primum libertatis, ratio verò est radix ipsius, vnde in illa definitione, quantum ad sensum, licet non quantum ad verba, voluntas importatur in recto & immediatè, ratio autem in obliquo & mediatè: & colligitur ex eo quòd dicitur facultas eligendi, electio quippe est formaliter actus voluntatis præsupposito actu intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus non est secundùm se formaliter liber, cum antecedenter ad actum voluntatis non habeat indifferentiam in agendo requisitam ad libertatem formalem. Pro quo nota quòd est triplex indifferentia, videlicet in essendo, in agendo, & in proponendo: Indifferentia in essendo est quando aliquid contingenter est vel non est, quia ad neutrum secundùm se est determinatum; & hæc indifferentia conuenit actui libero: Indifferentia in agendo est, quando aliquid secundùm se non est determinatum ad agere vel ad non agere, sed habet facultatem ad vtrumlibet; & hæc indifferentia conuenit potentiæ formaliter liberæ: Indifferentia in proponendo est, quando potentia & eius actus, licet sint determinata ad esse & agere, possunt tamen proponere aliquod obiectum sub indifferentia appetendum & respuendum,

puendum, quia apprehendunt illud non esse summum bonum, nec ei necessariò connexum; & hæc indifferentia non constituit formaliter liberum, at tantùm radicaliter liberum; Et hanc solùm indifferentiam habet intellectus antecedenter ad actum voluntatis. Nec per hoc quod habet obiectum vniuersalissimum, sequitur quòd possit se applicare ad considerandum quodcunque ens aut verum; nam si consideret liberè, debet applicari à voluntate, à qua deriuatur omnis formalis libertas; si autem consideret necessariò, applicatur naturaliter ab authore ipsius naturæ ad talem considerationem.

AD tertium dicendum, quòd actus intellectus non est in nostra potestate, antecedenter ad actum voluntatis: & ita iudicium conclusiuum electionis per voluntatem faciendæ potest esse naturale, & sic non est in nostra potestate, sed in potestate authoris naturæ, qui intellectum applicat ad tale iudicium; vel potest esse liberum, per hoc quòd intellectus applicetur à voluntate ad tale iudicium, & tunc est in nostra potestate illud iudicium: Nec est verum quòd per illud iudicium habeamus formaliter & immediatè dominium electionis per voluntatem faciendæ; sed habemus formaliter & immediatè dominium talis electionis ab ipsa voluntate se applicante ad electionem, & tantùm radicaliter & mediatè ab illo iudicio intellectus, quod sequitur voluntas.

DVBIVM III.

Vtrum in voluntario libero ipsum liberum superaddat voluntario aliquam rationem intrinsecam.

SVpponendum est, quòd nomine voluntarij liberi intelligimus hîc actum voluntatis liberum, siue ab ipsa voluntate elicitum, siue imperatum: & de hoc quærimus, vtrum in actu voluntario liberum dicat aliquam rationem intrinsecam. Constat autem quòd actus voluntarius liber procedit vel immediatè à voluntate libera, si sit elicitus; vel mediatè, si sit imperatus; ita quòd dicitur actùs voluntarius, quia procedit à potentia voluntatis; dicitur autem liber quia procedit ab ipsamet potentia voluntatis vt libera. Actus autem voluntatis procedens ex deliberatione est liber in se, non solùm in actu signato, sed etiam in actu exercito: & similiter voluntas est libera non solùm in actu primo, sed etiam in actu secundo, siue dum actu operatur, imò operatio actualis est exercitium ipsius libertatis: Quod si voluntas libera actu operans, & actus eius elicitus habent aliquam necessitatem, talis necessitas non est necessitas simpliciter, sed necessitas secundùm quid & ex suppositione, quia omne quod est, dum est, necesse est esse, quamuis in seipso sit liberum & contingens.

Prima opinio, Suaris hîc disp. 1. sect. 3. Vasquis hîc disp. 34. cap. 3. & disp. 95. art. 10. Molinæ in Concordia q. 23. art. 4. & aliorum extra scholam D. Thomæ, negat libertatem addere rationem aliquam intrinsecam actibus voluntatis etiam elicitis, & asserit importare denominationem tantùm extrinsecam desumptam à potentia libera. Probatur: Idem actus numero potest successiuè fieri & esse de necessario liber, & de libero necessarius; imò simul & semel idemmet actus voluntarius amoris, quo Christus Dominus diligebat Deum in se, vt regulatus scientia beata erat necessarius, vt regulatus verò scientia indita erat liber, vt communiter conceditur in schola Diui Thomæ: ergo in actu voluntario nec liberum, nec necessarium superaddit voluntario aliquam rationem intrinsecam; quia vel talis ratio esset essentialis voluntario, vel saltem esset modus intrinsecus; si esset essentialis, sequeretur quòd idem actus numero constaret duplici ratione specifica, in genere Physico, quod est impossibile; si autem esset modus intrinsecus, adhuc sequeretur quòd idemmet actus numero intrinsecè constitueretur modis oppositis, necessarij scilicet & liberi, quod etiam est impossibile, cum modi oppositi se mutuò ab eodem subiecto excludant.

Secundò, Actus voluntarius dicitur liber vel necessarius, ex habitudine ad suum formale principium, quod operatur vel liberè, vel necessariò, vt communiter conceditur: sed hæc habitudo actus voluntarij ad suum formale principium non facit quòd in ipso actu sit aliqua ratio intrinseca, at tantùm denominatio extrinseca; Tum quia idem est de ipso principio formali, ac de actu, in ipso autem principio liberè vel necessariò operari dicit tantùm denominationem extrinsecam, prouenientem ex iudicio practico intellectus vel indifferenti vel determinato, nam posse operari & non operari in principio liberè operante dicit tantùm negationem determinationis ad vnum agendum; Tum quia eadem est ratio de libero & necessario, ac est de vitali & artificiali, constat autem quòd vitale & artificiale importãt tantùm denominationem extrinsecam super actum, prouenientem in actu vitali ex eius coniunctione ad principium vitæ, à quo separatus non esset vitalis, in actu verò artificiali prouenientem ex eo quòd fiat iuxta regulas artis secundùm intentionem artificis, quæ intentio est merè extrinseca actui: ergo in actu voluntario nec liberum, nec necessarium superaddit voluntario aliquam rationem intrinsecam.

Tertiò, Repugnat naturæ actus cuiuscunque secundi, quòd intrinsecè sit liber; Tum quia actus secundus est in seipso determinatus ad vnã partem, & tamen ad liberum intrinsecum nẽcessariò requiritur indifferentia ad vtrumlibet, opposita prædictæ determinationi; Tum quia repugnat

repugnat habitui, quòd sit intrinsecè liber, & maximè habitui supernaturali v. g. charitatis, cum sit determinatus ad vnum, scilicet ad diligendum Deum, quæ determinatio opponitur libertati, & tamen habitus magis coniungitur potentiæ liberæ quam actus, habitus enim mediat inter potentiam & actum, actus quippe elicitur à potentia informata per habitum: ergo in actu voluntario saltem liberum non superaddit voluntario aliquam rationem intrinsecam, at tantùm denominationem extrinsecam: Maximè quia in actu voluntario liberò ipsius Dei liberum nihil intrinsecè superaddit actui voluntario.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas est potentia simul naturalis & libera: vnde voluntarium aliud est necessarium consequens voluntatem vt naturam, aliud est liberum consequens voluntatem vt liberam. 2. in voluntario libero ipsum liberum superaddit voluntario aliquam rationem intrinsecam, & non tantùm denominationem extrinsecam. 3. quæ ratio non est quidem differentia essentialis specifica, imò nec differentia indiuidualis: sed est modus accidentalis intrinsecus superadditus entitati actus voluntarij, realiter ab illo distinctus distinctione reali minori, quæ dicitur modalis. 4. hic modus intrinsecus superadditus est modus dependentiæ actus liberi à principio libero. 5. & idem dicendum proportione seruata circa actum voluntarium necessarium. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis ex his quæ docet D. Thomas q. 22. de Veritate art. 5. vbi sic ait: In rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo; & in secundo inueniri, non solùm id quod sibi competit secundùm rationem propriam, sed quod competit secundùm rationem primi: sicut homini conuenit non solùm ratione vti, quod ei competit secundùm propriam differentiam, quæ est rationale; sed vti sensu vel alimento, quod ei competit secundùm genus suum, quod est animal, vel viuum: natura autem & voluntas hoc modo ordinata sunt, vt ipsa voluntas quædam natura sit; quia omne quod in rebus inuenitur, natura quædam dicitur: & ideò in voluntate oportet inueniri non solùm id quod voluntatis est (scilicet ratio potentiæ liberæ) sed etiam quod naturæ est (scilicet ratio potentiæ naturalis) Et ex hoc infert quòd voluntas sit ab intrinseco determinata ad bonum vt sic: vnde statim subdit: Hoc autem est cuiuslibet naturæ creatæ, vt à Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud; inde & voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi conuenientis boni. Ex hac autem determinatione, quam habet voluntas per modum naturæ ab ipso Deo conditore, in ordine ad bonum vt sic, siue ad summum bonum & beatitudinem perfectè satiatiuam appetitus, ad quam tendit impetu naturæ; habet quòd simili modo & impetu tendit ad ea, sine quibus tale bonum haberi non potest, vt ad esse, viuere, & similia; ad alia autem tendit sub indifferentia & liberè, mota tamẽ ex prædicta sui determinatione ad bonum vt sic; eo proportionali modo, quo intellectus ex naturali cognitione principiorum tendit ad conclusiones ex illis deductas, vel necessariò, si debitè deducãtur ex illis principiis, vel liberè, si indebitè deducantur: ergo voluntarium aliud est necessarium, consequens voluntatem vt naturam; aliud est liberum, consequens voluntatem vt liberam.

Probatur secunda pars conclusionis: Omne illud, quod intrinsecè reperitur in aliqua potentia actiua formaliter vt sic considerata, in quantum scilicet habet rationem actus primi essentialiter ordinati ad suum actum secundum; reperitur etiam intrinsecè in ipso actu secundo quasi in exercitio talis potentiæ: licet enim plura, quæ per accidens & materialiter reperiuntur in ipsa potentia, non debeant reperiri in eius actu, vt potentialitas fundata in limitatione ac distinctione ipsius potentiæ à suo actu, quia in his potentia & actus eius opponuntur; illa tamen omnia, quæ reperiuntur per se & formaliter in potentia actiua vt sic per modum actus primi, debent necessariò reperiri in actu secundo quasi in exercitio ipsius potentiæ, saluo tamen modo proprio vtriusque, qui consistit in hoc quòd illud quod est habitualiter & permanenter in potentia, sit actualiter & transeunter in actu, si actus citò transeat, id exigente propria vtriusque natura, cuius ratio est, quia potentia actiua est principium formale operationis, quod proinde debet relucere in ipsa secundùm illud omne quod habet vt est principium formale actiuum ipsius; si enim communiter conceditur, quòd virtus & perfectio causæ relucet in effectu, siue sit causa principalis, siue sit causa instrumentalis, ex eo quòd causa vt talis se communicat suo effectui vt tali; vnde est quòd in omni effectu pendente à pluribus causis, siue subordinatis & totalibus, siue partialibus, siue principalibus siue instrumentalibus, oportet reperiri diuersas rationes correspondentes prædictis diuersis causis vt concurrentibus per modum causæ ad talem effectum, alioquin frustra adhiberentur illæ causæ ad productionem talis effectus; multò magis debet concedi, quòd quicquid reperitur in potẽtia actiua per modum actus primi, debet reperiri in eius operatione per modum actus secundi, quia potentia actiua immediatius & per prius ordinatur ad suam operationem, quàm ad suum effectum, & intimius coniungitur operationi quàm effectui, imò potentia & operatio quodammodo sunt vnum principium formale, nec ponunt in numero, quia operatio nihil aliud est quàm exercitium potentiæ: Sed in voluntate ratio liberæ est aliqua ratio

tio

tio intrinseca superaddita entitati ipsius voluntatis, & consequenter liberum per modum actus primi superaddit voluntario item per modum actus primi aliquam rationem intrinsecam, & non tantùm denominationem extrinsecam, vt communiter conceditur, & constat; tum quia ratio potentiæ liberæ in volũtate importat in ipsa facultatem ad sequendum iudicium indifferens intellectus, ac proinde indifferentiam ad agendum & non agendum, quæ non reperiuntur in aliis potentiis præcisè sumptis, vnde important in voluntate aliquam perfectionem intrinsecam ipsi propriam: tum quia non est assignabile aliud subiectum, in quo sit intrinsecè forma, quæ denominat voluntatem habitualiter liberam (hæc tamen ratio liberi habitualis superaddita voluntati non est realiter ab illa distincta, sed tantum virtualiter, & dicit ipsam voluntatis potentiam vt indifferentem in actu primò ad extrema contradictionis, quod non est quid distinctum ab eius natura & actiuitate, at ipsi maximè intrinsecum: quia perfectiones diuisæ & realiter multiplicatæ in actibus inadæquatis, præhabentur vnitæ & realiter identificatæ in eorum principio formali): & aliunde voluntas non solùm concurrit ad suum actum liberum, præcisè considerata secundùm suam substantiam, sed etiam concurrit vt libera formaliter, vt ex se constat: ergo in voluntario libero ipsum liberum superaddit voluntario aliquam rationem intrinsecam, & non tantùm denominationem extrinsecam. Deinde probatur alia ratione: Actus liber voluntatis dicit intrinsecum ordinem ad ipsam voluntatem, tanquam ad suum principium formale; in quantum voluntarius quidem, dicit ordinem ad voluntatem consideratam vt talis potentia videlicet voluntas; in quantum verò liber dicit ordinem ad voluntatem vt est potentia libera; voluntas quippe concurrit secundùm vtramque rationem ad suum actum liberum, ad ipsum vt voluntarium concurrit vt voluntas, ad ipsum verò vt liberum concurrit vt libera: ergo sicut ordo voluntarij, quem dicit actus voluntarius liber ad voluntatem vt est potentia volitiua, est aliqua ratio intrinseca ipsi actui, & non sola denominatio extrinseca; sic ordo liberi, quem dicit idem actus voluntarius liber ad voluntatem vt est potentia libera, est aliqua ratio intrinseca ipsi actui, & non sola denominatio extrinseca, vt constat ex paritate rationis. Quod confirmatur ex vitalitate, quæ in actu vitali est aliqua ratio intrinseca, & non sola denominatio extrinseca, propter rationes adductas; cum hac tamen differentia, quòd ad hoc vt aliquid denominetur propriè & simpliciter, ac intrinsecè vitale, non sufficit quòd procedat à principio vitali, sed debet remanere intimè coniunctum tali principio vitali siue per modum actus, siue per modum termini aut effectus ipsius actus; & inde est quòd effectus procedentes à causis viuentibus & transeuntes extra, non dicuntur vitales, sicut dicuntur vitales operationes immanentes & earum termini intrinseci; ad hoc autem vt aliquid denominetur propriè & simpliciter ac intrinsecè volũtarium liberum aut necessarium, sufficit quod procedat à voluntate agente, vel liberè, vel necessario, siue sit actus eius elicitus, siue sit actus imperatus: quamuis actus elicitus sit per se primò & immediatè liber; actus verò imperatus sit tantùm participatiuè, secundariò, & mediatè liber, intrinsecè tamen propter subordinationem & dependentiam eius à voluntate, vt à causa liberè influente.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Actus voluntatis habet rationem genericam voluntarij perfecti à voluntate à qua procedit: habet autem rationem specificam seu differentiam essentialem ab obiecto suo formali, à quo specificatur: sed rationem liberi aut necessarij, suæ entitati superadditam, habet ex modo tendendi in tale obiectum, qui modus tendendi prouenit voluntati ab extrinseco iudicio intellectus, vel indifferente, vel determinato ad vnum; & propterea non concurrit ad essentialem specificationem ipsius actus, sed ad accidentalem eius differentiam: quod manifestè colligitur ex dictis supra, vbi sæpe dictum est, eundem actum v. g. amoris Dei esse successiuè liberum & necessarium, si quis moreretur in actuali amore Dei, hic quippe actus liberè inchoatus in via, perseuerat necessariò in patria; imò eundem actum amoris Christi fuisse liberum, vt erat regulatus scientia indita, & fuisse necessarium vt erat regulatus scientia beata: quorum vtrumque plusquam efficaciter probat hanc partem conclusionis, ad illam quippe efficaciter probandam sufficit, quòd actus amoris Dei idem secundùm speciem cum diuersitate numerica, sit liber hîc in via, & necessarius in Patria, ad colligendum quod ratio liberi, & ratio necessarij sint accidentales differentiæ; quòd autem sint modi propriè dicti, & non differentiæ indiuiduales constitutiuæ diuersorum actuum numero, constat ex paulo ante dictis, nam differentiæ indiuiduales non mutantur permanente eodem indiuiduo, & tamen ratio liberi & ratio necessarij mutantur permanente eodem numero actu amoris; imò hæ duæ rationes sunt simul compossibiles in eodem actu amoris, & tamen certum est, quòd duæ differentiæ indiuiduales non sunt compossibiles in eodem indiuiduo; sicut sunt compossibiles duo modi propriè dicti, etiam oppositi, sed successiuè, vel simul sub diuersa ratione, vt in solutione argumentorum dicetur: ergo ratio intrinseca, quam in voluntario libero ipsum liberũ superaddit voluntario non est differentia essentialis, specifica, imò nec differentia indiuidualis, sed est modus accidentalis intrinsecus, superadditus entitati actus voluntarij, realiter ab illo distinctus distinctione reali minori, quæ dicitur modalis.

Probatur & explicatur ex dictis quarta pars conclusionis. Per hoc quòd actus voluntarius procedit à voluntate vt liberè agente, supposito iudicio indifferente intellectus, alio modo procedit in seipso, & cum diuersa dependentia à voluntate; ac si procederet ab ipsa necessariò agente, supposito iudicio intellectus determinato ad vnum; nam procedendo à voluntate liberè agente, ita ab illa dependet, vt simpliciter possit esse vel non esse; procedendo autem ab ipsa necessariò agente, ita ab illa dependet, vt simpliciter non possit non esse hìc & nunc, quantum est ex parte ipsius voluntatis: ergo modus intrinsecus, quem in voluntario libero, ipsum liberum superaddit voluntario, est modus dependentiæ actus liberi à principio libero.

Probatur quinta pars conclusionis ex dictis: eadem quippe est ratio de actu voluntatis necessario, ac de actu libero; quantum ad hoc, quòd ratio necessa.ij sit ratio intrinseca actui voluntario, superaddita ipsi actui; & quòd talis ratio non sit differentia indiuidualis specifica, imo nec differentia indiuidualis, sed quòd sit modus accidentalis intrinsecus, distinctus realiter ab actu voluntario distinctione minori, quæ dicitur modalis, & qui sit modus dependentiæ ipsius actus necessarij à voluntate necessariò operante. Vnde quamuis specificatio actuum voluntatis desumatur ab obiectis formalibus; ratio tamen liberi vel necessarij proximè sumitur à diuerso modo tendendi ipsius voluntatis ad illa obiecta, iam explicato, quamuis remotè desumatur à diuerso iudicio intellectus, & radicaliter ab ipsis obiectis secundùm quòd apprehenduntur ab intellectu vt liberè, vel vt necessariò appetenda, & sic proposita voluntati eam excitant ad appetitum liberum aut necessarium suiipsorum: meritò tamen posita fuit ratio liberi & necessarij in dependentia actus voluntarij à voluntate, vel liberè, vel necessariò agente, quia ratio liberi & necessarij in actu voluntario immediatè est ab ipsa voluntate in quantum ab ea procedit actus, & tantùm mediatè est ab obiecto mouente potius moraliter voluntatem ad actum, quam terminante ipsum actum.

Ad primum ergo dicendum, quòd idem actus potest successiuè, & etiam simul esse necessarius & liber: Et tamen cum hoc stat, quòd liberum & necessarium superaddunt voluntario aliquam rationem intrinsecam. Vnde ad impugnationem dicendum, quòd talis ratio non est essentialis specifica, vt probat argumentum; imò nec est differentia indiuidualis constitutiua actus; sed est purus modus intrinsecus tamen actui: nec est impossibile, quòd modi oppositi respectu actuum inferioris ordinis, ac ita se ab illis mutuò excludentes, simul conueniant in vno actu eminentissimo ac superioris ordinis, qualis fuit ille actus amoris Christi, & qualis est amor beatorum terminatus ad Deum vt est in se, & vt est ratio diligendi creaturas, quia quæ sunt dispersa in inferioribus propter eorum limitationem, sunt vnita in superioribus propter eorum maiorem latitudinem: vnde similes actus eminentes sunt virtualiter multiplices. Quod sic declaratur ex dictis: Radix liberi & necessarij petenda est ab obiecto voluntatis, & à diuersa propositione ipsius facta voluntati: vnde si possit idem obiectum simul & semel proponi voluntati, vt liberè, & vt necessariò diligendum; vel ratione diuersæ cognitionis qua attingitur, vt fuit in Christo Domino; vel sub diuersa ratione in ipso considerata, vt contingit in beatis: tunc voluntas eodem actu simul & semel illud diligit, & liberè, & necessariò; & sic actus idem formaliter, & virtualiter multiplex habet duplicem dependentiam à voluntate, scilicet liberi ab ipsa liberè operante, & necessarij ab ipsa necessariò operante: quando autem actus transit de libero in necessarium, vel de necessario in liberum, tunc mutat dependentiam quam habet à voluntate iuxta diuersum modum operandi ipsius voluntatis, ac processionis actus.

Ad secundum dicendum, quòd diuersa illa habitudo actus voluntarij ad suum formale principium, est aliqua ratio intrinseca in ipso. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd in voluntate facultas agendi vel necessariò, vel liberè dicit rationem intrinsecam & perfectionem positiuam; quamuis in hoc quod est agere liberè, talis perfectio exprimatur per hanc negationem, scilicet non esse determinatum ad vnum. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd vitale & artificiale important modos intrinsecos ipsis actibus, & non solam denominationem extrinsecam: vitale quidem importat dependentiam emanationis actus à principio vitæ & coniunctionis eius cum ipso; artificiale verò importat depēdentiam actus à principio operante secundùm regulas artis, quæ dependentia est aliquid intrinsecum, sicut in actibus moralibus est aliquid intrinsecum fieri à principio operante secundùm regulas morum, vt infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quòd actus secundus potentiæ liberæ verè est liber in se, imò est exercitium ipsius libertatis. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd actus secundus non ideo dicitur liber, quasi sit indifferens ad esse & non esse, ex propria quippe ratione actus secundi habet quod actu sit determinatus: sed ideò dicitur liber, quia procedit à potentia omninò indifferenti ad agendum vel non agendum immediatè antequam ageret, quamuis dum actu agit, sit determinata ad agendum; sed hæc determinatio est tantùm ex suppositione, quæ non opponitur libertati: Hæc impugnatio æquè procedit contra aduersarios, qui dicunt actum secundum, dum est determinatus ad vnum, denominari liberum; & ita tenentur illi respondere

eo

eo proportionali modo quoad suam denominationem extrinsecam,quo nos respondemus quoad modum intrinsecum liberi,quem ponimus in voluntario libero. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd habitus non procedit à potentia, sicut ab illa procedit actus, sed solùm recipitur in potentia,sicut in illa recipitur actus: Vnde non habet habitus illam dependentiam à potentia, ratione cuius dicatur liber, sicut illam habet actus quia procedit à potentia libera; & ita habitus non dicitur propriè & intrinsecè liber eo modo quo actus dicitur liber; sed tantùm dicitur aliquo modo liber, in quantum intrinsecè receptus cooperatur potentiæ liberæ ad operationem liberam. Ad illud quod subditur,dicendum quòd quia actus diuinæ voluntatis non distinguitur ab ipsa voluntate, sed est actus purissimus: ideò ipsemet absque vlla ratione superaddita, est formaliter liber & necessarius secundùm diuersam terminationem eius liberam, vel necessariam ad obiecta: quod non est in actibus voluntariis creatis, qui verè procedunt à potentia.

DVBIVM IV.

Vtrum possit dari voluntarium indirectum absque vllo actu formali.

SVpponendum est,quòd voluntarium indirectum nihil est aliud, quam omissio voluntaria alicuius boni obligatorij: vnde sub aliis terminis proponitur etiam hoc dubium, Vtrum scilicet possit dari omissio voluntaria sine actu qui sit causa omittendi. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd hîc voluntariũ non sumitur prout denominat obiectum volitum,aut effectum subsequutum, sed vt denominat actum, ac proinde sumitur pro voluntario in exercitio seu in actu secundo, & non pro voluntario in potentia seu in actu primo:& de hoc quæritur,vtrum possit dari absque vllo actu formali, vel ipsius voluntatis, vel alterius potentiæ cuiuscunque, siue internæ, siue externæ; qui actus sit causa seu occasio omittendi. Hic actus formalis potest multipliciter coniungi cum omissione.Primò per se, vel tanquam pars ipsius omissionis, vel tanquam tendens ad illam vt ad obiectum volitum, vt si quis expresè vellet omittere aliquid ad quod tenetur, puta audire Sacrum, vel recitare Officium. Secundò potest coniungi per accidens, quando aliquis actus exercetur tempore, quo instat obligatio ab aliud faciendum,& exercitium talis actus est occasio omittendi illud obligatorium, puta si quis luderet, vel dormiret, quando audiendum est Sacrum, vel recitandum Officium; quod potest contingere vel cum aduertentia obligationis prædictæ, vel cum inaduertentia vincibili & culpabili. Tertiò potest per accidens coniungi vel formaliter, vel virtualiter: Coniungitur actus formaliter cum omissione, quando ipsam concomitatur; coniungitur autem virtualiter, quando ipsam antecedit, & tamen est causa vel occasio ipsius moraliter loquendo; puta cum aliquis vult inebriari, vel nimium vigilare, ex quo moraliter sequitur quòd mane dormiet tempore quo tenetur audire Sacrum. Certum est autem, quòd actus formalis, de quo loquimur, non est actus intellectus antecedens voluntarium indirectum, quia est omninò necessarium, quòd actus intellectus præcedat actum voluntatis,cum nihil sit volitum quin præcognitum: vnde dubium procedit de quolibet alio actu præter istum,etiamsi ille actus sit intellectus. Actus autem alicuius potentiæ vel est formalis & explicitus, vel est interpretatiuus & implicitus: Tunc actus est formalis & explicitus, quando potentia tendit in aliquid in seipso & expresè: Tunc autem est interpretatiuus & implicitus, quando fit aliquid, ex quo interpretari licet, quòd potentia tendit actu in aliud: Sola differentia est inter authores, quòd illi qui dicunt posse dari puram omissionem voluntariam absque vllo actu, dicunt actum interpretatiuum non supponere actum formalem in quo fundetur,& in hoc distinguunt actum intepretatiuum ab actu virtuali, quòd actus virtualis supponit actum formalem in quo fundetur: sed illi qui negant posse dari puram omissionem voluntariam absque vllo actu, dicunt actum interpretatiuum fundari semper in aliquo actu formali physico, siue antecedente, siue concomitante; posito enim actu formali circa aliquod obiectum exercendum, est fundamentum interpretandi, quòd ille qui habet talem actum formalem, vult non exercere aliud obiectum incompossibile cum illo primo, vnde illud velle non exercere est actus voluntarius interpretatiuus;qui tamen differt ab actu virtuali, quod actus virtualis est de eodem obiecto de quo est actus formalis, vel saltem de obiecto alio compossibili; actus verò interpretatiuus est de obiecto indirectè volito, & de obiecto incompossibili cum alio directè volito.

Prima opinio Durandi in 2.d.35.q.2. Ioannis Bachon. d.45. & aliorum Antiquorum, quos sequuntur Curiel infra q.71.art.5.dub.1.Cornejo in præsenti disp. 1.dub.7.asserit posse dari voluntarium indirectum siue omissionem voluntariam, absque vllo actu formali, ad quod dicunt sufficere actum interpretatiuum excludentem omnem actum physicum.Probatur triplici authoritate D. Thom.Prima habetur hîc art.3.vbi sic ait: Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc,quod est non velle & non agere, & aliquando debet;hoc quod est non velle & non agere imputatur ei quasi ab ipsa existẽs:& sic voluntariũ potest esse absque actu;quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem & absque actu

actu interiori, sicut cum non vult. Secunda habetur infra q. 71. art. 5. vbi sic ait: Quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, vt cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam: quandoque verò absque omni actu, vel interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis, hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam. Et tandem concludit: Verius dici potest, quòd aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Tertia & clarior habetur in 2.d.35.q. 1. art. 3. vbi sic ait: Quidam dicunt, quòd in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel præcepti: siue interiorem voluntatis, vt cum aliquis vult præcepto non obedire: siue exteriorem, vt cum aliquis facit aliquem actum, per quem ab expletione præcepti impeditur; & ponitur exemplum de illo, qui nimis vigilat, & non potest surgere hora debita: sed ista opinio non videtur necessitatem habere: cum enim voluntas libera sit, neque ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo prætermittere aliquid, quod eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum eius quod facere tenetur. Hæc D.Thomas quod nihil clarius: Maximè quia circa omissionem admittit actum voluntatis interpretatiuum; qui etiam admittitur in contractibus ciuilibus, iuxta hanc iuris regulam; Qui tacet, consentire videtur.

Secundò probatur, De ratione potentiæ liberæ est, quòd saltem habeat indifferentiam contradictionis, hæc enim reperitur in omni vera libertate, nam indifferentia contrarietatis, quæ respicit actus oppositos, vt bonum & malum, est tantùm extensio libertatis creatæ defectibilis: sed indifferentia contradictionis vt distincta ab indifferentia contrarietatis, dicit quòd potentia libera ita habeat sub suo dominio agere & non agere, vt possit pro libito agere & non agere, siue exercere aliquem actum & suspendere omnem actum; vnde stante aliquo præcepto talis suspensio actus erit omissio voluntaria: ergo potest dari voluntarium indirectum absque vllo actu formali: maximè si daretur casus, quòd Deus præciperet alicui exercitium alicuius actus indeterminatè & vagè: cum enim debeat concedi ex vna parte, quod ille vtpote liber possit omittere executionem talis præcepti; & ex alia parte talis omissio non possit esse cum aliquo actu, cum exercito quocunque actu impleretur illud præceptum; necessariò sequitur quòd tunc esset omissio absque vllo actu.

Tertiò, Stante præcepto v.g. dilectionis Dei, & aduertentia talis præcepti, positisque necessariis ad hoc vt voluntas possit adimplere tale præceptum; tunc reuera voluntas tenetur illud adimplere, & si non adimpleat, est omissio voluntaria & peccaminosa, quia qui potest & debet aliquid facere, si illud non facit, hæc omissio censetur voluntaria & culpabilis: sed dato illo casu potest fieri, quòd hæc omissio sit omninò absque vllo actu si Deus subtrahat omninò suum concursum efficacem, & tantùm concedat sufficientem, efficax quippe Dei concursus non datur ad posse facere, sed ad actu facere, & supponit posse in actu primo, vt est communis doctrina Thomistarum: ergo potest dari voluntarium indirectum absque vllo actu formali.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd quamuis possit dari voluntarium indirectum absque vllo actu formali, qui vel sit de essentia ipsius, vel qui per se coniungatur cum ipso. 2. est tamen absolutè & simpliciter impossibile dari volũtarium absque vllo actu formali, vel antecedente, vel concomitante saltem per accidens, qui sit causa vel occasio omittendi. Ita communiter docent discipuli Diui Thomæ, Caietan. & Bannes 1. p. q.63.art.5. Aluares, Martines, Nostri Salmanticenses & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritatibus D. Thomæ pro prima opinione adductis, quæ saltem hanc partem conclusionis efficaciter probant. Deinde, probatur etiam ratione primo loco adducta pro eadem prima opinione, quæ conuincit pro hac parte conclusionis. Denique probatur ex modo dicendis in secunda parte conclusionis.

Probatur secunda pars conclusionis expressissima authoritate D. Thomæ infra q. 71.art.5.vbi referens, duas extremas opiniones, mediâ procedit viâ; vnde sic ait: Vtraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet: si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori; vt cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam: quandoque verò absque omni actu vel interiori, vel exteriori; sicut cum aliquis, hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo. Si verò in peccato omissionis intelligatur causa vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse; non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere & non facere: quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere & non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel præcedente: & si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire; si verò causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; & tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem, voluntatis. Idem ferè dicit q. 2. de Malo art. 1. ait enim: Sic ergo per se loquendo

potest

potest esse aliquod peccatũ, ad quod non requiritur aliquis actus de essētia peccati;& in hoc veritatem habet secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatũ vt causa peccati;sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiã omissionis, aliquis actus requiratur. Itē ait: Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod causetur ex aliquo actu voluntario. Et tandē concludit: Sic ergo quantũ ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius vt causa. Hæc omnia D. Thomas, quæ ita clara sunt vt non liceat dubitare de mente ipsius: vnde responsiones Aduersariorum ad hæc testimonia, quòd scilicet D. Thomas loquitur vel de actu interpretatiuo, vel loquitur de eo quod frequenter & regulariter contingit, & non absolutè ex natura rei; sunt manifestè contra ipsum textum; nam Diuus Thomas ibi agit de peccato omissionis non leuiter & morali modo, sed exactissimè inquirendo de omnibus iis quæ ad ipsum concurrunt, tam per se, quam per accidens, tam vt causa intrinseca, quam vt causa extrinseca: & referens duas opiniones oppositas; primam quidem, quæ semper ad peccatum omissionis requirebat actum per se tendentem ad illud, vel pertinentem ad illius essentiam; secundam verò quæ negabat ad peccatum omissionis concurrere actũ vt causam: eligit ipse mediam viam; & recedit à prima negādo quòd ad peccatum omissionis debeat cōcurrere actus qui sit de essentia ipsius, vel qui per se tēdat ad ipsum: recedit verò à secunda, asserendo quòd ad peccatum omissionis debeat necessariò & indispensabiliter concurrere actus, qui sit causa vel occasio ipsius: intelligit verò de actu formali, & non de interpretatiuo provt intelligunt Aduersarij; quia ibi loquitur de actu voluntario eo modo quo loquebantur de illo prædictæ duæ opiniones; constat autem quòd illæ opiniones loquebantur de actu voluntario formali, & non de interpretatiuo in sensu Aduersariorum.

Secundò probatur ratione: Vt aliquis actus sit in exercitio voluntarius, debet voluntas in exercitio se habere circa illũ, quasi actus primus actiuus ad suum actũ secũdũ egredientē, aut quasi egrediētem ab ipsa, vt cōstat ex ipsis terminis; nihil enim dicitur volũtarium per modũ actus, nisi sit egrediens, aut cōcipiatur quasi egrediens à voluntate: sed voluntariũ indirectum, qualis est omissio voluntaria non est de facto egrediēs, nec potest cōcipi vt egrediens in exercitio à voluntate, absque vllo actu: nam ex vna parte est impossibile quòd voluntas feratur in aliquid, nisi sub ratione boni, cum bonum sit obiectum adæquatum volũtatis, & potentia non possit ferri extra suum obiectum ex alia verò parte illud quod omittitur, apprehēditur vt malum, vnde appetitus per omissionē ab illo refugit; & omissio ipsa non apprehenditur vt in se bona & appetibilis, sed tantũ vt bona & appetibilis in ordine ad aliquod bonũ propositum, cui opponitur illud quod omittitur, & quod mouet voluntatē & allicit ad se media tali omissione qua remouetur illud oppositum: constat autem quòd voluntas nunquam habet recedere ab aliquo vt malo, nisi virtute alicuius actus quo accedit ad bonum, cui opponitur illud malum, vt manifestum est in materia passionum circa amorem & odium; & hoc propter rationē adductam quia obiectum adęquatum appetitus est bonum, vnde semper terminatur ad bonũ: ergo est absolutè & simpliciter impossibile, dari voluntarium indirectum, seu omissionem voluntariam, absque vllo actu formali, vel antecedente, vel concomitante saltē per accidens, qui sit causa, vel occasio omittendi. Igitur vt voluntas cēseatur esse in exercitio circa aliquid, requiritur quòd primò moraliter moueatur ab aliquo bono per se appetibili circa quod versetur in exercitio, posita quippe hac motione morali obiecti boni erga voluntatem, non potest volũtas non versari circa illud aliquo actu formali & positiuo, secundùm conditionem iudicij intellectus libero vel necessario: deinde ratione illius boni per se appetibilis per modum finis, appetit alia quasi media ad illũ finem, vel prosequendo si sint bona, vel fugiendo si sint mala, & proponantur ipsi vt talia, quomodo proponuntur ea quæ vult omittere, omissio quippe est quædam fuga, & non potest appetitus fugere bonũ vt tale cum sit obiectum eius ad quod est determinatus quoad specificationē; & si refugit aliquid est sub ratione mali, vel sub priuatione maioris boni quę est quoddam malum: vnde communiter conceditur, quod passiones quæ versantur directè circa malum, radicantur in iis quæ directè versantur circa bonũ, sicut odium in amore. Et hoc est ita connaturale appetitui, quod versetur circa malũ per actum fugæ, propter bonum quod prosequitur amando; (propter rationē adductam, quia solũ bonum est obiectum formale adæquatum ipsius; quod obiectum debet saluari in omni actu potētiæ) quod proposito aliquo malo, vel sub ratione mali, statim reflectatur supra bonum, cui opponitur illud vt destructiuũ ipsius, vel in particulari, vel saltem in communi supra bonum proprium; & ex actu prosecutionis illius boni siue antecedente & præuio, siue concomitāte & simultaneo, eliciat actum fugæ circa illud malum propositũ; hæc autem cōnaturalis modus agendi appetitus prouenit ex inclinatione naturali, quam quælibet res habet ad sui conseruationem ac perpetuitatē, ex hac enim inclinatione quælibet res habet, quòd per se primò & naturaliter tēdat in bonum quod est cōueniens & conseruatiuum naturæ, & quòd fugiat à malo disconuenienti & destructiuo naturæ: Cum ęrgo obiectum quod omittitur, apprehendatur hîc & nunc vt malum, propterea enim omittitur; & omissio sit per modum fugæ; necessariò sequitur quòd voluntas non potest vllo modo versari in exercitio circa obiectum omittendum, nisi versetur etiam vel prius, vel simul circa aliud obiectum apprehensum vt bonũ & intuitu cuius istud omittatur; & etiam necessariò sequitur quòd omissio considerata in actu exercito,

exercito, vt censeatur volũtaria ac virtualiter volita, debeat fundari supra actum positiuum & formalem eiusdem voluntatis terminatum ad aliquod bonum apprehensum; cum sit impossibile quòd appetibile per accidens, qualis est omissio, non fundetur in appetibili per se, & non reducatur ad illud. Ex quibus colligitur, quòd vt voluntarium indirectum, vt est omissio, possit dici propriè voluntaria in aliquo sensu, debet esse ab intrinseco cum cognitione, cum hæc sit definitio voluntarij in genere, ac proinde debet esse vt egrediens à principio actiuo vitali quasi exercitiũ ipsius. Sequitur etiam quòd omne voluntarium indirectum fundetur supra voluntario directo, & consequenter quòd omnis omissio voluntaria in actu exercito fundetur in aliquo actu formali, qui sit causa vel occasio omissionis, & qui interpretatiuè dicatur actus omissionis; cum non sit aliàs fundamentum interpretandi aliquam omissionem esse voluntariam in exercitio, nisi intelligatur aliquo modo vt egrediens à voluntate, vel directè, vel indirectè: directè quidem, quando voluntas expresè vult ipsam omissionem; indirectè verò, quando vult aliquid ad quod sequitur omissio alterius obligatorij, in vtroque tamen casu semper interuenit aliquis actus formalis, & hoc necessariò vt dictum est. Sequitur tandem, quòd licet actus formalis non dicatur per se coniungi cum omissione, in hoc triplici sensu, vel quia non pertinet ad essentiam omissionis, vel quia non tẽdit directè in ipsam, vel quia non requiritur actus determinatus: in alio tamen sensu actus formalis per se requiritur ad omissionem, quia necessariò coniungitur cum illa modo explicato. Ex his facilè impugnantur responsiones Aduersariorum adhibitæ nostræ rationi, & facilè etiam soluuntur eorum argumenta in contrarium adducta.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco non excludit ab omissione voluntaria omnẽ actum; sed tantùm excludit actum quasi pertineat ad rationem ipsius peccati omissionis, vel quasi tendat per se in omissionem, vt constat ex ipso textu; nunquam enim actus formalis est de essentia omissionis, & sæpe actus formalis non tendit per se ad omissionẽ. In secundo autem loco est manifestè pro nobis, vt cõstat ex dictis in probatione conclusionis: in sequentibus enim verbis expresè dicit, quòd ad omissionem voluntariam necessariò requiritur aliquis actus formalis, qui sit causa vel occasio omittendi; quamuis in præcedẽtibus verbis negauerit in omissione actum formalem, qui sit de essentia omissionis, vel qui per se in illam tendat. In tertio denique loco loquitur D. Thomas, vt interpretantur aliqui eius discipuli de omissione voluntaria quoad speciem obiectiuè consideratam, sic enim nullum supponit actũ formalem, at importat carẽtiam actus debiti: non autem loquitur de omissione voluntaria vt in exercitio, sicut loquimur de ea in præsenti, quæ vt sic necessariò supponit actum. Vel vt interpretantur alij, excludit ab omissione voluntaria etiam in exercitio, actum formalem antecedentem per modum causæ, quasi pertinentem ad omissionem per modum complementi & formæ denominantis: Et hæ solutiones habẽt fundamentum in ipso textu. Non desunt alij ex discipulis D. Thomæ, qui dicũt Angelicum Doctorem emendasse sententiam in locis pro nobis citatis. Ad illud quod subditur de actu interpretatiuo, iam dictum est quo sensu illum admittat D. Thomas: admittit enim illum fundatum in actu formali; per hoc enim quòd aliquis omittit facere quæ debet, per hoc quòd aliud tunc faciat, interpretatiuè vult illa omittere, vnde illa formalis operatio est actus interpretatiuus omissionis. Quãtum ad illam regulam iuris dicendum, quòd aliquando silentium præsumitur pro actu, quando res cedit in vtilitatẽ tacentis; & tunc contractus in foro externo est validus, quia ad bonum & pacem Reipublicæ in multis ipsum ius supplet cõsensum personarum: Si tamen consensus internus contrahentium sit omninò necessarius, vt contingit in matrimonio, tunc cõtractus non est in se & coram Deo in foro conscientiæ validus, nisi præcesserit aliquis actus formalis voluntatis consentientis, qui tamen præsumitur in silentio, quãdo adsunt aliqua signa externa; & hoc ideò quia volũtas non potest in exercitio consentire, nisi sit aliquis actus eius formalis.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione quidem libertatis est indifferentia contradictionis: sed tamen indifferẽtia ipsa contradictionis ita importat agere & non agere, exercere & suspendere actum, quòd tantùm sit suspensio actus huius & illius actus disiunctiuè, & sic de singulis in particulari, non autem omnium collectiuè, propter rationem adductam; & ita indifferentia contradictionis non potest exerceri sine aliquo actu; quãuis hic actus non per se exigatur ab hac indifferentia ratione sui, sed tantum ratione voluntatis, quæ non potest esse in exercitio absque aliquo actu: Et in hoc differt indifferentia contradictionis ab indifferentia contrarietatis, quòd indifferentia contrarietatis secundùm se versatur circa duos actus positiuos, indifferentia verò contradictionis versatur circa vnum actum positiuum & negationem seu priuationẽ ipsius. Ad illud quod subditur, dicendum quòd non potest præcipi à Deo actus malus, & consequenter potest impleri præceptum Dei de exercitio alicuius actus indeterminatè & vagè, per quemcunque actum bonum in particulari, & poterit violari præceptum illud per omissionem actus boni, sed hæc omissio haberet adiunctam commissionem actus mali. Quod si posset dari illud præceptũ Dei generale de quocunque actu tunc non posset violari per omissionem, cum hæc esset omninò impossibilis.

Ad tertium dicendum, quòd dato illo casu, quòd staret præceptum dilectionis Dei, & aduertentia talis præcepti, cum omnibus necessarijs ad hoc vt voluntas possit adimplere tale præceptum: si Deus subtraheret omninò suum concursum efficacem à volũtate, ita vt nullum penitus

tus

tus haberet actum formalē; tunc omissio illa non esset voluntaria in exercitio, ac proinde non esset peccaminosa, quia ad peccatum omissionis requiritur posse, teneri, & non facere per modū exercitij actualis voluntatis; in hoc casu autem esset primum & secundum, quia concedimus concursum Dei ordinarium non dare posse, quamuis cōcursus supernaturalis det posse; deesset tamen tertium, quia non facere in exercitio non potest esse absque vllo actu; & ita in illo casu non facere esset simplex negatio, & nō priuatio actus debiti.

DVBIVM V.

Vtrum ad voluntarium indirectum, seu ad omissionem voluntarium requiratur debitum non omittendi.

SVpponendum est, quòd in voluntario indirecto possunt duo considerari, scilicet omissio ipsa actualis indirectè voluntaria, & effectus subsecutus ad talē omissionem; non enim sola omissio dicitur voluntaria indirectè modo explicato, sed etiam dicitur sic voluntarium id quod ad omissionem per se sequitur: v.g. in omissione gubernandi nauem est ipsa non gubernatio actualis, & ad illam consequitur submersio nauis, & naufragium nauigantium. Ipsa autem actualis omissio potest dupliciter considerari, vel secundum se præcisè vt est negatio seu non positio alicuius actus, vel secundùm quòd est peccatum & est priuatio actus. Vtroque autem modo considerata potest dupliciter contingere, vel per simplicem non positionem actus, vel per interruptionem actus exerciti. In præsenti dubio quærimus vniuersaliter, Vtrum ad volūtarium indirectum, provt scilicet complectitur tam omissionem voluntariam, quam effectum ad illam secutum, requiratur debitum non omittendi. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd omne debitum seu omnis obligatio prouenit ex aliquo præcepto, vel naturali, vel positiuo, siue sit obligatio orta ex iustitia, siue ex charitate, siue ex quocunque alio titulo: Obligatio autem orta ex aliquo præcepto vel est ad agendum, qualis est obligatio ad diligendum Deum ex præcepto charitatis; vel est ad non agendum seu ad omittendum agere, qualis est obligatio ad non occidendum; prior obligatio fundatur semper in præcepto affirmatiuo, posterior autem fundatur in præcepto negatiuo. Quia tamen in præsenti principalius agitur de voluntario indirecto, provt cōplectitur omissionem volūtariam, quàm vt cōplectitur effectum ad omissionem subsecutū, inde est quòd in titulo dubij expressam facimus mentionem ipsius omissionis, & voluntarium indirectū ad illam determinamus.

Prima opinio Durandi in 3.d.33.q.2. Suaris hîc tract.2.d.1.sect.5. Vasquis d.24.cap.3. Aluaris d.34. Montesini d.9.q.4. & aliorum negat ad voluntariū indirectum requiri debitum non omittendi, vniuersaliter loquendo: asserit ergo quòd ad omissionem, vt dicit puram negationem actus, ac proinde negatiuè & secundùm se præcisè consideratam, non requiritur debitum non omittendi, ad hoc vt in exercitio censeatur voluntaria: sed tantùm asserit tunc requiri debitum non omittendi, si consideretur omissio priuatiuè & secundùm quòd est peccaminosa & culpabilis. Probatur prima pars huius opinionis, in qua sola est difficultas, authoritate D. Thomæ in 2.d.35. art.3 ad 5. item q.2. de Malo art.1. ad 2. item infra q.71 art.5 ad 2. & alibi, vbi loquens de per se requisitis ad omissionem voluntariam, nullam facit mētionem de debito non omittendi, sed tantùm facit mentionem de facultate faciendi actum omissum: ergo ex mente D. Thomæ ad omissionē voluntariam non requiritur debitum non omittendi. Quod confirmatur etiam authoritate Aristotelis lib. 3. Ethic. cap.5. vbi dicit omissiones eorum actuum esse voluntarias, quæ sunt in nostra potestate; etiamsi illi actus non cadant sub præcepto.

Secundò, Qui non audit Missam in die feriali, quando scilicet non adest debitum eam audiendi; posita ex parte intellectus cognitione & aduertentia, & posita ex parte voluntatis facultate audiendi & non audiendi; non minus voluntariè ac liberè non audit, ac voluntariè & liberè eam audit, qui positis prædictis ex parte intellectus & voluntatis illam audit, vt patet, cum æquè sit indifferens & expeditus ad vtrumque: ergo ad voluntariam & liberam omissionem audiendi Missam non requiritur debitum non omittendi, sicut ad voluntariam & liberam auditionem Missæ non requiritur debitum audiendi, vt patet in audiente in die feriali: Maximè quia hæc omissio audiendi Missam est eadem intrinsecè, siue adsit præceptum audiendi, siue non adsit, cum præceptum sit omninò extrinsecum, & voluntarium vt sic dicatur per ordinem ad principium intrinsecum, quod in vtroque casu est idem scilicet eadem facultas potentiæ vitalis cum cognitione.

Tertiò, Tunc omissio est voluntaria indirectè, quando causa vel occasio illius est directè voluntaria; tunc enim omissio habet rationem effectus indirecti, quando autem causa est voluntaria, etiā effectus est voluntarius: sed secluso debito non omittendi, potest dari causa vel occasio voluntaria omissionis, vt constat in eo qui voluntariè ludit in die feriali, ratione cuius ludi aduertens non audit Missam: ergo potest dari omissio voluntaria absque debito non omittēdi: Maximè quia potest dari similis omissio quæ sit meritoria, vt patet in eò qui in mediis tormentis generosè perseuerat in confessione fidei, & omittit actum idololatriæ, non autem potest esse meritum sine voluntario.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd si omissio sumatur præcisè vt est simplex non positio actus, ad hoc vt sit voluntaria in exercitio & quasi in actu secundo, requiritur necessariò debitum non omittendi. 2. si autem sumatur vt coniuncta mora

moraliter actui quem interrumpit, sufficit talis coniunctio, absque debito non omittendi, ad hoc vt sit voluntaria. 3. vt autem sit omissio peccaminosa, semper requiritur debitum non omittendi actum omissum. 4. & idem proportione seruata dicendum de effectu consequente omissionem, quod vt sit voluntarius indirectè, necessarium est quòd qui omittit, teneatur non omittere. 5. ex parte verò voluntatis non requiritur ad omissionem voluntariam, quod voluntas possit eam impedire; hoc enim tantùm requiritur ad omissionem liberè voluntariam. Ita Caietanus, Conradus, Medina, Cornejo, Nostri Salmanticenses, & plures alij in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis, in qua præcipua est difficultas. Omissio voluntaria in exercitio & quasi in actu secundo, necessariò petit concipi vt egrediens in exercitio ab ipsa potentia actiua; per hoc enim distinguitur ab omissione voluntaria in actu primo & in potentia, quæ est tantùm voluntaria in actu signato: & insuper debet concipi per modum exercitij actualis quamuis indirecti, ipsius potentiæ; non autem per modum obiecti voliti, cum eadem sit ratio formæ, ac negationis seu priuationis ipsius; omissio autem est negatio seu priuatio actualis exercitij potentiæ, directi & positiui, vnde ipsa omissio debet esse & concipi vt exercitium actuale potentiæ, sed negatiuum & consequenter indirectum. His positis probatur hæc pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Sed sciendum est, quòd non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solùm tunc cum potest & debet agere. Si enim gubernator non posset nauem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret: quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod est non velle & non agere, & aliquando debet; hoc quod est non velle & non agere, imputatur ei quasi ab ipsa existens. Quo testimonio D. Thomas non solùm docet hanc primam partem conclusionis, sed etiam docet quartam partem: nam tradit doctrinam circa ipsam omissionem, quam etiam applicat ad effectum omissionis; & dicit quòd ad omissionem voluntariam, sicut & ad eius effectum (cum de eo afferat exemplum) requiritur quòd agens possit & debeat agere, & quòd non agat. Nec potest explicari D. Thomas, quòd loquatur ibi de omissione voluntaria in ordine morali, non autem in ordine physico, vt volunt aliqui: quia reuera agit D. Thomas in hac quæstione de voluntario in esse physico, & infra q. 18. agit de voluntario in esse morali, & constat ex ipsis verbis textus quod agit hîc de voluntario in esse physico; non enim dicit simpliciter quod non velle, & non agere imputatur voluntati; sed addit, quasi ab ipsa existens, quod indicat exercitium actuale physicum, quamuis indirectum ipsius voluntatis. Deinde probatur ratione: Ad hoc vt omissio sit voluntaria in exercitio & quasi in actu secundo, modo sibi proprio scilicet indirectè, requiritur quòd reducatur ad voluntatem vt ad causam, tanquam exercitium ipsius actuale indirectum; sicut vt aliquis actus positiuus sit voluntarius in exercitio directè, requiritur quòd reducatur ad voluntatem vt ad causam, tanquam exercitium ipsius actuale directum; quia ex vna parte eadem est proportionalis ratio de negatione seu priuatione, ac de ipsa forma; ex alia verò parte sicut ratio voluntarij in actu primo & habitualiter prouenit à voluntate in actu primo & habitualiter considerata, sic ratio voluntarij in exercitio & actualiter prouenit à voluntate in exercitio & actualiter influente: Sed si omissio sumatur præcisè vt est simplex non positio actus, & excludatur debitum non omittendi, non potest reduci ad voluntatem vt ad causam, tanquam exercitium ipsius actuale indirectum; non quidem vt ad causam moralem, quia causa moralis omissionis supponit obligationem agendi, vt infra dicitur, non enim imputatur alicui agenti omissio, nisi teneatur non omittere; nec etiam vt ad causam physicam, quia simplex non positio actus non dicit per se esse à causa physica in exercitio, nisi præintelligatur actus qui non ponitur nunc, præcedere in tali causa in seipso ac interrumpi de nouo per non positionem sui, vt dicetur in secunda parte conclusionis; vel saltem præcedere intelligatur in suo debito siue in debito ponendi ipsum, posito quippe actu vel debito ponendi ipsum, si voluntas tunc non ponat, vel interrumpat, intelligitur influere actu omittendo, sed diuerso modo quo influeret si actum poneret: nisi autem intelligatur præcedere actus vel debitum ipsius, voluntas tantùm respicit omissionem actus quasi obiectum volitum, & non quasi exercitium actuale sui indirectum circa aliquod obiectum; & sic omissio non est voluntarium indirectum de quo loquimur in præsenti, at potius est obiectum directè volitum: ergo si omissio sumatur præcisè vt est simplex non positio actus, ad hoc vt sit voluntaria in exercitio & quasi in actu secundo, requiritur necessariò debitum non omittendi: Maximè quia vt dicetur ad 3. secluso tali debito tunc non intelligitur omissio fieri ex suo non esse, seu ex suo contrario.

Probatur secunda pars conclusionis. Eo ipso quòd voluntas interrumpit aliquem actum cum aduertentia & cognitione, & sic incipit omittere ipsum; verè mutat suum actuale exercitium positiuum quod habebat, in exercitium actuale negatiuum ac destructiuum prioris illius positiui, etiam secluso quocunque debito non omittendi talem actum; quod verum est, quando primò incipit illa omissio, ac proinde tunc est voluntaria

voluntaria in exercitio: ergo si omissio sumatur vt coniuncta moraliter actui quem interrumpit, sufficit talis coniunctio absque debito non omittendi, ad hoc vt sit voluntaria.

Probatur tertia pars conclusionis, de qua nullus dubitat. Tum communi consensu Philosophorum moralium,& Theologorum. Tum quia omne peccatum est contra legem Dei,si sit peccatum commissionis; vel præter legem,si sit peccatum omissionis: lex autem inducit debitum faciendi per præcepta affirmatiua, & debitum omittendi per præcepta negatiua: ergo vt omissio sit peccaminosa, semper requiritur debitum non omittendi actum omissum. Quod debitum potest esse vel ex iustitiæ, vel ex charitatis lege, vel ex alio titulo: cum hac tamen differentia, quod qui omittit aliquid ad quod tenetur lege iustitiæ, non solùm peccat, sed etiam tenetur ad restitutionem; qui autem omittit aliquid, ad quod tenetur tantùm lege charitatis, quamuis peccet, non tamen tenetur ad restitutionem.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. adducta in probatione primæ partis, ibique expensa. Deinde probatur ratione à priori: Talis effectus consequens omissionem habet tantummodo mediante illa quòd sit voluntarius, ac proinde participat ab ipsa omissione voluntaria quod sit voluntarius: ergo cum omissio non sit voluntaria, nisi qui omittit teneatur non omittere, si omissio sumatur præcisè vt est simplex non positio actus; etiam consequens effectus non est voluntarius, nisi qui omittit teneatur non omittere. Denique probatur à posteriori: Si non esset necessarium, quod qui omittit, teneretur non omittere, ad hoc vt effectus consequens omissionem esset indirectè voluntarius; sequeretur quòd omnia hominum peccata essent indirectè voluntaria ipsi Deo,quia potest illa impedire, & non impedit; & nisi dicatur quòd ad voluntarium indirectum requiritur obligatio impediendi,seu debitum non omittendi ponere impedimentum, nihil superest quominus peccata à Deo permissa imputentur ipsi quasi indirectè voluntaria, quia non impedit cum possit, subministrando auxilia efficacia, quibus resistatur tentationibus & sic peccata vitentur: sed non potest dici quòd peccata hominum sint indirectè voluntaria ipsi Deo; imò potius illa directè prohibet & abhorret, vt fides docet, & commissa punit æternis suppliciis nisi per pœnitentiam deleantur; quæ omnia manifestè conuincunt & demonstrant quòd peccata nullo modo sunt aut possunt esse voluntaria ipsi Deo, maximè peccata mortalia, quæ quantum ad affectum interpretatiuum ipsius peccatoris sunt destructiua Dei, vt infra dicetur in materia de peccatis:ergo est necessarium quòd qui omittit, teneatur non omittere, ad hoc vt effectus consequens omissionem sit indirectè voluntarius. Ex dictis colligitur, quòd aliud est effectum esse volitum & esse voluntarium, nam v.g. submersio nauis potest esse directè volita ab aliquo, si desideret illam; cui tamen non est voluntaria, prout hîc agimus de voluntario, inquantum effectus coniunctus cum actu est quodammodo vnum cum ipso in ordine ad principium, nec consideratur vt habet rationem obiecti voliti: vnde vt submersio nauis sit voluntaria, requiritur quòd qui omittit succurrere cum possit, teneatur succurrere, &non succurrat; nisi admittatur casus positus in secunda parte conclusionis, quòd ille talis iam dirigebat nauim, & interrumpit directionem, tunc enim ipsi omittenti dirigere voluntaria est submersio nauis subsecuta ad omissionem directionis: quamuis autem illa submersio non sit hoc modo voluntaria ei qui non succurrit, cum non teneatur succurrere; hic tamen peccabit, si velit quocunque modo perditionem nauis quasi obiectum. Licet autem ad hoc vt effectus secutus ad omissionem sit voluntarius, requiratur quod omissio sit voluntaria aliquo modo ex dictis, scilicet vel ratione debiti non omittendi, vel ratione actus interrupti: tamen non quoties omissio est voluntaria, effectus etiam ad eam secutus est voluntarius: nam potest fieri quod talis effectus non sequitur per se,at tantùm per accidens ad omissionem,mediante scilicet alia causa; tunc enim etiam ad voluntariam & prohibitam omissionem sequitur effectus inuoluntarius, nisi talis effectus sit simul prohibitus, quia ratione prohibitionis & obligationis omittendi esset voluntarius ei qui obligatus non impediret; nam ratione præcepti pertinet ad ipsum impedire, & si non impediat, moraliter ita se habet, ac si illum physicè fecisset: Ex quo inferunt authores, quod quando quis facit opus licitum, etiam si sequatur malum quantumuis præuisum, sed ex malitia alterius, tunc illud malum non imputatur facienti opus licitum ad quod sequitur tale malum; expensis tamen circunstantiis sæpe suadendum est aliquibus, vt abstineant ab opere licito,ad hoc vt mala euitentur.

Probatur quinta pars conclusionis. Voluntarium positiuum siue in actibus diuiditur in voluntarium liberum & in voluntarium necessarium: & consequenter etiam voluntarium priuatiuum, quod est in omissionibus, diuiditur in voluntarium liberum & in voluntarium necessarium; quia voluntas sicut est determinata ab intrinseco ad aliquod bonum, videlicet summum bonum, & est indifferens ad alia bona limitata: sic est determinata ab intrinseco ad aliquam omissionem, vt cum quis appetens aliquod bonum, apprehendit de nouo illud esse impossibile, tunc enim necessariò omittit illud appetere, quia non potest appeti nisi possibile: & similiter si cui actu odienti Deum communicaretur visio beatifica, statim necessariò omitteret odium illud & conuerteret in amorem, in vtroque autem

casu ex dictis omissio esset voluntaria: Est etiam indifferens ad alias omissiones. v. g. audiendi Sacrum, recitandi Officium, & ad similes posito debito non omittendi: ergo sicut ad voluntarium positiuum necessarium non requiritur ex parte voluntatis quòd possit illud non exercere, at tantùm hoc requiritur ad voluntarium positiuum liberum, vt communiter conceditur & constat ex dictis disputatione præcedenti; sic ad voluntarium negatiuum seu priuatiuum necessarium, quod est in omissionibus, non requiritur ex parte voluntatis quòd possit impedire siue non exercere, at tantùm hoc requiritur ad voluntarium priuatiuum liberum; & consequenter ad omissionem voluntariam vt sic non requiritur quòd voluntas possit eam impedire, hoc enim tantùm requiritur ad omissionem liberè voluntariam.

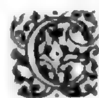
AD primum ergo dicendum, quod D. Thomas hic art. 3. satis declarat suam mentem, vbi agit ex professo de omissione voluntaria, nam expressè dicit hæc tria ad illam requiri, posse agere, teneri, & non agere; vnde si alibi non facit mentionem de secundo scilicet de debito non omittendi, vel illud subintelligit, vel loquitur de omissionibus voluntariis in potentia tantùm, & non in actu. Et similiter dicendum ad Aristotelem: Debitum autem non omittendi idem est ac debitum faciendi actum omissum quando omissio est voluntaria, & hoc debitum requiritur; nec sufficit ad omissionem voluntariam, quòd sit debitum omittendi; quia vt sit omissio voluntaria, debitum debet violari & quasi destrui per omissionem, non autem compleri & perfici; per omissionem autem violatur & destruitur debitum non omittendi, & completur ac perficitur debitum omittendi; & propterea omissio furandi, instante debito non furandi seu omissionis furandi, non est præcisè ex se voluntaria, cum reperiatur in dormientibus.

AD secundum dicendum, quòd posita cognitione & aduertentia ex parte intellectus, & facultate ex parte voluntatis, omissio audiendi Sacrum in die feriali, quando non adest debitum eam audiendi, potest quidem esse volita per modum obiecti, non autem potest esse voluntaria per modum exercitij actualis ipsius voluntatis, propter rationem assignatam; vnde vt talis omissio audiendi Sacrum esset hoc modo voluntaria, deberet vel esse debitum audiendi, vel interrumpi actus audiendi. Ad comparationem autem factam inter actum audiendi Missam & omissionem ipsam audiendi, dicendum quod est disparitas in hoc; quòd actus audiendi Missam seipso, secluso quocunque alio, est actuale exercitium potentiæ; non autem omissio audiendi sine debito audiendi, vel sine interruptione actus audiendi, vt ostensum est. Ad illud quod subditur, dicendum quòd illa omissio non est diuersa à seipsa, sed est eadem, siue adsit præceptum & debitum, siue non adsit, tum in ratione omissionis, tum in ratione voluntarij in actu primo, quia semper est omissio, & omissio voluntaria in actu primo, cum sit à principio intrinseco; non tamen est eadem in ratione voluntarij exerciti, quia vt explicatum est, absque debito, vel absque interruptione actus, omissio ipsius non potest esse actuale exercitium potentiæ: ex quibus patet quod per præceptum extrinsecum non mutatur intrinsecè ipsa omissio, sed tantùm habet dicere diuersum respectum extrinsecum ad potentiam, quasi exercitium actuale ipsius, ratione præcepti connotati.

AD tertium dicendum, quòd maior argumenti est tantùm vera de voluntario in actu primo siue in potentia; tunc enim quando causa vel occasio est voluntaria, effectus per se ad illam secutus est voluntarius in potentia, non tamen est semper voluntarius in actu seu in exercitio, quia non semper potest esse actuale exercitium ipsius voluntatis: Quod sic ostenditur, Actus positiuus potentiæ est semper actuale exercitium ipsius, quia hic actus physicè ac realiter fit *vt quo*, ab ipsa potentia realiter influente, quia verè transit de non esse sui ad esse, quod debet necessariò reperiri in omni eo quod fit, vt scilicet fiat ex non esse sui siue ex suo contrario, vt ait Philosophus: ipsa autem negatio seu priuatio actus, quæ est omissio, non potest esse actuale exercitium, etiam negatiuum & indirectum potentiæ, nisi intelligatur fieri vt *quo* suo modo ab ipsa; secluso autem omni actu qui interrumpatur, vel debito ponendi actum, non potest omissio intelligi fieri à potentia, quia omne quod fit, vt dictum est, fit ex suo contrario seu ex non esse sui; contrarium autem omissionis est actus, quem omissio destruit, vel in seipso consideratus, vel saltem contentus virtualiter in suo debito; & tantùm vel in actu, vel in debito actus est non esse omissionis. Ad illud quod subditur, dicendum quòd omissio illa idololatriæ, non esset propriè voluntaria in illo casu, (nisi in causa, scilicet in confessione fidei) posset tamen esse per se volita; & sic esse meritoria.

DISPVTATIO IX.

De Inuoluntario in particulari.



CVM eadem sit contrariorum doctrina, postquam D. Thomas in hac quæstione sexta egit de Voluntario tribus primis articulis, in quinque sequentibus agit de Inuoluntario ex multiplici radice causato: de quo agimus in præsenti disputatione.

DVBIVM

DVBIVM I.

Vtrum actus violentus & coactus sit simpliciter inuoluntarius.

SVpponendum est, quòd Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. affert duas causas inuoluntarij dicens: Existente autem inuoluntario, quod vi, & propter ignorantiam: D. Thomas autem in præsenti quæstione affert quatuor, scilicet violentiam, metum, concupiscentiam, & ignorantiam. Incipiendo igitur à prima, quæ est violentia seu vis, sciendum est, quod ista quatuor valde differunt, videlicet necessitare, impedire, cogere, & violentare: & simili modo differunt necessarium, impeditum, coactum, & violentum: Necessitare est determinare ad vnum & Necessarium est illud quod est determinatum ad vnum: Impedire est auferre exercitium propriæ actionis, & Impeditum est illud cui aufertur tale exercitium: Cogere dicit ordinem ad operationem, & est compellere aliquod animal contra eius inclinationem elicitam, Coactum verò dicitur illud quod procedit contra hanc inclinationem elicitam: Tandem Violentare est inferre vim alicui rei, siue animatæ, siue inanimatæ, contra eius inclinationem naturalem; vnde Violentum est illud quod est contra naturalem inclinationem rei, siue animatæ, siue inanimatæ: Ex quibus constat quod coactum & violentum distinguuntur penes maiorem & minorem extensionem, quia coactum propriè tantùm reperitur in cognoscentibus, in quibus solis est appetitus elicitus; violentum autem reperitur tam in cognoscentibus, quam in non cognoscentibus: vnde & animalia, & lapides dicuntur pati violentiam, quando alicubi detinentur contra propriam inclinationem; sola verò animalia, & non lapides dicuntur pati coactionem. Quia tamen in tota hac materia agimus de violento quod opponitur voluntario, & causat inuoluntarium, vt statim dicetur; & voluntarium, ac oppositum ei priuatiuè inuoluntarium reperiuntur tantùm in cognoscentibus, de voluntario quippe supra ostensum est, idem autem est subiectum priuationis ac formæ priuatæ; inde est quòd in tota hac materia pro eodem sumimus violentum & coactum, propterea in præsenti dubio quærimus; Vtrum actus violentus & coactus sit simpliciter inuoluntarius; non autem potest sumi necessarium absolutè pro violento, quia necessarium propriè coniungitur cum voluntario vt supra dictum est, violentum autem opponitur voluntario, & causat inuoluntarium. Violentum definitur ab Aristotele 3. Ethicor. cap. 1. sic: Violentum est, in quo agens vel patiens nihil confert. Definitur etiam hoc modo: Violenlentum fit, nihil conferente eo cui vis affertur: Ex quibus deducitur sequens definitio penè sub iisdem verbis, communiter recepta, & explicanda dubio. 3. sequenti: Violentum est illud, quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim. Et applicando ad præsentem materiam: Actus violentus & coactus est ille, qui est à principio extrinseco, ipsa potentia actiua non conferente vim seu non inclinante ad talem actum, at potius resistente: Ex quo patet, quod violentum potest sumi vel actiuè, vel passiuè; actiuè sumptum importat virtutem & actionem qua effectus introducitur in passo resistente; passiuè verò importat effectum (qui in præsenti est actus) introductum in eodem passo resistente. Quærimus ergo in præsenti: Vtrum violentum excludat voluntarium, ita quod actus violentus (vtique passiuè) seu coactus sit simpliciter inuoluntarius. Sed ad maiorem euidentiam huius difficultatis adhuc sciendum est, quòd inuoluntarium sumitur tribus modis, videlicet negatiuè, priuatiuè, & contrariè: Sumitur negatiuè, quando attribuitur subiecto incapaci actus voluntarij, quale est omne subiectum non cognoscitiuum; & tunc inuoluntarium excludit non solùm rationem voluntarij, sed etiam capacitatem ad illud: Sumitur priuatiuè, quando est in subiecto capaci actus voluntarij, quale est omne subiectum cognoscitiuum, nec repugnat appetitui eius; actus tamen à tali subiecto elicitus deficit à ratione voluntarij ob carentiam alicuius conditionis requisitæ, quia scilicet fit vel sine cognitione, vel cum errore, &c. Sumitur denique contrariè, quando est in subiecto apto seu capaci actus voluntarij, & repugnat appetitui eius, ac contrariatur connaturali eius actui, seu formali, seu virtuali, seu interpretatiuo & præsumpto: In præsenti autem sumitur inuoluntariũ hoc tertio tantùm modo; nam inuoluntarium primo modo vix dicitur tale, secundo autem modo potius est non-voluntarium, quam inuoluntarium; licet enim grammaticaliter videantur idem esse inuoluntarium & non-voluntarium, tamen ex communi vsu inuoluntarium importat contrarietatem & resistentiam appetitus positiuam, non-voluntarium autem excludit hanc contrarietatem & resistentiam.

Prima opinio negat quòd actus simpliciter violentus & coactus sit simpliciter inuoluntarius. Probatur: Ad actum simpliciter inuoluntarium requiritur, quod procedat ex subiecto cum resistentia actiua ipsius, actu enim principium actiuum resistit motui sibi contrario; vnde actus qui procedit ex subiecto cum sola resistentia passiua ipsius, non est simpliciter inuoluntarius: Ad actum verò simpliciter violentum & coactum non requiritur, quòd procedat ex subiecto cum resistentia actiua ipsius, at sufficit quòd ex illo procedat cum resistentia eius passiua; sufficit enim ad violentum vt sic quod sit cum resistentia passiua subiecti, vt colligitur ex definitione violenti tradita ab

ab Aristotele, qua dicitur violentum esse illud, quod est à principio extrinseco passo non conferente vim: ergo cum in eodem actu hæc duo sint compossibilia; quòd procedat ex subiecto cum resistentia passiua, in quo est ratio violenti simpliciter, vt dum quis ex ignorantia aliquid facit; & quòd non procedat ex subiecto cum resistentia actiua, quod tamen requiritur ad inuoluntarium simpliciter, vt patet in exemplo allato de operante ex ignorantia; sequitur quòd actus simpliciter violentus & coactus non sit simpliciter inuoluntarius.

Secundò, Vt aliquid dicatur simpliciter inuoluntarium, debet esse contra inclinationem ipsius voluntatis, ita quòd voluntas vel actu tendat, vel saltem sit in se disposita ad tendendum in contrarium: sed ad violentum simpliciter & ad coactum non requiritur, quòd sit contra inclinationem voluntatis; vt apparet in puella cui infertur violentia, ipsa quippe dicitur opprimi simpliciter, licet non resistat quantum potest, & tamen hæc oppressio non est simpliciter inuoluntaria, quia non supponitur puella resistere quantum potest: ergo actus simpliciter violentus & coactus non est simpliciter inuoluntarius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd violentum seu coactum opponitur voluntario: vnde ad proportionem violentiæ illatæ desinit actus esse voluntarius, siue violentia sit actiua, siue passiua. 2. Et consequenter actus simpliciter violentus & coactus est simpliciter inuoluntarius 3. ac proinde nec bonus aut malus, moraliter, nec meritorius aut demeritorius. 4. potest autem fieri quòd idem actus sit secundùm quid violentus, & secundùm quid voluntarius. 5. potest etiam esse secundùm diuersam rationem violentus & voluntarius. Hæc conclusio quoad omnes suas partes est communis apud Philosophos morales. 3. Ethicorum cap. 1. & apud Theologos in præsenti, vnde vix reperitur, qui ab illa dissentiat.

Probatur prima pars conclusionis: Violentum seu coactum est à principio extrinseco, vt constat ex eius definitione, ita quod passum nullam vim conferat ad ipsum, imò potius ipsi resistat; vnde est contra inclinationem ipsius passi: Voluntarium autem est à principio intrinseco ex se concurrente ad ipsum; vnde est secundùm inclinationem subiecti, cui est voluntarium: ergo violentum seu coactum opponitur voluntario, illa quippe sunt opposita quæ habent oppositas rationes; vnde cum opposita non possint simul esse in eodem subiecto, ad proportionem violentiæ illatæ desinit actus esse voluntarius, & habet de inuoluntario; dictum est autem, siue violentia sit actiua, siue passiua; non quod vtraque non sit simul, cum actiua sit causa passiuæ; & dum est actiua, causat passiuam; & dum est passiua, causatur ab actiua: sed quia vtraque opponitur voluntario; passiua quidem proximè & immediate, cum sit in eodem subiecto in quo est aut esse potest voluntarium; actiua verò opponitur radicaliter & mediatè in quantum est causa passiuæ & est in agente extrinseco.

Probatur secunda pars conclusionis. Ex dictis violentum & voluntarium opponuntur, ac proinde non possunt in eodem subiecto reperiri perfectè; quod est commune omnibus oppositis, quòd licet aliqua possint imperfectè & secūdùm aliquid simul reperiri, vt constat in oppositis contrariè, nunquam tamen possunt esse perfectè simul seu reperiri simpliciter in eodem secundùm gradus perfectos quia de ratione oppositorum est, quod vnum excludat aliud, vnde si vnum oppositum sit simpliciter & totaliter in subiecto, aliud simpliciter & totaliter ab eodem excluditur: ergo actus simpliciter violentus & coactus est simpliciter inuolūtarius, siue nihil habens de voluntario. Ex dictis sequitur secundùm communem doctrinam, quòd si Baptisma sit per violentiam simpliciter susceptum, nullo modo est voluntarium: ac proinde non est verè sacramentum, nec sic baptizatus tenetur ad obseruantiam legis Christianæ: Nota tamen, quod vt aliquid dicatur factum vel susceptum omninò violenter & coactè, debet esse resistentia absoluta & efficax ex parte illius qui dicitur pati violentiam; Et vt in foro exteriori censeatur aliquid fieri vel suscipi violenter & coactè simpliciter, non solùm requiritur actus internus nolitionis absolutus & efficax, sed etiam debet esse externa resistentia absoluta & efficax, siue debet ille cui violentia infertur, facere quod in se est vt resistat; vnde qui baptizatur cum resistentia quidem interna, sed non externa, licet verè non sit baptizatus, censetur tamen vt talis in foro externo, & debet cogi ad obseruantiam legis Christianæ; & qui sacrificat idolis exterius, quamuis interius resistat, verè censetur sacrificare, & sacrificando peccat, quia actus ille externus indebiti sacrificij est prohibitus, prohibemur enim adorare Deos alienos, non solum interius, sed etiam exterius, & hoc præcepto negatiuo quod obligat semper & pro semper.

Probatur tertia pars conclusionis. Genus moris fundatur in voluntario perfecto supra descripto, conueniente soli naturæ intellectuali, quod scilicet procedit à principio intrinseco cum cognitione perfecta, quæ est finis vt sic & circunstantiarum; & propterea actus animalium brutorum, quia non procedunt cum hac perfecta cognitione, & sic non sunt perfectè voluntarij, non pertinent ad genus moris, vt communiter conceditur: Ex alia verò parte meritum & demeritum fundantur in bonitate & malitia morali, quæ sunt in actu voluntario libero, vt etiam communiter conceditur: ergo actus simpliciter violentus & coactus, quia est simpliciter inuoluntarius

luntarius siue nihil habens de voluntario, non est bonus aut malus moraliter, quamuis in esse physico seu ex parte obiecti sit bonus aut malus; nec est meritorius aut demeritorius: vnde nec violenta adoratio idoli per violentam inclinationem capitis est mala & demeritoria, nec eleemosina data per violentam extortionem pecuniæ est bona & meritoria.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Tum à pari ex contrariis physicis, quæ secundùm quid & imperfectè possunt simul reperiri in eodem subiecto, vt constat de frigore & calore in subiecto tepido: ergo etiam idem actus potest esse secundùm quid violentus & secundùm quid voluntarius, quamuis violentum & voluntarium sint contraria. Tum ex his quæ sæpe in nobis experimur, nam multa fiunt ex imperio alterius, quæ non sunt omninò voluntaria, sed habent admixtum aliquid violenti, quia fiunt contra propriam inclinationem; cuius signum est, quòd nisi vrgeret præceptum, non fierent. Tum denique ex illo exemplo satis communi, quando mercator nauigans proiicit merces in mare tempore tempestatis ad exonerandam nauim & ad vitandum naufragium; cogitur enim metu naufragij illas proiicere, quod indicatur ex eo quòd flens proiiciat, & tamen voluntariè proiicit quia hîc & nunc omnibus pensatis iudicat melius esse proiicere, quam non proiicere, nam de facto eligit proiicere & proiicit: ergo potest fieri, quòd idem actus sit secundùm quid violentus, & secundùm quid voluntarius.

Probatur quinta pars conclusionis. Tum ex immediatè dictis circa proiectionem mercium in mare tempore tempestatis: hæc enim proiectio est violenta & contra inclinationem mercatoris, considerata vt affert damnum & detrimentum mercatori: est verò voluntaria & secundùm inclinationem mercatoris, considerata vt præseruat à naufragio. Tum etiam, quia est par ratio quantum ad hoc, de violento & voluntario ex parte actus, ac de violento & voluntario ex parte obiecti: sed idem potest esse violentum & voluntarium ex parte obiecti, secundùm diuersam rationem; nam v.g. mors illata Sanctis Martyribus erat illis maximè voluntaria seu volita, in quantum erat medium placendi Deo & imitandi Christum; erat verò inuoluntaria seu violenta, in quantum erat effectus tyrannicæ crudelitatis; ac in derisum Christianæ religionis: ergo idem actus potest esse secundùm diuersam rationem violentus & voluntarius.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet metaphysicè loquendo, ad violentum sufficiat resistentia passiua subiecti; tamen de facto vix reperitur violentum, cui non resistat subiectum per inclinationem aliquo modo actiuam; & maximè si violentia inferatur potentiæ actiuæ, vt contingit in præsenti, cum voluntarium & inuoluntarium sint actus voluntatis, vel eliciti, vel imperati: & ita sicut ad actum simpliciter inuoluntarium requiritur, quòd procedat ex subiecto cum resistentia actiua ipsius: sic etiam requiritur ad actum simpliciter violentum, quòd procedat ex subiecto cum resistentia actiua ipsius, vt amplius explicabitur dubio sequenti, quæ resistentia reperitur etiam dum quis operatur ex ignorantia. Definitio autem Violenti tradita ab Aristotele solùm indicat, quòd ad rationem violenti præcisè non requiritur resistentia actiua; sed non excludit, quin hæc reperiatur in violento ordinariè coniuncta cum resistentia passiua; propterea aliqui in dicta definitione per *ly, passo non conferente vim*, intelligunt passi resistentiam; vnde idem reputant esse, passo non conferente vim, ac passo resistente.

Ad secundum dicendum, quòd requiritur tam ad inuoluntarium simpliciter, quam ad violentum simpliciter, quòd sit contra inclinationem ipsius voluntatis. Vnde ad instantiam dicendum, quòd illa oppressio puellæ est ipsi simpliciter & violentia & inuoluntaria tam ex parte actus, quam ex parte obiecti; nam supponitur quòd directè resistat actu voluntatis, & ita non est voluntaria directè; & insuper supponitur quòd faciat, quicquid tenetur facere exterius, ad resistendum oppressori, & ita non est voluntaria indirectè propter omissionem, quia vt dictum est tunc solùm omissio est voluntaria, quando adest debitum non omittendi. Ad quid autem teneatur exterius illa puella, non conueniunt omninò Authores: aliqui enim dicunt, quòd secluso periculo consentiendi peccato, non tenetur se exponere periculo mortis aut infamiæ, vt resistat: alij verò asserunt, quòd semper tenetur facere omnia possibilia vt resistat: conueniunt tamen omnes, quòd si sit euidens periculum consentiendi, debet omnia sibi possibilia facere, vociferando, exterius resistendo, imò si non sit alia via euadendi, ipsum oppressorem interficiendo, quamuis ipsa se exponat periculo mortis aut infamiæ sic resistendo; cuius ratio est, quia est præceptum negatiuum de non peccando, & etiam de non exponendo se periculis euidentibus peccandi, præceptum autem negatiuum semper & pro semper obligat. Si dicatur, quòd est probabilius, quòd secluso euidenti periculo consentiendi, puella non tenetur adhibere tantam resistentiam cum periculo mortis & infamiæ, quia illa resistentia est tantùm sub præcepto positiuo, quod non obligat pro semper: tunc omissio tantæ resistentiæ non est voluntaria, saltem moraliter, quia non est sub præcepto, nec adest debitum non omittendi; & consequenter illa oppressio est per modũ passionis violentæ, & est simpliciter inuoluntaria & violenta in genere moris, quamuis in esse physico non sit simpliciter inuoluntaria, quia ex efficaci & absoluta voluntate non adhibentur omnia media possibilia ad illam vitandam; vnde non est dicenda voluntaria

luntaria aut inuoluntaria simpliciter in esse physico, sed debet dici non voluntaria, quia in esse physico est secundùm *quid* voluntaria, & secundùm *quid* inuoluntaria. Hæc metaphysicè vera sunt: quia tamen moraliter vix sciri potest, quando mulieribus instat euidens periculum consentiendi peccato in simili casu, semper est illis consulendum, quòd toto impetu resistant, etiam cum periculo vitæ & famæ amittendæ; quia licet aliquando non tenerentur resistere hoc modo, semper tamen perfectius agunt sic resistendo.

DVBIVM II.

Vtrum actus Voluntatis possit esse simpliciter Inuoluntarius per violentiam.

SVpponendum est, quòd actus voluntatis sunt in triplici differentia: aliqui enim sunt tantùm eliciti, alij tantùm imperati, alij simul eliciti & imperati. Actus voluntatis tantùm eliciti sunt illi, qui immediatè ab ipsa procedunt, tanquam à principio formali *quo* actiuo seu effectiuè concurrente, nullo præsupposito alio actu eiusdem voluntatis quo applicetur ad tales actus. Actus voluntatis tantùm imperati, sunt illi qui procedunt ab aliis potentiis effectiuè & immediatè, sed ex motione voluntatis illas applicantis. Actus denique voluntatis simul eliciti & imperati, sunt illi qui immediatè procedunt ab ipsa voluntate, sed ex vi præcedentis alicuius actus ab eadem voluntate eliciti, quo se ad hos posteriores applicat, putà cum voluntas nunc intendit amare postea aliquod obiectum, & postea illud amat; hic enim actus amoris est actus elicitus à voluntate, quia immediatè ab illa procedit, & simul est ab illa imperatus, quia procedit ex præuia determinatione ac motione eiusdem voluntatis. In præsenti dubio agimus de quocunque actu voluntatis, siue sit tantùm elicitus, siue sit tantùm imperatus, siue sit simul elicitus & imperatus; & quærimus, vtrum voluntas possit pati violentiam in ordine ad aliquem ex his actibus; & simul quærimus, vtrum possit pati violentiam quantum ad cessationem à proprio actu: quod est vniuersaliter quærere, vtrum voluntas in ordine ad seipsam possit pati violentiam. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd duplex est violentia: vna dicta à Iurisperitis absoluta seu præcisa, quæ à D.Thoma in 2.d.25.art.2. dicitur compulsio; & est illa quæ totaliter cogit subiectum ad receptionem violenti: Alia dicta à Iurisperitis conditionata, quæ à D.Thoma dicitur impulsio; & est illa quæ impellit & inclinat subiectum, non tamen totaliter cogit: Et de hac non agimus in præsenti, sed de prima, nam quilibet proponens voluntati aliquod bonum aut conueniens, potest in illa causare hanc secundam violentiam, circa primam autem, quæ est violentia simpliciter, procedit difficultas, & maximè in ordine ad Deum, qui solus potest intrinsecè transmutare voluntatem.

Prima opinio Angesti in Moralibus cap.3. asserit, quòd voluntas potest pati violentiam in ordine ad suos actus elicitos, & consequenter quòd possit dari actus voluntatis elicitus simpliciter inuoluntarius per violentiam. Probatur: Tunc voluntas patitur violentiam, quando facit aliquid contra suam naturalem inclinationem, ex motione alicuius agentis extrinseci; hoc enim importat violentum, quòd fit à principio extrinseco contra naturalem inclinationem subiecti: sed voluntas potest elicere suos actus, contra suam inclinationem, ex motione alicuius agentis extrinseci; vt si à Deo applicetur ad odio habendum proprium esse & beatitudinem, ad quæ diligenda est naturaliter inclinata; vel etiam si à Deo applicetur ad amandum necessariò obiectum sub indifferentia ab intellectu propositum, quod ab intrinseco petit amare liberè; vel si necessitaretur à Deo ad actum tristitiæ, quam naturaliter refugit; vel si inclinata per actum efficacem ad aliquod obiectum, inclinaretur per actum contrarium in aliud; vel denique si voluntas efficaciter deliberata ad non consentiendum alicui illicito, eius consensus extorqueretur à vehementi passione appetitus sensitiui; ergo voluntas potest pati violentiam in ordine ad suos actus elicitos; Maximè quia conceditur, quòd aliæ potentiæ possint pati violentiam in ordine ad suos actus elicitos, eadem autem est ratio voluntatis & aliarum potentiarum quantum ad hoc.

Secunda opinio est in alio extremo, & negat absolutè, quòd voluntas possit pati violentiam, etiam in ordine ad actus imperatos. Probatur: Actus imperati procedunt ex imperio seu motione voluntatis: sed actus sic procedentes à voluntate sunt essentialiter voluntarij, cum procedant à principio intrinseco cum cognitione, quod solùm requiritur tanquam essentiale ad voluntarium: ergo cum voluntarium & violentum opponantur, non possunt actus etiam imperati voluntatis esse violenti, & ita voluntas non potest pati violentiam, etiam in ordine ad actus imperatos. Deinde, Visio est actus imperatus voluntatis: sed licet fiat renitente voluntate, per violentam apertionem oculorum, adhuc est voluntarius quia fit à principio intrinseco cum cognitione, cum sit actus vitalis procedens à potentia visiua, & potest ad eam supponi cognitio: ergo cum eadem sit ratio de aliis actibus imperatis quantum ad hoc, omnis actus voluntatis imperatus est voluntarius; & consequenter voluntas non potest pati violentiam etiam in ordine ad actus imperatos.

Tertia opinio Durandi in 4.d.29.q.1. Caiet. 1. p.q.81.art.1. Conradi in præsenti, & Aliorum negat absolutè, quòd voluntas possit pati violentiam,

tiam, quantum ad cessationem à suis actibus elicitis. Probatur: Violentum, quod potest attribui potentiis actiuis in ordine ad suos actus elicitos, debet esse contra inclinationem ipsarum in ordine ad tales actus, vt patet: sed voluntas, dum cessat ab actu, etiamsi talis cessatio sit ab extrinseco, puta per subtractionem diuini concursus; non dicit inclinationem ad illum, cum ex se sit indifferens ad hunc & illum actum, imò etiam ad operandum & non operandum: ergo voluntas non potest pati violentiam, quantum ad cessationem à suis actibus elicitis. Maximè quia ad violentiam opus est resistentiâ potentiæ actiuâ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas potest pati violentiam in ordine ad suos actus imperatos 2. sicut & in ordine ad recipiendum aliquam formam. 3. in ordine vero ad suos actus elicitos potest quidem pati violentiã, quantum ad cessationem ab ipsis. 4. non autem quantum ad eorum productionem. 5. vnde actus voluntatis elicitus non potest esse inuoluntarius per violentiam; benè tamen actus imperatus. Hæc conclusio quoad omnes suas partes est valde communis inter discipulos D. Thomæ, & alios Theologos, quos citant Nostri Salmanticenses hîc disp.5. dub. 3.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art.4. vbi sic ait: Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur. Deinde probatur ratione: Tunc voluntas patitur violentiam in suis actibus imperatis, quando hi fiunt contra naturalem eius inclinationem, vel quando suspenduntur contra eandem naturalem eius inclinationem: sed potest fieri, quòd actus alicuius potentiæ subditæ voluntati, qui dicuntur actus imperati ipsius voluntatis, fiant contra naturalem inclinationem ipsius voluntatis, vt si alicuius nolentis efficaciter videre aperiantur vi oculi, tunc ille videbit contra suam inclinationem; potest etiam fieri, quòd tales actus suspendantur contra naturalem inclinationem, vt si alicuius volentis efficaciter videre claudantur vi oculi, tunc ille non videbit contra suam inclinationem: ergo voluntas potest pati violentiam in ordine ad suos actus imperatos. Notandum est circa dicta in hac prima parte conclusionis, quòd actus imperati voluntatis eliciuntur semper ab aliqua potentia subdita voluntati & subordinata quoad suos actus: actus quippe aliarum potentiarum, quæ directè & immediatè non subduntur voluntati, quales sunt potentia nutritiua, augmentatiua, & similes, non sunt nec dicuntur actus imperati voluntatis, nec voluntas in eis dicitur pati violentiam: Actus verò illarum potentiarum, quæ subduntur directè voluntati, dicuntur actus imperati ipsius voluntatis, & dicuntur violenti tum ipsi subiecto seu supposito operanti, tum ipsi voluntati, tum ipsismet potentiis, quando fiunt contra inclinationem voluntatis; sunt quidem violenti ipsi subiecto seu supposito operanti, quia voluntas est inclinatio totius suppositi, vnde cum tales actus fiunt contra inclinationem voluntatis consequenter etiam fiunt contra inclinationem totius suppositi, ac proinde sunt ipsi violenti; sunt etiam violenti ipsi voluntati, quia fiunt contra inclinationem eius; sunt denique violenti ipsis potentiis subordinatis voluntati; quia in ipsis est duplex inclinatio, vna specialis in ordine ad proprium actum, alia vniuersalis in ordine ad imperium seu motionem voluntatis, vt ei obediant propter bonum totius suppositi; sicut proportione seruata in omnibus creaturis est duplex inclinatio, vna specialis ad proprium bonum, alia vniuersalis ad bonum vniuersi & ad obediendum Deo authori ipsius vniuersi; vniuersalis autem inclinatio, tam in potentiis, quam in cæteris creaturis est potentior, quam specialis inclinatio, vnde vniuersalis præualet speciali quando sunt in ordine ad opposita, vt apparet in graui ascendente, contra suam specialem inclinationem ad locum deorsum, quando ob bonum vniuersi impediendum est vacuum; cuius ratio in vtrisque est, quia partes sunt propter totum, & tantùm perfectè conseruantur in conseruatione sui totius: cum ergo prædictæ potentiæ subditæ volũtati applicantur ab extrinseco ad actus aliàs sibi proprios & conuenientes secundùm inclinationem specialem; si tamen repugnent inclinationi voluntatis, ac proinde vniuersali inclinationi prædictarum potentiarum, quæ est vehementior, verè sunt & dicuntur violenti respectu ipsarum potentiarum, sicut violenter maneret aqua deorsum, cum substat loco in quo est vacuum. Hæc doctrina est communiter recepta, & habetur passim in D. Thoma, vt q.22. de Veritate art.5. ad 3. de intellectu, de appetitu autem sensitiuo 2.2.q.175. art.1. ad 2. Ex qua sequitur quòd potentiæ non subditæ voluntati, non possunt pati violentiam in ordine ad productionem suorum actuum, quia ad illos habent inclinationem naturalem, nec inest eis inclinatio ad obediendum voluntati, ratione cuius possint ex motione voluntatis ferri in oppositum suorum actuum; vnde proprij actus nũquam sunt in eis violenti, imò nec sunt formaliter violenti ipsi voluntati, quamuis velit eis carere, defectu subordinationis ipsarum ad voluntatem, tantùm præsuppositiuè possunt esse violenti respectu voluntatis, vt si quis augeatur contra suam voluntatem, quia cogitur manducare: hæ tamen potentiæ possunt pati violentiam quantum ad cessationem à suis actibus, cum sit eadem ratio quantum ad hoc de ipsis, ac de voluntate.

Probatur secunda pars conclusionis. Tunc voluntas

luntas patitur violentiam in recipiendo aliquam formam, ac recipit inuoluntariò, quando resistit actu elicito tali receptioni; tunc enim receptio est contra inclinationem elicitam ipsius voluntatis, & fit per actiuam coactionem principij extrinseci: sed potest fieri, quòd voluntas resistens actu elicito recipiat à Deo infundente; vel habitum aliquem naturalem, putà scientiæ; vel habitum supernaturalem, putà fidei, non enim vlla apparet in hoc difficultas, imò resistentia voluntatis potest esse laudabilis, si quis motiuo humilitatis resisteret debito modo Deo volenti infundere scientias, vel alia dona gratuita, ne ab aliis propter hæc æstimaretur: ergo voluntas potest pati violentiam in ordine ad recipiendum aliquam formam. Hæc tamen violentia esset tantùm in ordine ad actum elicitum voluntatis, non autem in ordine ad inclinationem eius naturalem seu innatam; quia quicquid potest à Deo infundi voluntati potest & debet recipi in ipsa tanquam in particulari natura, cum ea subiectione & inclinatione, quæ reperitur in omni natura in ordine ad suum authorem.

Probatur tertia pars conclusionis. Tunc voluntas propriè patitur violentiam, quando aliquid in ea fit à principio extrinseco, contra naturalem eius inclinationem, vt constat ex definitione violenti, quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim, seu aliquo modo resistente: sed potest fieri quòd voluntas cesset à suis actibus elicitis contra naturalem suam inclinationem duplici via; prima quidem, si impeditur quocunque modo; saltem per subtractionem diuini concursus, ab eliciendo actu quem prius efficaciter voluit elicere, eadē quippe est ratio de hoc actu, ac de aliis actibus purè imperatis, in ordine ad quos verè patitur violentiam, vt dictum est, cum talis actus sit verè imperatus, quamuis simul foret elicitus; secunda autem via, si voluntas priuaretur aliquo actu sibi debito, vel etiam omni actu, vt si voluntas Angeli per subtractionem diuini concursus suspenderetur ab actuali dilectione sui, & voluntas beati per eandem subtractionem diuini concursus debiti in statu beatitudinis suspenderetur à dilectione beatifica, & tandem si voluntas suspenderetur ab omni actu, cum tamen omnis potentia actiua habeat innatam inclinationem ad operandū seu ad proprium actum secundùm genus (quamuis sit ex se indifferens ad hunc vel illum secundum speciem) essentialiter enim potentia ordinatur ad actum, nec est nisi propter actum: vnde sicut materia prima pateretur violentiam, si priuaretur omni forma; & similiter ignis pateretur violentiam, si impediretur à sua actione combustiua; & etiam lapis, si impediretur descendere deorsum; quia materia prima dicit naturalem inclinationem ad omnes formas disiunctiuè, & ignis dicit naturalem inclinationem ad comburendū, & lapis etiam ad locum deorsum, & propterea eis debetur concursus primæ causæ: sic potentia actiua, quæcunque illa sit, pateretur violentiam, si suspenderetur ab omni actu, vel ab aliquo actu sibi debito, cum ad illum dicat naturalem inclinationem, & sit ei debitus concursus primæ causæ ad illum: ergo voluntas in ordine ad suos actus elicitos potest pati violentiam, quantum ad cessationem ab ipsis. Nota tamen quòd hîc non intelligimus de violentia simpliciter tali, sed tantùm de violentia secundùm quid, qualis potest inferri creaturis à Deo, vt dicetur dubio sequenti. Nota deinde, quòd quando voluntas priuatur aliquo vel omni actu contra naturalem suam inclinationem præcisè per suspensionem diuini concursus; tunc illa priuatio est quidem violenta modo dicto, sed non est propriè inuoluntaria: At quando illo priuatur contra efficacem volitionem, quam habuit de tali actu, qui propterea habet rationem actus simul eliciti & imperati; tunc illa priuatio est simul violenta & inuoluntaria, iuxta ea quæ dicta sunt dubio vltimo præcedentis disputationis. Ex quo sequitur, quòd ad cessationem violentam præcisè ab actu, non requiritur quòd voluntas in actu secundo inclinet ad talem actum, sed sufficit quòd inclinet in illum per modum actus primi; maximè quia ad violentiam non requiritur resistentia actiua subiecti, sed sufficit resistentia passiua: ad cessationem verò inuoluntariam, requiritur quòd voluntas per actum antecedentem inclinet in exercitio ad talem actum.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Quamuis hoc sit commune omni creaturæ, vt dicetur dubio sequenti, quòd non possit pati à Deo violentiam simpliciter talem; quia in illa inclinatio innata, quam habet ad obediendum Deo suo conditori, præualet inclinationi alteri particulari quam habet ad proprium bonum: conceditur tamen, quòd plures creaturæ possunt pati violentiam à Deo secundùm quid, si ab illo moueantur, vel retardentur contra particularem illam inclinationem ad proprium bonum; & de hac loquimur in præsenti, & negamus quòd voluntas possit illam pati à Deo, in ordine ad suos actus elicitos, quantum ad eorum productionem seu elicientiam. Quod probatur authoritate Sanctorum Patrum. Augustin. lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 10. ait: Si aliquid fit voluntate, non fit necessitate id est coactè. Damascenus lib. 3. de Fide cap. 27. ait: Enim verò cum voluntatem dicimus, non eam coactam ac necessitate constrictam, sed liberam dicimus. Anselmus de Libero Arbitrio cap. 3. ait: Ligari potest homo, & inuitus, quia nolens: potest torqueri inuitus, quia nolens; potest occidi: velle autem non potest inuitus, quia non potest velle nolens velle. Idem docent alij vt Magister Sententiarum in 1. d. 25. Et tandem D. Thomas, tum

hîc

hîc art. 4. tum q. 22. de Veritate art. 5. vbi ait: Sicut potest accipi ex verbis Augustini 5. de Ciuitate Dei, Duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, & hæc in voluntatem nullo modo cadere potest. Et art. 8. sic ait: Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc art. 4. quam sic proponit: Actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio, & sine cognitione: quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio: vnde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quòd sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quòd feratur sursum; potest enim lapis per violentiam ferri sursum, sed quòd iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest: similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quòd hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ. Quæ ratio sic amplius declaratur: Voluntarium seu spontaneum opponitur contradictoriè violento seu coacto, vt constat ex definitionibus amborum, in quibus reperiuntur rationes essentiales contradictoriæ; nam voluntarium seu spontaneum definitur, quod est à principio intrinseco cum cognitione; violentum autem seu coactum definitur, quod sit à principio extrinseco, nec requirit cognitionem; constat autem quòd principium intrinsecum, & principium extrinsecum important rationes ex consequenti contradictorias, eo modo quo ens per se & ens in alio, se mutuò negantes; & similiter esse cum cognitione necessariò requisita, & non requirere cognitionem, sunt contradictoria: sed actus eliciti voluntatis sunt essentialiter voluntarij & spontanei, seu procedentes perfectè ab intrinseco cum cognitione, vt communiter conceditur: ergo non possunt esse violenti & coacti, ac proinde voluntas non potest pati violentiam in ordine ad suos actus elicitos, quantum ad eorum productionem; licet enim Deus, qui est potentior quàm voluntas humana, possit voluntatem mouere, imò & necessitare imprimendo ipsi aliquid contrarium inclinationi, quam tunc habet, quomodocunque hoc fiat: tamen eo ipso quod elicit actum, talis actus est voluntarius, seu est tendentia voluntaria ipsius; & consequenter voluntas in actuali & exercita eorum elicientia nullam patitur violentiam, quia nihil fit contra eius inclinationem naturalem, quin potius prorumpit in suam connaturalem inclinationem elicitam, quæ est proprius actus ipsius; non obstante quòd illæ præuiæ dispositiones, quibus mutata est de vno actu in eius contrariũ, videantur afferre aliquod vestigium violentiæ, sed remotè; Et idem dicendum est proportione seruata de appetitu sensitiuo brutorum in ordine ad suos actus elicitos, propter paritatem rationis: non tamen idem potest dici de appetitu sensitiuo hominis: cuius ratio est, quia ex vna parte voluntas in homine, & appetitus sensitiuus in brutis sunt inclinatio, non solum particularis in suum obiectum, sicut quælibet alia potentia, sed sunt inclinatio totius suppositi, & ita quicquid fit iuxta eorum inclinationem, fit iuxta inclinationem totius suppositi, vnde actus eorum non possunt esse violenti nec ipsis, nec supposito; ex alia verò parte appetitus sensitiuus hominis est particularis eius inclinatio, sicut & & quælibet eius potentia, sed non est inclinatio totius suppositi (sicut est in brutis) cum subsit appetitui rationali seu voluntati quasi inclinationi totius suppositi; & ita non quicquid fit iuxta eius inclinationem, fit iuxta inclinationem totius suppositi, vnde actus eius possunt esse violenti & supposito, & voluntati, si fiant contra inclinationem ipsius voluntatis. Ex dictis est sufficienter probata & manifesta quinta pars conclusionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non potest elicere suos actus contra suam incliinclinationem, ex motione alicuius agentis extrinseci. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd implicat beatitudinem vt sic odio haberi; cum non possit apprehendi sub aliqua ratione mali, nec aliqua ratio mali in illa, cum sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; constat autem quòd solum malum est obiectum odij: Similiter proprium esse absolutè sumptum non potest, etiam de potentia absoluta, odio haberi, propter necessariam connexionem, quam per modum subiecti beatitudinis habet cum ipsa beatitudine; sumptum verò provt affectum aliqua miseria, ac proinde ratione mali annexi potest odio haberi, & hoc odium prouenit ex amore proprij esse secundũ se, & vt connexi cum beatitudine, ex hoc enim oritur quòd ipsum respuat vt affectum miseria & infœlicitate, & consequenter tale odium non est contra naturalem inclinationem voluntatis, nec violentum. Ad secundam probationem dicendum, quòd Deus non potest necessitare voluntatem ad amandum aliquod obiectum sub indifferentia propositum ab intellectu, vt probatur in materia de Gratia; cuius ratio est, quia radix libertatis est in intellectu inquantum sic apprehendit obiectum, quòd ex vi talis apprehensionis obiectum non alliciat aut trahat necessariò voluntatem, sed relinquat illam in sua indifferentia: Quòd si Deus necessitaret voluntatem per determinationem iudicij intellectus ad vnum, tunc illa necessitas non esset violenta voluntati, quia ipsa non respicit suum obiectum nisi vt cognitum, & ita non habet ad illud inclinationem necessariam aut liberam, iuxta merita illius, sed tantùm iuxta diuersam illius apprehensionem. Ad tertiam probationem dicen-

dum, quòd actus tristitiæ, siue sit necessarius, siue liber propter diuersitatem iudicij intellectus; semper tamen est voluntarius, quia vt dictum est, naturalis inclinatio voluntatis non est in obiectum vt sic, sed in obiectum apprehensum; & ita non est contra naturalem eius inclinationem, quòd feratur in obiectum contristabile apprehensum vt bonum, quod sub ratione contristabilis præcisè refugeret. Ad quartam probationem dicendum cum D. Thoma q. 22. de Veritate art. 8. quòd quantuncunque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid, est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contra inclinationem illius rei, quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit vt præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita quòd prima auferatur, & secunda maneat. Vnde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi quæ prius inerat; vnde non est violentia, neque coactio. Sicut lapidi ratione suæ grauitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia: si autem Deus auferat à lapide inclinationem grauitatis, & det ei inclinationem leuitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; & ita immutatio motus potest esse sine violentia, & per hunc modum intelligendum est, quòd Deus voluntatem immutat, sine eo quòd voluntatem cogat. Ad quintam probationem dicendum, quòd quandiu voluntas est sic efficaciter deliberata ad non consentiendum, non potest extorqueri eius consensus à quacunque & quantuncunque vehementi passione, quia voluntas dominatur appetitui sensitiuo, non è contra: quòd si consentit voluntas, hoc ideo est quia voluntariè recedit ab illa efficaci deliberatione. Ad illud quòd subditur, constat ex dictis, cur aliæ potentiæ possint pati violentiam in ordine ad suos actus elicitos, cum tamen voluntas non possit.

Ad secundum dicendum, quòd ratio procedit de actibus voluntatis actu imperatis: Et hos concedimus esse voluntarios, non violentos: sed conclusio procedit de actibus, qui dicuntur imperati, quia possent & deberent imperari à voluntate; Et hos dicimus posse esse violentos, & non voluntarios, si fiant contra imperium & motionem voluntatis, propter vim illatam ab extrinseco. Ad aliud dicendum, quòd licet visio facta renitente voluntate sit à principio intrinseco elicitiuo, non tamen est à principio intrinseco applicatiuo ipsius principij elicitiui, imò est contra inclinationem talis principij intrinseci applicatiui scilicet voluntatis, & etiam consequenter est contra inclinationem totius suppositi, & insuper est contra inclinationem præcipuam potentiæ visiuæ, vt dictum est; Et propterea talis visio est violenta, & voluntas patitur violentiam in ordine ad illam; & idem dicendum de aliis actibus imperatis.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas dicit inclinationem per modum actus primi, ad actum vt sic indeterminate hunc vel illum; imò supposita cognitione intellectus, debet esse in actuali operatione: vnde si cesset ab omni actu supposita tali cognitione, per subtractionem diuini concursus, est contra eius inclinationem, & consequenter est illi violentum, nam priuatur & concursu, & actu sibi debito; quotiescunque enim actus est debitus, etiam concursus ad illum est debitus. Deinde potest aliquis actus esse debitus voluntati, non solùm ex generali ratione potentiæ actiuæ; sed etiam ratione alterius actus præcedentis, vt ostensum est, quo voluntas ad ipsum elicendum determinatur: vnde patitur violentiam in ordine ad illum, si propter extrinsecum impedimentum non eliciat. Ad illud quod subditur, dicendum quòd quando voluntas cessat ab actu sibi debito, propter extrinsecum aliquod impedimentum, resistit tali impedimento resistentia actiua, vel formali vel saltem interpretatiua. Quomodo autem ad violentiam opus est resistentia actiua, dicetur dubio sequenti, quod apponimus ad maiorem euidentiam eorum, quæ dicta sunt de inuoluntario per violentiam; quamuis non præcisè pertineat ad materiam de voluntario & inuoluntario.

DVBIVM III.

Vtrum aliqua creatura possit pati violentiam à Deo immediatè.

Svpponendum est, quòd violentum definitur esse illud, quod est à principio extrinseco, passo non conferēte vim. Hæc definitio traditur ab Aristotele 3. Ethicorum cap. 1. recipitur à D. Thoma, & communiter tam à Philosophis Moralibus, quàm à Theologis in præsenti: Circa cuius intelligentiam in aliquibus conueniunt authores, in aliis differunt; conueniunt quidem in hoc, quod ad violentiam tres requirant conditiones; Prima, quòd sit à principio effectiuo extrinseco; Secunda, quòd ipsum subiectum, quod patitur violentiam, ad illam non concurrat effectiuè adiuuando; Tertia, quòd sit contra inclinationem naturalem ipsius subiecti; duæ priores conditiones sunt explicitè in ipsa definitione, tertia implicitè continetur; vnde *ly, passo non conferente vim*, non sumitur negatiuè, sed contrariè, id est passo resistente; & ita violentia non est tantùm præter inclinationem subiecti, sed etiam contra; quamuis aliquando in definitione violenti assumatur particula præter pro contra, vt apud Aristotelem 2. Ethicorum cap. 9. dum ait: Violentum esse, quod est à principio extrinseco præter impetum intrinsecum passi. Ratio autem huius dicti est, quia si ad violen

violentiam sufficeret quòd esset præter inclinationem subiecti, & non requireretur quòd esset contra; sequeretur quòd infusio & receptio habituum supernaturalium in natura intellectuali esset violenta, quia est præter inclinationem ipsius. Differunt autem in assignando quænam resistentia sit necessaria ad violentiam, Vtrum requiratur actiua, vel sufficiat passiua: differunt etiam in determinando, Vtrum violentia passi consistat in abiectione formæ connaturalis, vel in acquisitione formæ oppositæ, excludentis à subiecto formam connaturalem: differunt tandem circa subiectum violentiæ, Vtrum scilicet sit solum passum, vel vtrum possit esse agens. Quantum ad primum, Vasques hîc disp. 25. cap. 3. & alij asserunt, quòd ad violentiam non sufficit resistentia passiua subiecti, sed quòd requiritur resistentia actiua: quod probant tum authoritate Philosophi 2. Ethicorum cap. 9. vbi dicit violentum esse contra impetum intrinsecum passi, quod denotat resistentiam actiuam: Tum etiam, quia aliàs sequeretur nullam esse alterationem violentam simpliciter, quia nulla alteratio est contra inclinationem passiuam materiæ: Tum è contra, quia aliàs sequeretur multa esse violenta, quæ tamen negantur esse talia, vt quies cœlis post diem iudicij, tenebræ aëri, & etiam humanitas Christi sine propria subsistentia, cum cœli habeant inclinationem passiuam ad motum, & aër ad lucem, & humanitas Christi ad propriam subsistentiam. Sed tamen in contrarium est communis sententia, quòd per se sufficit ad violentiam resistentia passiua, quamuis ordinariè ad illam concurrat resistentia actiua: Primum constat; quia aliquid dicitur violentum præcisè, quando est contra inclinationem naturalem subiecti, quæ inclinatio aliquando est tantùm in recipiendo, & tunc subiectum resistit tantùm passiuè ad introductionem & receptionem formæ disconuenientis; quod confirmatur instantia materiæ primæ, quæ verè esset in statu violento, si per impossibile priuaretur omni forma substantiali, & tamen constat quòd se haberet merè passiuè resistendo tali priuationi: Secundum autem constat, quia ordinariè subiectum quod patitur violentiam, concurrit actiuè ad formam qua priuatur violenter, & consequenter actiuè resistit violentiæ per inclinationem actiuam ad formam connaturalem qua priuatur; quæ resistentia actiua aliquando est actus secundus formalis elicitus, aliquando autem est tantùm actus virtualis & interpretatiuus. Vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd nomine impetus intrinseci intelligitur inclinatio naturalis, siue sit actiua, siue passiua, formalis, aut materialis. Ad secundam dicendum, quòd licet nullus motus sublunarium possit dici violentus respectu materiæ primæ; plures tamen dicuntur violenti, quia sunt contra inclinationem naturalem formæ, à qua denominatio naturalis & violenti eius oppositi potius desumuntur, quàm à materia, quia ratio naturæ potius conuenit formæ quàm materiæ. Ad tertiam dicendum, quòd cœli habent potentiam contradictionis siue indifferentem ad motum & ad quietem, quamuis motus dicatur ipsis naturalis ratione suæ figuræ sphericæ, & licet talis motus circularis esset ei naturalis ratione formæ substãtialis, quies tamen quam habebunt post diem iudicij ex diuina dispositione, non foret violenta propter ea quæ dicentur in hoc dubio; & similiter dicendum de aëre, quòd scilicet habet potentiam contradictionis siue indifferentem ad lucem & ad tenebras, vnde vtrumque ex istis est ipsi naturale, & neutrum est violentum: quod proportione seruata debet dici de materia prima in ordine ad singulas formas & ad earum priuationem: Tandem circa humanitatem Christi dicendum, quòd inclinatio humanitatis perfectissimè satiatur per diuinam verbi subsistentiam, vnde quamuis careat propria subsistentia, non tamen est in statu violento; maximè quia appetitus naturalis essentiæ non tendit ad subsistentiã propriam primariò, & propter perficiendam potentiam naturalem, sed primariò tendit ad subsistentiam perfectè completiuam, propter perficiendum absolutè compositum. Quantum ad secundum breuiter dicimus, quòd violentia passi consistit, tam in abiectione formæ connaturalis, quàm in acquisitione formæ oppositæ excludentis à subiecto formam connaturalem; vnde aqua patitur violentiam dum ex frigida fit calida, tam in abiectione frigiditatis sibi connaturalis, quam in acquisitione caloris sibi contrarij; cuius ratio est, quia tam amissio frigiditatis, quàm acquisitio caloris est contra inclinationem naturalem aquæ, vnde calefactio aquæ est motus violentus includens prædictas duas mutationes violentas. Quantum ad tertium etiam breuiter dicimus, quòd non solùm passum, sed etiam agens potest esse subiectum violentiæ, seu pati violentiam, vt constat ex Philosopho 3. Ethicorum cap. 1. vbi sic ait: Violentum autem est, cuius principium extra, tale existens, in quo nihil confert operans, vel patiens: Sed hoc debet intelligi iuxta dicta dubio præcedenti, scilicet de agente in ordine ad actus imperatos voluntatis, aut appetitus qui sit inclinatio totius suppositi, vel quantum ad cessationem ab actibus elicitis talis appetitus: vnde quando in definitione violenti communiter recepta subiectum violentiæ determinatur ad passum, dum dicitur, passo non conferente vim seu resistente, per quod videtur excludi agens; dicimus hoc ideo esse, quia pati est proprium passi vt sic formaliter, non verò agentis vt sic formaliter & reduplicatiuè, quia agens vt agens formaliter & reduplicatiuè tantùm agit, & si agens materialiter ac specificatiuè patitur, vt patitur, habet rationem passi, & non agentis. Cum ergo

ergo constet creaturas plures pati violentiam ab inuicem: quærimus in præsenti, vtrum etiam possint pati violentiam à Deo, vel saltem aliqua ipsarum.

Probatur opinio asserit creaturas posse pati violentiam à Deo, hanc sequuntur simpliciter & absque vlla distinctione Vasques hîc disp. 25. cap. 4. Valentia disp. 2. qu. 1. puncto 3. & alij. Cum sequenti verò limitatione & distinctione, videlicet si Deus agat vt agens particulare in ordine ad finem particularem, non verò si agat vt agens vniuersale in ordine ad bonum vniuersi, sequuntur Medina hîc in art. 4. & Montesinus disp. 10. q. 2. Probatur: Tunc creatura patitur violentiam, quando in ea aliquid fit contra naturalem eius inclinationem, vt constat ex definitione violenti: sed multa fiunt à Deo in creaturis contra naturalem eius inclinationem, vt docet D. Thomas q. 6. De Potentia art. 1 ad 1. & quæstione 13. de Veritate art. 1. quod maximè apparet in alligatione dæmonum ad ignem æternum immediatè à Deo facta, sunt enim ibi summè violenter, cum illi resistant actu etiam elicito: ergo creaturæ possunt pati violentiam à Deo.

Secundò, Si quid suaderet creaturas non posse pati violentiam à Deo, maximè quia in eis est inclinatio vniuersalis ad obediendum Deo authori naturæ; hæc enim ratio affertur: sed hæc ratio nulla est, quia etiam in creaturis est similis inclinatio vniuersalis ad bonum vniuersi, & tamen illa non obstante creaturæ patiuntur violentiam, quando mouentur contra proprias inclinationes in ordine ad bonum vniuersi; nam ascensus lapidis aut aquæ ad replendum vacuum verè est violentus, cum in lapide nihil sit naturale, etiam per modum instrumenti, conferens ad talem motum sursum, imò naturalis grauitas resistit huic motui: ergo creaturæ non possunt pati violentiam à Deo.

Tertiò, Possunt creaturæ pati violentiam, imò de facto patiuntur à Deo concurrente cum causis secundis, vt communiter conceditur; cum certum sit Deum concurrere ad omnes actiones causarum secundarum, & quòd ad tales actiones multi sequantur effectus violenti: sed quicquid fit à Deo mediis causis efficientibus, potest ab ipso fieri immediatè, vt etiam communiter conceditur: & effectus sic à Deo immediatè productus non mutat suam naturam, at est eiusdem rationis, ac quando fit mediantibus causis secundis; quod declaratur in ascensu lapidis, quomodocunque fiat, semper enim est à principio extrinseco resistente ipso lapide, ratione grauitatis naturalis, qua tendit deorsum, ille siquidem impulsus qui immediatè à Deo imprimitur lapidi, supplet præcisè impulsum agentis particularis: ergo creaturæ possunt pati violentiam à Deo immediatè.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nulla alia creatura à voluntate, potest immediatè à Deo pati violentiam, simpliciter 2. at tantùm violentiam secundùm quid. 3. voluntas verò creata potest ab ipso pati violentiam secundùm quid quantum ad cessationem à suis actibus, quantum verò ad elicientiam ipsorum, nec violentiam secundùm quid pati potest. 4. hæc vera sunt de voluntate vt est natura, nam vt libera præcisè potest pati violentiam simpliciter à Deo in aliquibus. Ita communiter discipuli D. Thomæ in præsenti, & alij.

Probatur prima pars conclusionis, in qua præcipua est difficultas, authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Sapientiæ 16. dicitur: Ignis, vt nutrirentur iusti, etiam suæ virtutis oblitus est, creatura enim tibi factori deseruiens exardescit in tormentum aduersus iniustos, & lenior fit ad benefaciendum pro his qui in te confidunt. Augustinus lib. 26. contra Faustum cap. 3. ait: Deus Creator & Conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit; id enim erit cuicunque naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis numerus, & ordo naturæ, &c. D. Thomas. 1. p. q. 105. art 6. ad. 1. sic ait: Cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: vno modo per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit: sicut cum homo mouet corpus graue sursum, quod non habet ab eo vt moueatur deorsum, & hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis: & hoc non est contra naturam, vt patet in fluxu & refluxu maris, qui non est contra naturam, quamuis sit præter motum naturalem aquæ, quæ mouetur deorsum: est enim ex impressione cœlestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Idem docet alibi sæpe, & probat ex professo. 3. contra Gentes cap. 100. multis rationibus: vnde ratione. 3. sic ait: Præterea in agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, quamuis non videantur conuenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundùm proprietatem suæ formæ: non enim dicimus quod fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione cœlestis corporis, licet naturalis motus aquæ sit solùm ad vnam partem, scilicet ad medium. Multò igitur magis quicquid à Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum, neque contra naturam. In quarta ratione dicit, quod Deus est prima mensura essentiæ & naturæ cuiuslibet rei, & consequenter hoc est naturale rei, & non contra naturam, quod ei inditum est

est aut quomodocunque impressum à Deo. Idem ferè repetit q. 1. de Potentia art. 3. ad. 1. vbi sic concludit: Et hoc modo omnes creaturæ quasi pro naturali habent, quòd à Deo in eis fit: Et per hoc in eis distinguitur potentia duplex, vna naturalis ad proprias operationes vel motus, alia quæ obedientiæ dicitur ad ea quæ à Deo recipiunt. Et tandem hanc doctrinam confirmat 1. p. q. 60. art. 5. ex his quæ in naturalibus & politicis contingunt, ait enim: Hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur: quia vnumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi: videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conseruationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conseruationem totius corporis: & quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem inuenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi ciuis, vt se exponat mortis periculo pro totius Reipublicæ conseruatione: & si homo esset naturalis pars ciuitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum vniuersale est ipse Deus, & sub hoc bono continetur etiam Angelus, & homo, & omnis creatura; quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est; sequitur quòd naturali dilectione etiam Angelus & homo plus & principalius diligat Deum, quàm seipsum. Ex quibus omnibus sequens ratio, eaque efficacissima deducitur: Tunc tantùm aliquid patitur violentiam simpliciter, quando in illo fit aliquid contra inclinationem illius naturalem; ita quòd si in illo subiecto sit duplex inclinatio naturalis, vna vniuersalis & potentior, alia particularis & minus potens; tunc tantùm illud subiectum patitur violentiam simpliciter, quando illud quod in eo fit, est contra illam inclinationem vniuersalem & potentiorem, quamuis sit conforme inclinationi particulari, & minus potenti; & è contra non patitur violentiam simpliciter, quando illud quod in eo fit, est conforme inclinationi vniuersali & potentiori, quamuis sit contra inclinationem particularem & minus potentem; cuius ratio est manifesta, quia subiectum resistit magis illi, quod fit contra inclinationem suam naturalem principaliorem, quæ sine dubio est illa vniuersalis potentior, quàm resistat ei quod fit contra suam inclinationem naturalem minus principalem, quæ est particularis minus potens ac subiecta & subordinata illi vniuersali; & quia denominatio simpliciter desumitur à principaliori, sicut illud quod est secundùm inclinationem vniuersalem, dicitur simpliciter naturale per comparationem ad aliud quod est secundùm inclinationem particularem, quod in dicta comparatione est tantùm naturale secundùm quid; sic subiectum dicitur simpliciter resistere (in quo est violentia simpliciter) ei quod est contra inclinationem vniuersalem; & secundùm quid tantùm resistere (in quo est violentia secundùm quid) ei quod in dicta comparatione est contra inclinationem particularem: Sed in omni creatura est duplex inclinatio naturalis; vna particularis cuique propria ad proprium bonum, & differens pro diuersitate naturæ, quæ ordinariè apparet; alia verò vniuersalis ad bonum vniuersale, qua omnis creatura concurrit ad bonum vniuersi, quasi pars ipsius, & qua apta est obedire Deo suo conditori ac authori suæ naturæ; & hæc secunda inclinatio est potentior ac subordinans sibi aliam; quia ex vno capite cum pars sit naturaliter propter totum, magis inclinat ad bonum totius quàm ad bonum proprium, maximè quia bonum eius proprium non potest stare sine bono totius, & hoc experimur in multis, vt in manu quæ naturaliter se exponit ictui vt saluet totum, experimur in aqua quæ contra particularem inclinationem ascendit ad replendum vacuum pro bono vniuersi, &c. ex alio verò capite Deus Creator huius vniuersi, ita condidit naturas rerum, eisque indidit particulares inclinationes, quòd tamen sibi suprêmum in eas reseruauit dominium, vnde naturaliter eis inest potentia obedientiæ seu obedientialis, quâ aptæ sunt recipere à Deo quicquid voluerit eis imprimere, etiam contra particulares earum inclinationes, quas receperunt à Deo cum hac subordinatione: ergo quomodocunque creatura moueatur à Deo, mouetur secundùm hanc vniuersalem inclinationem ad bonum vniuersi, & ad obediendum Deo, in ea potentiorem & principaliorem, etiamsi moueatur contra inclinationem suam particularem illi priori subiectam; & ita non resistit simpliciter diuinæ motioni, at tantùm secundùm quid; & consequenter nulla alia creatura à voluntate potest immediatè à Deo pati violentiam simpliciter, at tantùm violentiam secundùm quid; excipitur autem voluntas creata, propter dicta dubio præcedenti, & dicenda hîc in tertia & quarta parte conclusionis.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum ex immediatè dictis in prima parte. Tum ex rationibus primæ opinionis; quæ hanc partem tantùm, sed efficaciter suadent.

Probatur tertia pars conclusionis, quoad omnia quæ continet, ex dictis dubio præcedenti, vbi ostensum est quòd voluntas pateretur violentiam secundùm quid, si per subtractionem diuini concursus priuaretur omni actu, vel cessaret ab actu sibi debito. & insuper ostensum est, quòd quantum ad elicientiam suorum actuum nullam omninò potest pati violentiam, & quòd si aliquam patitur, est in ordine ad actus imperatos.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis: Voluntas hoc habet commune cum omnibus aliis creaturis, quod sit quædam particularis natura; & de ipsa sub hac ratione loquendum est in

in ordine ad Deum, sicut loquimur de aliis naturis particularibus; quòd scilicet in ea sit duplex inclinatio explicata, vna particularis ad bonum particulare proprium, alia vniuersalis ad bonum vniuersi & ad obediendum Deo;& hæc inclinatio duplex est recta, & secundùm primam tendit ad bonum sibi proprium cum subordinatione ad bonum diuinum, quod magis sic diligit quàm proprium; per secundam autem apta est obedire Deo, & moueri quomodo ei placuerit in ordine ad bonum vniuersi. Habet autem voluntas hoc peculiare, quòd sit potentia libera, & domina sui actus, quamuis sub supremo Dei dominio; & ex hac parte potest habere inclinationem contrariam iis, quæ ex diuina dispositione in seipsa fiunt, & hæc actualis inclinatio est defectibilis & peccaminosa, qualis est in voluntate damnatorum, ex eo quòd detineantur in inferno; & vt sic potest pati violentiam simpliciter à Deo: quæ aptius potest dici violentia simpliciter in genere moris, quia in esse physico non potest dici violentia simpliciter: nam voluntas vt libera sibi subordinatur vt naturæ, quia ratio naturæ est prior, ratio verò liberæ est posterior; vnde quamuis vt libera patiatur violentiam, hæc tamen non est violentia simpliciter ipsi voluntati, quia vt natura mouetur iuxta vniuersalem inclinationem, ad illud cui resistit vt libera.

AD primum ergo dicendum, quòd nihil fit à Deo, nec fieri potest in creaturis contra principalem inclinationem illam vniuersalem, de qua dictum est; sed tantùm contra inclinationem particularem subiectam illi priori; & de hac loquitur D. Thomas locis citatis: Vnde non possunt pati à Deo violentiam simpliciter, at tantùm violentiam secundùm quid. Ad instantiam dicendum quòd hæc violentia dæmonum non est violentia simpliciter absque limitatione, sed debet dici violentia simpliciter in genere moris, propter rationem adductam.

AD secundum dicendum, quòd quicquid fit in creaturis, iuxta inclinationem quam habent ad obediendum Deo,& ad bonum vniuersi,non est contra naturam seu violentum; vnde ascensus lapidis aut aquæ ad replendum vacuum non est violentus, cum sit ex inclinatione naturali positiua in ipsis principaliori; & hic motus sursum causatur actiuè in ipsis ab Authore naturæ, & ab aliis causis superioribus, vt docet sæpe D. Thomas,& maximè locis citatis; vnde non opus est quòd in ipsis sit aliquid naturale, etiam per modum instrumenti, conferens ad talem motum sursum, sed sufficit prædicta inclinatio obediendi Deo, & tendendi ad bonum vniuersi, cuilibet creaturæ innata, & earum quidditati identificata.

AD tertium dicendum, quòd creaturæ non patiuntur violentiam à Deo, etiam vt concurrente cum causis secundis, sed omnis violentia creaturis illata debet refundi ad causas secundas. Deinde dato quòd creaturæ paterentur violentiam à Deo mediatè, in quantum eius concursus modificatur in causis secundis, tamen non possunt immediatè violentiam ab illo pati, quia scilicet creaturæ naturaliter sequuntur motionem eius puram & non modificatam; vnde licet Deus se solo causet eundem effectum quoad substantiam, quem causat mediante causa secunda; non tamen causat eundem effectum quantum ad modum producendi, secundùm quem attenditur violentia;& quamuis impulsus Dei immediatè concurrentis suppleret præcisè quantum ad substantiam impulsum agentis particularis, non tamen suppleret illum præcisè quantùm ad modum; nam quomodocunque Deus agat, siue vt agens primum & vniuersale, siue vt agens particulare ac supplens causam secundam, semper agit vt supremus dominus, & intendit vniuersalissimum finem, qui est adimpletio suæ voluntatis,& extensio suæ diuinæ perfectionis, nec alio modo potest agere, cum hic modus agendi sit sibi proprius;& ita semper inuenit creaturam aptam obedire suæ motioni, ex innata illa inclinatione vniuersali.

DVBIVM IV.

Vtrum actus voluntatis possit esse simpliciter inuoluntarius per metum.

SVpponendum est, multa fieri & sustineri per metum seu propter metum, vt quotidiana patet experientia, metus autem sic infra q. 41. definitur à D. Thoma: Metus est passio, qua refugimus malum futurum, cui resisti non potest: Et ideo differt à tristitia quæ est de malo præsenti. Potest autem metus coniungi alicui actioni vel passioni dupliciter, scilicet causaliter & concomitanter: coniungitur causaliter, quando mouet & impellit ad actionem vel passionem, & tunc dicitur aliquis agere & pati ex metu, seu propter metum, & per metum: coniungitur autem concomitanter, quando quidem non mouet nec impellit ad actionem vel passionem, sed tantùm illam concomitatur, & tunc dicitur aliquis agere cum metu, seu in metu: vnde valde differunt agere ex metu seu propter metum & per metum, & agere cum metu seu in metu; primum enim importat causalitatem, secundum autem importat concomitantiam. Differt autem metus à violentia in modo causandi, quod violentia causat in genere causæ efficientis, compellendo scilicet subiectum ad actionem vel passionem, non expectato consensu voluntatis, imò ipsa voluntate resistente; cum de ratione violenti sit, quòd sit à principio extrinseco, passo non conferente vim, seu potius resistente: metus autem causat in genere causæ finalis, impellendo quidem subiectum ad actionem vel passionem, sed tantùm per modum suadentis,

& ita non habet effectum nisi supposito consensu voluntatis. Ea quæ fiunt ex metu seu propter metum, comparantur ad ipsum tanquam ad causam, vel per se, vel per accidens: comparantur quidem per se, quando sic fiunt ex metu, quòd secluso metu non fierent, vt est proiectio mercium in mare tempore tempestatis ad vitandum naufragium, cessante quippe metu naufragij, non esset talis proiectio: comparantur autem per accidens: quando sic fiunt ex metu, quòd secluso metu adhuc fierent; & sunt illa quæ ex se sunt amabilia & eligibilia à voluntate, propter bonitatem & conuenientiam quam habent, fiunt tamen ex aliquo metu, vt est obseruatio legis diuinæ facta ex metu respectu iustorum. In præsenti dubio quærimus: vtrum actus voluntatis possit esse simpliciter inuoluntarius per metum, sed intelligitur in ordine ad ea, quæ per se comparantur ad metum, ita quod secluso metu non fierent; nam de aliis, quæ per accidens comparantur ad metum, ita quod secluso metu adhuc fierent, nulla est difficultas; cum certum sit fieri ex inclinatione voluntatis, quod colligitur ex eo quòd æquè fierent secluso omni metu, & ita non possunt fieri inuoluntariè simpliciter, imò possunt fieri omninò voluntariè absque vlla mixtione inuoluntarij, vt constat in viris perfectis obseruantibus legem Dei, in quibus licet timor & metus offendendi Deum concurrant ad hanc obseruantiam, ita tamen voluntariè obseruant, quòd talis obseruantia videatur ipsis connaturalis, ratione amoris Dei seu charitatis fortiter & suauiter impellentis ipsos ab omne bonum, & retrahentis ab omni malo; & propterea dicitur, quòd iusto lex non est posita. In his autem, quæ comparantur per se ad metum, & fiunt ex metu, siue consistant in actione, siue in passione, vt sunt proiectiò mercium in mare tempore tempestatis ad saluandam vitam, & tolerantia ablationis pecuniarum à latrone absque resistentia item ad saluandam vitam; reperiuntur ad minus tres actus voluntatis. Primus est amor mercium aut pecuniarum, qui perseuerat durante actione vel passione, imò & transacta actione & passione. Secundus est amor vitæ conseruandæ; & hic amor est efficacior alio, cum eius obiectum apprehendatur vt maius bonum. Tertius est electio efficax huius maioris boni scilicet conseruationis vitæ, præ alio minori scilicet conseruationis mercium siue pecuniarum; seu est electio efficax minoris mali scilicet iacturæ mercium & pecuniarum, ad vitandum maius malum scilicet amissionis vitæ. Dictum est prædictos tres actus reperiri ad minus, quia aliqui assignant quartum, videlicet nolitionem inefficacem v. g. proiiciendi merces in mare, procedentem ex amore ipsarum: sed quicquid sit, an detur iste actus formaliter, tamen sine ipso proiectio illa mercium erit æquè inuoluntaria, cum iste actus includatur virtualiter in amore mercium seu in volitione inefficaci conseruationis mercium.

Prima opinio asserit, actum voluntatis esse simpliciter inuoluntarium per metum. Probatur, Voluntarium & inuoluntarium, seu liberum & non liberum important conditiones seu rationes contrarias; nam voluntarium & liberum (hîc enim pro eodem sumuntur, sicut & inuoluntarium & non liberum) debet esse ex inclinatione voluntatis, inuoluntarium autem & non liberum debet esse contra talem inclinationem, vnde cum idem numero actus non possit habere conditiones & rationes contrarias, non potest simul esse voluntarius & inuoluntarius, ac proinde si est inuoluntarius, est simpliciter inuoluntarius nihil habens de voluntario: sed omnes fatentur, quòd actus voluntatis est inuoluntarius per metum: ergo actus voluntatis est simpliciter inuoluntarius per metum. Deinde; Transgressio legis siue Ciuilis, siue Canonicæ ex graui metu contingens, vt si quis propter imminens aliquod graue periculum non audiret sacrum, aut non obseruaret ieiunium; excusatur à culpa: ergo signum est, quòd est simpliciter inuoluntaria. Denique, Multi contractus facti ex metu cadente in constantem virum, sunt ipso iure naturæ irriti & nulli, vt cum quis ex tali metu profitetur in religione, vel nubit: ergo sunt simpliciter inuoluntarij, cum aliunde non appareat, cur sint censendi irriti.

Secunda opinio asserit, quòd actus voluntatis ex metu graui procedentes sint magis inuoluntarij, quam voluntarij. Probatur authoritate Aristotelis & D.Thomæ: Aristoteles 3. Ethicor. cap. 1. ait: Simpliciter enim nemo fortunas suas eiicit sponte. Et paulò post ait: Talia igitur sua sponte quisquam agit, at simpliciter fortassis inuitus. D. Thomas sæpe docet, illa quæ fiunt ex timore siue ex metu non esse simpliciter voluntaria; imò docet alibi, quòd in communi & secundùm se sumpta, sunt simpliciter inuoluntaria, quamuis in particulari possint esse voluntaria. Quod potest confirmari duabus vltimis rationibus pro prima opinione adductis, quæ si probant actum voluntatis ex metu factum esse simpliciter inuoluntarium, multò magis probant plus participare de inuoluntario quàm de voluntario.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus voluntatis ex metu procedens, est mixtus ex voluntario & inuoluntario. 2. magis tamen est voluntarius, quam inuoluntarius. 3. vnde simpliciter dicitur voluntarius, & secundùm quid tantùm inuoluntarius. Ita communiter docent discipuli D.Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate, tum Philosophi, tum Sanctorum Patrum. Philosophus 3. Ethicor. cap. 1. docet quod ea quæ fiunt per metum, sunt magis voluntaria, quàm inuoluntaria; & consequenter sunt mixta ex voluntario

luntario & inuoluntario. Idem docet S. Gregorius Nissenus citatus à D. Thom. hîc art. 6. & ipse Angelicus Doctor probat ex professo ibidē. Deinde probatur exemplo quod adducit D. Thomas loco citato: Proiectio mercium in mare tempore tempestatis ad vitandum naufragium, est voluntaria; quia omnibus pensatis eligitur hîc & nunc à voluntate, & executioni efficaciter mandatur, quod autem eligitur à voluntate, est voluntarium; est etiam quodammodo inuoluntaria, quia est contra inclinationem mercatoris ad conseruandum suas merces, quod manifestè significatur ex eo quòd mercator flet illas proiiciendo: ergo actus voluntatis ex metu procedens, est mixtus ex voluntario & inuoluntario. Hæc tamen pars conclusionis, & Probatio eius debent tantùm intelligi de illis quæ fiunt ex metu, quæ scilicet secundùm se considerata habent rationem mali, & vt sic sunt contra inclinationem voluntatis; tamen hic & nunc eliguntur ab ipsa voluntate ad vitandum maius malum, & propter maius bonum: quod expreisè docet D. Thomas loco citato, dum ait: Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Igitur si aliquid fiat, quod secundùm se consideratum sit iuxta inclinationem operantis, licet etiam interueniat metus ad eius executionem, vt dum vir iustus obseruat legem Dei, & ex inclinatione ac propensione quam habet ad bonum, & etiam ex metu offendendi Deum, & incurrendi damnationem; tunc actus ille est simpliciter voluntarius nihil habens de inuoluntario: solùm habet aliquid de inuoluntario ipsa obseruantia legis diuinæ, quando id quod præcipitur, est in se arduum ac repugnans inclinationi naturali operantis, fit tamen ab operante contra propriam inclinationem ex metu dānationis; tunc enim actus ille est volūtarius, quia fit; & etiam est aliquo modo inuoluntarius, quia est secundùm se contra inclinationem subiecti, quatenus res præcepta materialiter & in esse rei cōsiderata displicet appetitui propter difficultatem; & hæc displicentia non est mala, nec reddit obseruantiam legis peccaminosam, vt definit Concilium Tridentinum sess. 6. can. 8. his verbis: Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei, de peccatis dolendo confugimus, vel à peccato abstinemus, peccatum esse; anathema sit: Solùm esset mala hæc displicentia, si esset rei vt præceptæ formaliter, siue vt cadit formaliter sub præcepto; quia tunc etiam displiceret diuinum præceptum, quod tamen secundùm rectam rationem displicere non potest, cum nihil mali verè in se habeat, ratione cuius possit licitè respui.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 6. vbi sic ait: Sed si quis rectè consideret, magis sunt huiusmodi (quæ scilicet per metum aguntur) voluntaria, quam inuoluntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, inuoluntaria autem secundùm quid; Et statim sic efficaciter probat: Vnumquodque enim simpliciter esse dicitur secundùm quod est in actu; secundùm autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundùm quid: hoc autem quod per metum agitur, secundùm hoc est in actu, secundùm quod fit; cum enim actus in singularibus sint, singulare autē in quantum huiusmodi est hîc & nunc, secundùm hoc id quod fit est in actu, secundùm quod hîc est nunc, & sub aliis conditionibus indiuidualibus: sic autem hoc quod fit per metum est voluntarium, in quantum scilicet est hîc & nunc; prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi, &c. Deinde; Quando in aliquo subiecto est duplex inclinatio, vna principalior, alia minus principalis, tunc actus ad vtramque consequutus, & in vtraque fundatus magis conformatur inclinationi principaliori, quàm inclinationi minus principali; quia illa magis influit in actum vt pote principalior & potentior, quàm ista minus principalis & debilior: sed in voluntate operante ex metu est duplex inclinatio, vna principalior & efficax quâ vult operari, & de facto operatur; alia minus principalis & inefficax qua vult non operari, & virtute cuius non operaretur, nisi alia præualeret; vt constat in proiectione mercium tempore tempestatis ad saluandam vitam, nam ex inclinatione principaliori ad saluandam vitam efficaciter voluntas vult proiicere, & de facto proiicit merces; ex inclinatione verò ad seruandas merces vult sed inefficaciter, seu vellet non proiicere, quod idem est, ac nollet proiicere; & apparet, nam flendo proiicit, & de facto non proiiceret, nisi alia inclinatio saluandæ vitæ præualeret: ergo cum actus voluntatis debeat magis conformari inclinationi principaliori & efficaci, quàm inclinationi minus principali & inefficaci; & dicatur voluntarius à prima, & inuoluntarius à secunda; sequitur quod actus voluntatis ex metu procedens, magis sit voluntarius, quam inuoluntarius.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum ex dictis in præcedenti; hanc enim efficaciter probant. Tum expressa authoritate D. Thomæ hîc art. 6. vbi postquam docuit, quòd illud quod fit per metum, est magis voluntarium, quàm inuoluntarium, sic concludit: Vnde manifestum est, quòd simpliciter voluntarium est, vnde & competit ei ratio voluntarij, quia principium eius est intra: sed quod accipiatur id quod per metum fit, vt extra hunc casum existens prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundùm rationem tantùm; & ideo est inuoluntarium secundùm quid, id est prout consideratur extra hunc

hunc casum existens. Tum denique ratione superius adducta, & sic ad intentum huius partis applicata: Quando in subiecto est duplex inclinatio, actus ad vtramque consequutus, & in vtraque fundatus denominatur simpliciter & absolutè, seu sine addito, à potiori & principaliori, & denominatur tantùm secundùm quid à minus principali, & tunc maximè quando vna inclinatio contrariatur alteri, vt constat inductione in omnibus; & propterea supra ostensum est, quòd omnia quæ fiunt in creaturis à Creatore, non sunt violenta nisi secundùm quid, & simpliciter naturalia, quia consequuntur inclinationem ipsarum vniuersalem ad obediendum Deo in eis principaliorem: ergo cum actus voluntatis ex metu procedens sit voluntarius ex principaliori inclinatione eius, & inuoluntarius ex inclinatione minus principali, vt ostensum est; debet simpliciter & absolutè, seu sine addito dici voluntarius, & secundùm quid tantùm inuoluntarius, quod confirmatur ex Scriptura: nam vituperantur aliqua facta ex metu: vnde signum est esse simpliciter voluntaria; dicitur enim Ioan. 12. Propter Phariseos non confitebantur, vt ex Sinagoga non eiicerentur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quàm gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd repugnat quidem eundem numero actum, siue internum & elicitum voluntatis, qualis est electio proiiciendi merces in mare; siue externum & imperatum, qualis est ipsa proiectio mercium, esse simul voluntarium & inuoluntarium simpliciter; non autem repugnat, quòd sit voluntarius simpliciter, & inuoluntarius secundùm quid: cuius ratio est, quia ratio voluntarij prouenit ipsi ex inclinatione voluntatis simpliciter tali, ratio autem inuoluntarij prouenit ipsi ex alia inclinatione quæ est tantùm secundùm quid; vnde cum hæ duæ inclinationes sint simul compossibiles, vt pote respicientes diuersa obiecta, sequitur quòd etiam rationes voluntarij & inuoluntarij ab ipsis inclinationibus deriuatæ sint compossibiles in eodem actu. Ad aliud dicendum, quòd trangressio formalis legis nunquam excusatur à peccato, quamuis ex metu contingat, diminuitur tamen culpa; & ita non licet quocunque metu vrgente transgredi præcepta negatiua, quæ semper & pro semper obligant: transgressio autem materialis legis, quæ dicitur talis, quia lex pro tunc non obligat (leges quippe humanæ, & etiam aliquæ diuinæ non obligant, nisi cum possunt commodè obseruari) excusatur à peccato, quia cessat obligatio legis, non verò ex eo quòd non sit simpliciter voluntaria; & talis est lex de audiendo sacro, & seruando ieiunio. Ad aliud dicendum, quòd tales contractus ex metu cadente in constantem virum facti, non sunt inualidi iure naturæ, sed tantùm iure positiuo; vnde nisi ius positiuum obstaret, essent legitimi ex ipso iure naturæ, quia sunt simpliciter voluntarij, quamuis secundùm quid inuoluntarij, ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti: Nec est contrarius Angelicus Doctor in 4. d. 29. art. 3. q. 1. ibi enim loquitur supposito iure Ecclesiastico positiuo, & rationes quas ibi adducit ex natura matrimonij & indissolubilitate eius, sunt tantùm congruentiæ, in quibus fundatur ius positiuum.

Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles in vtroque loquitur de fortunis seu diuitiis absolutè consideratis, siue abstrahendo à circunstantiis, quæ hîc & nunc illas comitantur; & vt sic certum est, quod simpliciter nemo fortunas sua eiicit sponte, at simpliciter fortassis inuitus: certum est autem, quòd si de illis loquamur in particulari, vt hîc & nunc substant talibus circunstantiis, possunt simpliciter sponte eiici, vt ostensum est. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd dum ait illa, quæ fiunt ex metu, non esse simpliciter voluntaria, sumit ibi simpliciter vt excludit admixtionem contrarij, scilicet inuoluntarij; non autem sumit simpliciter, vt opponitur ad esse secundùm quid: vnde quæ fiunt ex metu, sunt voluntaria simpliciter, quia sunt talia sine addito; non autem sunt voluntaria simpliciter, quasi non habeant admixtionem inuoluntarij. Aliud dictum D. Thomæ debet intelligi eo modo, quo expositum est dictum Aristotelis. Nec rationes adductæ pro prima opinione fauent huic secundæ, vt constat ex earum solutione.

DVBIVM V.

Vtrum agere ex metu sit aliquando licitum.

SVpponendum est, quòd actiones, quæ possunt cadere sub metu, siue fieri propter metum; sunt in triplici differentia. Nam quædam sunt ex natura sua bonæ moraliter, quia honestæ & conformes rationi, & nullo modo sunt prohibitæ, imò sæpe sunt præceptæ, qualis est cultus Dei, honor parentum, amor patriæ, obseruantia superioris & magistri, &c. Aliæ sunt malæ moraliter, quia ex se sunt contra honestatem & rationem, & sunt prohibitæ lege Naturæ, & aliquando etiam lege Positiua, siue Diuina, siue Ecclesiastica, siue Ciuili, quales sunt actiones contrariæ supra enumeratis; & hæ dicuntur prohibitæ, quia malæ. Tandem sunt aliæ mediæ siue neutra, quia scilicet secundùm suam speciem sunt indifferentes ad bonitatem & malitiam moralem, & ex adiunctis circunstantiis possunt fieri bonæ vel malæ moraliter, quale est comedere, ieiunare, & similia; & hæ aliquando sunt præceptæ ex bono fine, sicut ieiunium in Ecclesia; aliquando verò sunt prohibitæ, etiam ex bono fine, vt comestio panũ Propositionis in Antiqua Lege, communicatio cum excommunicatis in Lege Gratiæ, &c. & hæ sunt & dicuntur malæ,

quia prohibitæ. De his omnibus actionibus procedit præsens dubium, quando ex metu fiunt. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd metus diuiditur in metum cadentem in virum constantem, & in metum cadentem in virum inconstantem. Metus cadẽs in virum constantem, est ille qui non repugnat constantiæ & fortitudini viri prudentis: pro quo Authores communiter assignant sequentes conditiones. Prima est, vt malum quod timetur, sit graue. Secunda, vt non vanè & leuiter vt tale à timente iudicetur. Tertia, vt minitans possit minas exequi. Quarta, vt minitans sit solitus minas exequi. Quinta tandem est, vt malum quod timetur non possit facilè à timente vitari: malum autem illud quod timetur, debet esse malum ipsius timentis aliquo modo, vel quia est propriæ personæ, vel personæ sibi coniunctæ, vt patris, matris, filij, fratris, sororis, amici, &c. Metus autem cadens in virum inconstantem dicitur ille; qui caret aliqua ex prædictis conditionibus. Metus cadens in constantem virum adhuc est duplex: nam alius est metus mortis, vel mali grauis futuri, quod imminet & sequitur necessariò necessitate naturæ, nisi illi obuietur, qualis est metus mortis in famelico, nisi comedat: Alius autem est metus mortis, vel mali grauis futuri, quod quidem non imminet nec sequitur ex necessitate naturæ, sed infertur ex aliquo agente morali extrinseco, nisi illi obuietur, qualis est metus mortis vel tormentorum procedens ex minis tyranni.

Prima opinio asserit aliquando licitum esse ex metu agere etiam turpissima, & committere peccata, ad consequendum aliquod bonum, vel ad vitandum graue malum, sicut mentiri ad vitandum mortem, vel etiam extrinsecè thus adhibere idolis: Hanc opinionem seu errorem sequuntur plures Christiani orientales. Probatur authoritate Aristotelis 3. Ethicor. cap. 1. vbi dicit esse aliqua turpia, quæ vir constans potest licitè agere ex metu mortis. Et in quadam lege habetur, quòd seruus non peccat faciens aliquod delictum metu mortis imminentis. Deinde probatur authoritate sacræ Scripturæ, vbi dicitur quòd Deus præmiauit mendacium obstetricum Ægypti, quæ metu mortis occultabant paruulos Iudæorum: & laudatur Iudith, quamuis multa mendacia dixerit Holoferni. Denique, retinere alienum est ex se malum; & tamen metu mortis potest quis retinere alienum licitè, vt si quis retineat ensem amenti vel furioso etiam petenti, ne ipsum interficiat: ergo licitum est aliquando ex metu agere etiam turpissima, & committere peccata, ad consequendum aliquod bonum, vel ad vitandum graue malum.

Secunda opinio Caietani hîc art. 4. & aliorum asserit, nunquam licitum esse agere id, quod prohibetur aliqua lege positiua, siue diuina, siue humana canonica, vel ciuili; etiam ex metu mortis, aut alio cadente in constantem virum. Probatur ex cap. Sacris, de his quæ vi metusve causa fiunt, vbi dicitur non excusari à peccato eum, qui quocunque metu habet commercium cum excommunicato. Deinde, Potest Princeps siue Ecclesiasticus, siue sæcularis præcipere aliquid sub peccato mortali, etiam cum periculo vitæ, vt Episcopus potest tempore pestis præcipere Præsbyteris, ne discedant à Ciuitate; & Rex idem potest præcipere medicis, quamuis tunc instet grauis metus mortis, & certum est quòd ille metus non excusaret à peccato contrafacientem: ergo nunquam licitum est agere id, quod prohibetur aliqua lege, etiam ex metu mortis, aut alio cadente in constantem virum. Denique, Si quis nuberet propter metum mortis cum consanguinea, absque dispensatione Ecclesiæ, peccaret non obstante metu illo: ergo nunquam licitum est agere id, quod prohibetur aliqua lege, etiam ex metu mortis, aut alio cadente in constantem virum.

Tertia opinio, sed hæretica, asserit nunquam licitum esse agere ex metu seruili, etiam illud quod aliàs esset bonum. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Metus seu timor seruilis est oppositus charitati, dicitur enim. 1. Ioannis 4. Timor non est in charitate: sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet, qui autem timet, non est perfectus in charitate: ergo est malum operari ex tali timore, etiam illud quod aliàs esset bonum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd agere ex metu seu timore etiam seruili, illa quæ sunt moraliter bona, est licitum, imò laudabile. 2. sicut etiam est licitum & laudabile habere aliquam operationem neutram seu indifferentem, ex metu cadente in constantem virum. 3. imò metus hic excusat à peccato operationes, quæ sunt solum prohibitæ lege Humana, siue Canonica, siue Ciuili. 4. excusat etiam à peccato operationes, quæ sunt contra legem diuinam purè positiuam, siue scriptam, siue non scriptam: dummodo hic metus sit mali quod sequatur necessariò necessitate naturæ: si enim hoc malum inferretur à causa libera extrinseca, metus eius non excusaret tales operationes à peccato. 5. nullus autem metus cuiuscunque mali, siue sequatur ex causa naturali, siue ex causa libera, excusat à peccato operationes prohibitas lege naturali. 6. vel intrinsecè peccaminosas. Hæc conclusio quoad primam partem est de fide, quoad reliquas est valde communis inter authores: hanc expressè docent Cornejo hîc tractatu 4. disp. 3. dubio vltimo, Nostri Salmanticenses hîc in Annotationibus circa articulum 6. & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Concilij Tridentini sess. 6. canone 8. vbi sic definitur: Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad misericordiam, de peccatis dolendo confugimus, vel à peccato abstinemus, peccatum esse; anathema

anathema sit. Deinde, Si agere ex metu seu timore seruili illa quæ sunt moraliter bona, vt est obseruatio mandatorum Dei, & exercitium bonorum operum, non esset licitum, at malum & peccaminosum; sequeretur quòd Deus induceret nos ad peccandum, quia sæpe in sacra Scriptura Deus iniungit obseruantiam suorum mandatorum ex metu gehennæ; sicut & exercitium bonorum operum vt dum refertur in Euangelio quòd dicturus sit reprobis in die iudicij: Ite maledicti in ignem æternum,quia esuriui, & non dedistis mihi manducare: Sed est impium dicere quòd Deus nos inducat ad peccandum: ergo agere ex metu seu timore etiam seruili, illa quæ sunt moraliter bona, est licitum; imò laudabile, quia laudabile est vti quocunque medio honesto ad benè agendum, & ad fugiendum peccata: laudabilius quidem est agere ex puro motiuo diuinæ bonitatis; sed quia multi plus mouentur metu pœnæ, quam virtutis amore, ideo laudabile est benè operari ex metu gehennæ.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Est laudabile quidem habere animum immobilem in bono & ad malum; quia hæc immobilitas procedens ex motiuo virtutis est constantia: sed est vituperabile habere animum immobilem circa res indifferentes, quando ex hac immobilitate instat periculum alicuius mali grauis; cum enim hæc immobilitas non sit ex motiuo virtutis, at potius ex motiuo victoriæ, est pertinacia: ergo cum habere aliquam operationem neutram seu indifferentem, vt ambulare, aut quid simile non sit contra virtutem, est licitum & laudabile ex metu cadente in constantem virum, habere aliquam operationem neutram seu indifferentem, & est vituperabile pati aliquod malum graue propter pertinaciam voluntatis tantùm.

Probatur tertia pars conclusionis.Sunt aliquæ leges naturales, & etiam aliquæ leges diuinæ, quæ non obligant cum periculo mortis, aut alterius mali grauis; vt sunt leges naturales de satisfaciendo creditori, de adimplendo voto, de reddendo deposito, &c. (circa leges diuinas dicetur in quarta parte conclusionis): ergo iudicandum est, quòd lex humana, siue sit canonica, siue ciuilis,quantum est ex parte sui non obliget cum periculo mortis, aut alterius mali grauis, cum lex humana secundùm se non strictius obliget, quam lex naturalis diuina; & ita metus cadens in constantem virum excusat à peccato operationes, quæ sunt prohibitæ lege humana, siue canonica, siue ciuili. Dictum est, quòd istæ leges non obligant secundùm se, & ex parte sui, cum periculo mortis, aut alterius mali grauis; quia potest fieri quòd tunc etiam obligent, propter aliquam circunstantiam, puta scandali, vel salutis animarum.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Potest contingere mors,aut aliud graue malum ex obseruantia legis diuinæ purè positiuæ, vel ex causa naturali & necessitate naturæ, vel ex causa libera: Et dicimus quod metus cadens in constantem virum excusat à peccato operationes, quæ sunt contra legem diuinam purè positiuam, dummodo hic metus sit mali quod sequatur necessariò necessitate naturæ: si enim hoc malum inferretur à causa libera extrinseca, metus eius non excusaret tales operationes à peccato. Primum dictum probatur triplici instantia: Lex diuina prohibebat Laicis comedere Panes propositionis; & tamen Dauid cum sociis laicis illos comedit absque peccato,quia illos comedit ne fame periret cum sociis, vt constat ex 1. Regum 21. quod autem non peccauerit, constat ex eo quòd à Christo excusatur. Item Lex diuina prohibebat laborare die sabbathi, & tamen Apostoli in sabbatho euellentes spicas,vt succurrerent vrgenti fami, non peccauerunt, quia Matthæi.12. excusantur à Christo exemplo Dauidis. Tandem Lex diuina præcipiebat,quòd paruuli circunciderentur octauo die, & tamen excusantur Iudæi qui paruulos non circunciderunt per quadraginta annos, propter metum mortis imminentis ex vulnere itinerantibus in deserto. Dictum est autem de lege diuina purè positiua, quia si haberet annexam legem naturalem, qualia sunt præcepta Decalogi, ratione huius hoc dictum deberet intelligi iuxta ea quæ dicentur in quinta parte conclusionis: debet autem intelligi de lege diuina secundùm se siue ex parte sui, quia ratione alicuius adiuncti, puta scandali, aut salutis animarum, prædictus metus non excusaret à peccato; vnde si Episcopus v.g. tempore pestis aut belli relinquat commissum sibi gregem, absque eo quòd debitè eius saluti spirituali prouideat, non excusatur à peccato. Secundum dictum sic declaratur: Transgressio legis diuinæ ex tali metu contingens cedit in contemptum fidei, religionis, & eiusdem legis, ac ordinariè in scandalum & detrimentum proximorum, quod non erat in primo casu: ergo talis metus non excusat à peccato operationes, quæ sunt contra legem diuinam: vnde tenemur obseruare diuina præcepta concurrente aliqua ex his circunstantiis, etiam instante periculo mortis.

Probatur quinta pars conclusionis. Quæ sunt prohibita lege naturali,sunt prohibita quia mala, & non mala præcisè quia prohibita, vt sunt ea quæ prima principia iuris naturalis prohibent contenta in præceptis Decalogi:ergo nullus metus excusat à peccato operationes prohibitas lege naturali: & si aliquid legatur factum contra legem naturalem quod excusetur, debet admitti circa hanc transgressionem dispensatio diuina. Per legem autem naturalem intelligimus prima illa principia contenta in Decalogo, & alia principia communia conformia rectæ rationi, non

verò

verò conclusiones ex illis deductas: nam de his conclusionibus, putà quòd votum aut iuramentum sit implendum, quòd depositum sit reddendum, &c. iudicandum est, sicut de lege humana, quòd non pro semper obligant: vnde positis aliquibus circunstantiis, & maximè metu alicuius mali grauis, non obligabunt.

Probatur sexta pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Sacra Scriptura damnat eos, qui ex metu committunt peccata, siue actiones intrinsecè malas. Isaiæ 51. habetur: Oblitus es Domini factoris tui, & formidasti iugiter tota die à facie furoris eius qui te tribulabat. Et Ioannis 12. dicitur: Propter Phariseos confitebantur, vt ex Synagoga non eiicerentur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei: Vnde signum est, quod metus non excusat à peccato actiones aliũde peccaminosas; alioquin Scriptura non condemnaret dictas actiones ex metu factas. Sancti Patres communiter docent, nullo metu etiam mortis, dicendum esse vel leuissimum mendacium, aut committendum minimum peccatum veniale: De mendacio videtur omninò determinatum in sacra Scriptura, dicitur enim Leuitici 19. Non mentiemini, neque decipiet vnusquisque proximum suum: De peccato veniali docet ex professo S. Augustinus lib. contra Mendacium cap. 8. Deinde probatur authoritate Aristotelis 2. Ethicorum cap. 1. vbi docet esse quædam turpia, vt matricidium & similia, quæ nullo metu sunt facienda; quia potius oportet multis suppliciis mortem obire, quam talia committere. Denique probatur ratione: Tunc tantùm metus excusat omninò à peccato, quando operatione ex metu facta euitatur maius malum: sed malũ culpæ, etiam venialis est maius malum, quàm malum pœnæ; cum malum pœnæ non sit simpliciter malum, nec à Deo prohibitum, imò sæpe ab ipso intentum; malum autem culpæ est simpliciter malum, à Deo prohibitum, & nunquam ab ipso intentum; cum sit contra legem De, si sit peccatum mortale; vel præter legem Dei, si sit peccatum veniale, ex D. Thoma infra q. 78. art. 1. ad 1. ergo nullus metus cuiuscunque mali, siue sequatur ex causa naturali, siue ex causa libera, excusat à peccato operationes intrinsecè peccaminosas. Conueniunt tamen Authores in hoc, quòd licet metus non excuset omninò à peccato; iuxta tamen maiorem vel minorem sui intensionem, magis vel minus minuit peccatum, non quidem quantum ad hoc quòd ex mortali faciat veniale, aut ex veniali fiat nullum, sed quantum ad hoc quòd intra proprios limites peccatum mortale vel veniale ex metu factum sit leuius, & minus indignum venia; quia metus minuit voluntarium, vt dictum est, ac ita minuit malitiam peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi Aristoteles nomine turpium intelligit vilia & abiecta, quæ sunt turpia respectu corporis; & hoc verum est, nam vir constans metu mortis potest fugere currendo per vicos absque vituperio, si ab aggressore ad mortem quæratur, & ipse sit inermis, potest etiam ipsi humiliari ex eodem metu; non autem intelligit turpia respectu animi, qualia sunt peccata omnia, contraria rectæ rationi. In illa autem lege nomine delicti, non intelligitur aliqua operatio prohibita quia mala ab intrinseco, sed operatio prohibita iure positiuo, quæ esset mala nisi metu excusaretur. Ad aliud dicendum, quòd illæ mulieres laudantur in sacra Scriptura & præmiantur, propter bona opera, non propter mendacia: maximè quia propter ignorantiam inuincibilem, quòd mentiri propter bonum finem esset peccatum, erant excusabiles. Ad aliud dicendum, quòd potest quis licitè retinere vel non reddere alienum, attentis illis aut similibus circunstantiis, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd caput illud communiter exponitur de communione seu commercio cum excommunicato in eodem crimine, vel de commercio scandaloso, vel de commercio habito in contemptum Ecclesiasticæ censuræ: non autem intelligitur de commercio habito ex metu mortis cessantibus illis circunstantiis, putà si quis sine tali commercio cum excommunicato non posset famem, aut aliquod graue periculum vitare. Ad aliud dicẽdum, quòd posito tali præcepto, metus non excusaret à peccato: tamen quia non habentur in lege humana similia præcepta inde est quòd in eius transgressione prædictus metus iuxta dicta excusat à peccato. Ad aliud dicendum, quòd in illo casu non peccaret talis nubens, nisi hæc violentia fieret in contemptum Sacramenti matrimonij: peccaret tamen exercendo actum matrimonialem, quia accederet ad non suam.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma 2. 2. q. 19. art. 4. quòd timor seruilis ex parte seruilitatis habet quòd sit malus: seruitus enim libertati opponitur; vnde cum liber sit, qui causa sui est, vt dicitur in 1. Metaph. seruus est, qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicunque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione mouetur ad operandum: & ideo contra rationem seruilitatis est, quòd aliquis ex amore operetur; sic ergo timor seruilis in quantum seruilis est, charitati contrariatur. Si ergo seruilitas esset de ratione timoris seruilis, oporteret quod timor seruilis simpliciter esset malus; sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur charitati, pertinet ad adulterij speciem: Sed prædicta seruilitas non pertinet ad speciem timoris seruilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis: species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur; obiectum autem timoris seruilis est pœna, cui accidit quòd

bonum,

bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis vltimus, & per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem; vel quòd ordinetur in Deum sicut in finem, & per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente charitatem: non enim tollitur species habitus, per hoc quòd eius obiectum vel finis ordinatur ad vlteriorem finem. Et ideo timor seruilis secundùm suam substantiam bonus est, sed seruilitas eius est mala. Hæc D. Thomas: Ex quibus constat, quòd timor seruilis non est oppositus charitati vt sic, sed tantùm perfectæ charitati, quæ amat Deum propter ipsum Deum, non alio motiuo quam diuinæ bonitatis.

DVBIVM VI.

Vtrum actus voluntatis fiat aliquo modo inuoluntarius per concupiscentiam.

SVpponendum est, quòd inuoluntarium differt à non-voluntario, quòd non-voluntarium est negatiuum importans simplicem negationem voluntarij; & ita potest applicari cuicunque actui, etiam non apto vt sit voluntarius: inuoluntarium autem est priuatiuum importans priuationem voluntarij; & ita solùm potest applicari actibus qui apti sunt esse voluntarij, vel quia sunt eliciti ab appetitu, vel quia sunt ab ipso imperati: Vnde meritò in præsenti quærimus, vtrum actus voluntatis fiat aliquo modo inuoluntarius per concupiscentiam: Per actum voluntatis intelligimus actum appetitus rationalis qui est voluntas, siue elicitum, siue imperatum: per concupiscentiam autem intelligimus quemcunque actum, siue passionem appetitus sensitiui terminatam ad bonum, siue sit partis concupiscibilis, siue partis irascibilis; & ita nomine concupiscentiæ comprehendimus amorem, desiderium, & gaudium partis sensitiuæ concupiscibilis; item spem & audaciam partis sensitiuæ irascibilis; & solùm excludimus actus appetitus sensitiui terminatos ad malum, vt sunt odium, fuga, & tristitia partis concupiscibilis, timor seu metus, desperatio, & ira partis irascibilis: nam sicut eadem est ratio de istis quantum ad hoc quòd possint causare inuoluntarium (& propterea quæ dicta sunt de metu dubio præcedenti, æquè procedunt de aliis actibus appetitus sensitiui terminatis ad malum;) sic eadem est ratio de illis omnibus actibus appetitus sensitiui terminatis ad bonum, vt constabit amplius ex dicendis. Hi autem actus appetitus sensitiui terminati ad bonum (& idem proportione seruata dicendum de aliis terminatis ad malum) se habent dupliciter ad actum voluntatis; vel antecedenter, & ita sunt quodammodo causa ipsius; vel consequenter, & ita sunt effectus ipsius: primo modo incipit appetitus sensitiuus ferri in bonum sibi conueniens, & mouet voluntatem vt præsupposita cognitione intellectus in illud etiā proprio actu feratur: secundo modo incipit voluntas ferri in bonum sibi conueniens, & ex ipso actu voluntatis excitatur appetitus circa idem bonum. In præsenti non est difficultas de actibus appetitus sensitiui terminatis ad bonum, vt consequuntur actum voluntatis; sed tantùm vt antecedunt, & simul concomitantur: nam vt antecedunt illum, sunt causa motiua illius quantum ad substantiam, vt verò concomitantur, sunt causa illius quantum ad continuationem, intensionem, aut quid simile: constat autem, quòd actus voluntatis nullo modo potest fieri inuoluntarius per concupiscentiam, nisi actus concupiscentiæ comparetur ad ipsum vt causa, ac proinde vt antecedit. Ad horum autem euidentiam recolenda sunt, superius dicta circa diuisionem voluntarij: nam ex ibidem dictis voluntarium diuiditur in perfectum & in imperfectum; voluntarium perfectum soli conuenit naturæ intellectuali agenti modo sibi proprio, id est cum cognitione finis & circunstantiarum; voluntarium verò imperfectum conuenit cuicunque naturæ cognoscitiuæ agenti cum cognitione, sed non cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum. Voluntarium perfectum subdiuiditur in liberum & necessarium: liberum importat, quòd sit à principio intrinseco, cum cognitione finis & circunstantiarum, ita quòd illud principium intrinsecum scilicet voluntas ex vi talis cognitionis maneat indifferens in ordine ad suum actum, & ad obiectum: voluntarium autem perfectum necessarium importat, quòd sit à principio intrinseco scilicet voluntate, cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum, ita quòd illud principium intrinsecum ex vi talis cognitionis maneat determinatum ad suum actum, & ad obiectum. Igitur voluntarium imperfectum, quod conuenit homini, de quo agimus in præsenti, essentialiter requirit, & sufficit quòd sit à voluntate, cum cognitione obiecti seu finis materialiter considerati; reliqua omnia, putà intensio actus, impulsus agentis extrinseci, & similia sunt ei accidentaria. Voluntarium perfectum liberum essentialiter requirit, & sufficit quòd sit à voluntate indifferenti, cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum, id est finis sub ratione finis; cætera omnia, putà intensio actus, impulsus agentis extrinseci, & similia sunt ei accidentaria. Tandem voluntarium perfectum necessarium essentialiter requirit, & sufficit quòd sit à voluntate determinata ad vnum, cum perfecta cognitione finis & circunstantiarum; cætera omnia, putà quòd sit cum cognitione omnium circunstantiarum, vel tantùm aliquarum, & similia sunt ei accidentaria.

Prima opinio Angesti in suis Moralibus cap. 3. asserit absolutè & absque vlla distinctione, quòd actus voluntatis fiat aliquo modo inuoluntarius

per concupiſcentiam. Probatur: Actus voluntatis fit inuoluntarius aliquo modo per metum, inquantum ratione metus talis actus patitur diminutionem voluntarij, & eſt mixtus ex voluntario & inuoluntario, vt docet Diuus Thomas in præſenti, & communiter conceditur: ergo etiam actus voluntatis fit aliquo modo inuoluntarius per concupiſcentiam; Tum ex paritate rationis, quia metus & concupiſcentia eodem modo concurrunt extrinſecè, & adhuc non per modum cauſæ effectiuæ propriè, ſed per modum occaſionis ad actum voluntatis; Tum quia concupiſcentia eſt ſæpe cauſa timoris, vt dum quis timet naufragium in nauigatione, quam per concupiſcentiam diuitiarum aggreſſus eſt, vnde cum timor ſit cauſa inuoluntarij, etiam concupiſcentia quæ eſt cauſa timoris, eſt etiam cauſa inuoluntarij, iuxta illud, Quod eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati. Deinde, Concupiſcentia minuit cognitionem, vt communiter conceditur; & propterea minuit etiam peccatum, vt docet D. Thomas infra q. 77. art. 6. ergo concupiſcentia minuit voluntarium, cum cognitio ſit de ratione voluntarij, & concurrat ad malitiam peccati. Denique, Sæpe contingit, quòd ille qui operatur ex vehementi concupiſcentia patiatur triſtitiam in ſua operatione, vt lubricus peccans cum remorſu conſcientiæ: ergo actus voluntatis ex concupiſcentia procedens, eſt aliquo modo inuoluntarius, ratione triſtitiæ adiunctæ & occaſionatæ ex concupiſcentia.

Secunda opinio Valentiæ hîc diſp. 2. quæſt. 1. puncto. 5. in reſponſione ad. 1. quaſi in alio extremo, aſſerit ſolum voluntarium liberum minui per concupiſcentiam. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 7. vbi ſic ait: Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium. Deinde, Præponderat incrementum, quod ex concupiſcentia accedit voluntario, ex parte inclinationis voluntatis, quæ eſt præcipuè & eſſentialiter de ratione voluntarij: ergo licet concupiſcentia aliqualiter minuat cognitionem minus principaliter requiſitam ad voluntarium perfectum, non tamen minuit ipſum voluntarium perfectum, ſi non ſit liberum. Denique, Concupiſcentia minuit voluntarium liberum, vt communiter conceditur: ergo non minuit, at potius auget voluntarium perfectum neceſſarium; Tum quia in actu voluntario liberum & neceſſarium ſunt contraria, quod autem minuit vnum contrariorum, auget aliud; Tum quia ideo minuitur liberum per concupiſcentiam, quia ratione illius obſcuratur cognitio intellectus, & proponitur voluntati obiectum cum minori indifferentia, & conſequenter proponitur cum maiori determinatione, quæ conducit ad maiorem neceſſitatem actus voluntarij.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd concupiſcentia minuit: imò aliquando tollit omninò voluntarium perfectum, prout comprehendit tam voluntarium liberum, quam voluntarium neceſſarium. 2. non autem tollit, aut minuit voluntarium imperfectum: quin potius auget illud quantum ad intenſionem. 3. vnde abſque diſtinctione non eſt concedendum, quòd actus voluntatis fiat aliquo modo inuoluntarius per concupiſcentiam. Ita communiter diſcipuli D. Thomæ in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis. De ratione voluntarij perfecti eſt, quòd ſit à principio intrinſeco, cum perfecta cognitione finis & circunſtantiarum; ita quòd ſi ſit voluntarium liberum, talis cognitio ſeu iudicium indifferens intellectus relinquat indifferentem voluntatem ad vtrumlibet, ſiue ad proſequendum aut reſpuendum obiectum; ſi autem ſit voluntarium neceſſarium, talis cognitio ſeu iudicium intellectus determinatum ad vnum determinet etiam voluntatem ad vnum, v. g. ad proſequendum obiectum, ita vt non poſſit non proſequi: ſed concupiſcentia poteſt minuere, imò & tollere hanc perfectam cognitionem finis & circunſtantiarum, vt quotidie experimur; videmus enim quòd paſſio obſcurat intellectum, vt non aduertat plures circunſtantias operis, quas aduertit tranſacta paſſione, vnde pœnitet nos tranſacta paſſione, feciſſe plura quæ durante paſſione fecimus: imò videmus quòd ex paſſione vehementi abſorbetur vſus rationis, & aliqui fiunt amentes, & ita carent omninò cognitione finis & circunſtantiarum requiſitâ ad voluntarium perfectum, vnde tunc operantur more brutorum: ergo concupiſcentia minuit, imò aliquando tollit omninò voluntarium perfectum, prout comprehendit tam voluntarium liberum, quam voluntarium neceſſarium. Quod expreſsè docet D. Thomas infra q. 77. art. 6. & inde infert quòd paſſio minuit peccatum.

Probatur ſecunda pars concluſionis quantum ad primum: Ad rationem voluntarij imperfecti requiritur & ſufficit, quòd ſit à principio intrinſeco cum cognitione præuia obiecti, vt conſtat ex dictis ſupra: ſed concupiſcentia non poteſt tollere ab actu voluntatis, quin ſit à principio intrinſeco nempe ab ipſa voluntate, imò potius concupiſcentia mouet voluntatem ad operandum; nec poteſt tollere, quin talem actum voluntatis præcedat cognitio obiecti, cum nihil ſit volitum quin præcognitum: ergo concupiſcentia non tollit voluntarium imperfectum. Probatur quantum ad ſecundum: Ex vna parte concupiſcentia non minuit cognitionem requiſitam ad voluntarium imperfectum, hæc quippe cognitio eſt obiecti ſub ratione boni ſtatim apparentis, & non ſub alia ratione eleuatiori quæ tranſcendat cognitionem ſenſus, putà ſub ratione finis dicentis proportionem ad actum & ad media; Et ita cognitio ſenſus coniuncta cogni-

tioni

tioni intellectus de eodem obiecto & sub eadem ratione, non minuit dictam cognitionem intellectus, sicut minueret si esset de obiecto sub alia ratione eleuatiori, vt contingit in voluntario perfecto; imò potius illam confortat: Ex alia verò parte concupiscentia non retardat voluntatem à suo actu, at potius illam mouet ad actum, & incitat vt cum maiori conatu & feruore tendat ad obiectum concupitum, vt quotidianâ patet experientiâ: ergo concupiscentia non minuit voluntarium imperfectum, quin potius auget illud quantum ad intensionem. Et ita intelligendus est Diuus Thomas hîc art. 7. & iuxta dicta exponi debet eius ratio statim adducenda.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc artic. 7. vbi sic ait: Concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium: dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quòd voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quòd aliquid sit voluntarium, quàm quòd sit inuoluntarium. Quæ ratio à priori sic amplius declaratur: Quando appetitus sensitiuus & voluntas simul feruntur in aliquod obiectum, in tali obiecto concurrunt omnes conuenientiæ in ordine ad appetentem; nam iudicatur conueniens per cognitionem sensitiuam ipsi appetitui sensitiuo, & etiam iudicatur conueniens per cognitionem intellectiuam ipsi voluntati seu appetitui rationali: vnde appetens vtroque appetitu tendit in illud, & tendit cum maiori conatu ex parte vtriusque, quia vna tendentia confortat alteram; sicut è contra quando hi duo appetitus sunt oppositi circa idem obiectum, vnus retardat alium, vt experientia constat. Insuper concupiscentia facit quòd obiectum apprendatur ab intellectu sub maiori ratione boni, & quasi offuscat ipsum, ne percipiat in obiecto aliquam rationem mali & disconuenientis, ob quam à voluntate respuatur, & quodammodo applicat ipsum ad considerandam præcisè rationem illam boni & conuenientis, quam ipsamet appetit: Et ita concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis causat voluntarium, scilicet vt importat actum voluntatis procedentem à principio intrinseco cum cognitione, in quo consistit ratio voluntarij vt sic. Quod amplius declaratur à posteriori: nam vt docet. Aristoteles. 3. Ethicorum cap. 1. & ipsâ constat experientiâ, Concupiscentia excitat voluntatem vt amet aliquod obiectum cum maxima delectatione, vnde nihil inuoluntarij causat in tali actu amoris, at potius excludit ab ipso omnem rationem inuoluntarij, & reddit purum ab omni inuoluntario, quod aliunde posset aduenire: ergo absque distinctione non est concedendum, quòd actus voluntatis fiat aliquo modo inuoluntarius per concupiscentiam; maximè quia vt dictum est, ratio voluntarij vt sic in communi, de quo hîc intelligimus, præcisè consistit in hoc quòd sit ab intrinseco cum cognitione, & hanc rationem æquè participat voluntarium dictum imperfectum, ac voluntarium perfectum.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma hîc art. 7. ad 1. quòd est differentia inter metum seu timorem & concupiscentiam, quòd timor est de malo, concuspiscentia autem respicit bonum: malum autem secundùm se contrariatur voluntati; sed bonum est voluntati consonum: vnde magis se habet timor ad causandum inuoluntarium, quam concupiscentia. Vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd ex differentia assignata sequitur, quòd quamuis metus & concupiscentia concurrant extrinsecè ad actum voluntatis, & adhuc per modum occasionis: non tamen eodem modo ad illum concurrunt; nam concupiscentia concurrit ad illum adiuuando, cum sint de eodem bono; metus autem concurrit retardando & potius impediendo, cum metus sit de malo contrario voluntati, & actus voluntatis sit alicuius boni. Ad secundam probationem dicendum, quòd licet concupiscentia sit causa seu occasio timoris, vt constat in instantia adducta; tamen concupiscentia non est causa talis causalitatis in timore, siue non est causa cur timor taliter causet: vnde non sequitur quòd si timor sit causa inuoluntarij, etiam concupiscentia sit causa inuoluntarij; illud enim axioma est tantùm verum, quando aliquid est causa causæ & causalitatis ipsius, tunc enim est etiam causa causati; per hoc enim quòd est causa non solùm causæ, sed etiam causalitatis, concurrit mediante ipsa ad eius causatum seu effectum. Ad aliud dicendum, quòd concupiscentia minuit quidem cognitionem requisitam ad voluntarium perfectum, siue necessarium, siue liberum, & propterea etiam minuit peccatum, quod tantùm reperitur in voluntario libero; non autem minuit cognitionem requisitam & sufficientem ad voluntarium vt sic. Ad aliud dicendum, quòd illa tristitia quæ in tali operatione reperitur, non prouenit ex concupiscentia, iuxta dicta in conclusione; sed prouenit ei ex aliis capitibus, quod non negatur absolutè: non enim negatur quòd actus ex concupiscentia factus possit habere aliquid inuoluntarij admixtum, sed negatur quòd illud inuoluntarij procedat ex concupiscentia. Vel dicendum cum D.Thoma hîc ad 2. quòd illa tristitia seu repugnantia non reperitur in operatione, dum viget concupiscentia, sed vel antecedit, vel subsequitur; nec est de ipsa operatione, sed de aliquo eius effectu, & malo futuro quod timetur: Quod declaratur ex hoc quòd concupiscentia inducit ad obliuionem tristitiæ vel displicentiæ, quæ potest reperiri in operatione, & omninò illam absumit,

ſumit, quod non eſt in metu, vt apparet in oppoſitione operationis arduæ, quæ fit ab incontinente ad explendam concupiſcentiam, ad eam quæ fit à timido propter metum, hic enim ſentit difficultatem in operando, cum tamen ille non ſentiat.

Ad ſecundum dicendum, quòd authoritas illa D. Thomæ ſolùm procedit de voluntario vt ſic, non autem de voluntario perfecto, ſiue libero, ſiue neceſſario. Ad aliud dicendum, quòd ad voluntarium perfectum requiritur & quòd ſit ab intrinſeco, & quòd ſit cum perfecta cognitione: vnde ſiue tale voluntarium ſit neceſſarium, ſiue liberum, minuetur in eo ratio voluntarij, ſi minuatur cognitio ad illud eſſentialiter requiſita; ad voluntarium quippe æquè requiritur cognitio, ac requiritur quòd ſit à principio intrinſeco. Ad aliud dicendum, quòd ex eodem capite venit, quòd concupiſcentia minuat voluntarium perfectum tam liberum, quam neceſſarium, nempe ex eo quòd minuit cognitionem finis & circunſtantiarum, requiſitam ad vtrumque: & quantum ad hoc voluntarium liberum & voluntarium neceſſarium non ſunt contraria, at potius conformia; ſunt autem contraria in eo quòd voluntarium liberum eſt cum indifferentia, quia obiectum perfectè cognitum ob limitatam ſuam bonitatem exigit cum indifferentia appeti; voluntarium autem neceſſarium eſt cum determinatione ad vnum, quia ex perfecta cognitione obiecti voluntas determinatur ad illud neceſſariò appetendum: hæc autem determinatio ſicut & indifferentia quæ eſt in voluntario libero, radicaliter prouenit ex diuerſa conditione obiecti perfectè cognita: vnde cum per concupiſcentiam minuatur cognitio requiſita ad voluntarium perfectum, minuitur etiam per illam voluntarium perfectum, ſiue neceſſarium, ſiue liberum: illud autem voluntarium neceſſarium, quod procedit ex imperfecta cognitione proponente obiectum cum determinatione amandum, eſt voluntarium imperfectum; & non voluntarium perfectum, quod dicimus minui per concupiſcentiam.

DVBIVM VII.

Vtrum actus voluntatis fiat aliquo modo inuoluntarius per ignorantiam.

SVpponendum eſt ex dictis, quòd inuoluntarium & non voluntarium opponuntur ſicut priuatiuum & negatiuum: inuoluntarium igitur ſolùm propriè dicitur de actu qui debet eſſe voluntarius, cum priuatio ſit carentia formæ quæ deberet ineſſe ſubiecto: non voluntarium autem poteſt dici de quocunque actu, etiamſi non debeat eſſe voluntarius: vnde inuoluntarium dicit quòd ſit repugnans voluntati, non voluntarium autem non dicit hanc repugnantiam, ſed puram negationem voluntarij. Vt autem ſciatur vtrum actus voluntatis fiat aliquo modo voluntarius per ignorantiam, prius ſciendum eſt ex D. Thoma hîc art. 8. quòd ignorantia ſumitur tripliciter, videlicet antecedenter, concomitanter, & conſequenter; & hæ omnes acceptiones ſunt in ordine ad actum voluntatis. Ignorantia antecedens (quæ etiam à Theologis dicitur inuincibilis, inculpabilis, & probabilis) quia omninò antecedit actum voluntatis, non eſt voluntaria, & tamen eſt ipſi cauſa volendi quod aliàs non vellet, vt cum aliquis homo ignorat aliquam circunſtantiam actus, quam non tenebatur ſcire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret ſi ſciret. Ignorantia concomitans eſt illa, quæ ſimul eſt cum actu voluntatis, & dicitur etiam accidentaliter concurrens: quia nec eſt cauſa, nec effectus talis actus; non quidem cauſa, cum voluntas æquè ageret ſine tali ignorantia, ac agit cum illa, vt puta cum quis paratus occidere inimicum, illum occidit credens ſe occidere feram; nec etiam effectus, quia nullo modo talis ignorantia eſt volita. Tandem Ignorantia conſequens (quæ etiam a Theologis dicitur vincibilis, culpabilis, & improbabilis) dicitur illa, quæ aliquo modo conſequitur actum voluntatis, vnde eſt voluntaria & quodammodo effectus voluntatis: poteſt autem eſſe voluntaria directè vel indirectè; ſi directè, dicitur ignorantia affectata; ſi indirectè, dicitur ignorantia craſſa, ſeu ſupina, ſeu malæ electionis: eſt autem directè voluntaria, cum quis actu affectat habere ignorantiam alicujus quod debet ſcire; eſt verò indirectè voluntaria, cum quis non curat ſcire id quòd debet ſcire.

Prima opinio aſſerit, per nullam ignorantiam etiam antecedentem, actum voluntatis fieri inuoluntarium ſimpliciter. Probatur: Poſita ignorantia antecedente, quicunque actus voluntatis, ſiue elicitus, ſiue imperatus procedit ab intrinſeco ſcilicet ab ipſa voluntate, & præuia cognitione, quia nihil volitum quin præcognitum: ergo actus voluntatis non fit ſimpliciter inuoluntarius per ignorantiam antecedentem.

Secunda opinio aſſerit, actum voluntatis fieri ſimpliciter inuoluntarium per ignorantiam conſequentem. Probatur: Illud eſt ſimpliciter inuoluntarium, quod fit repugnante ſimpliciter voluntate: ſed quod fit cum ignorantia conſequente, fit repugnante ſimpliciter voluntate, videmus enim quod ſi quis ex ignorantia craſſa occidat inimicum credens eſſe feram, dolet ſe occidiſſe, quod indicat talem occiſionem eſſe contra inclinationem voluntatis: ergo actus voluntatis fit ſimpliciter inuoluntarius per ignorantiam conſequentem.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd per ignorantiam antecedentem actus voluntatis fit ſimpliciter

pliciter inuoluntarius. 2. per ignorantiam autem consequentem fit inuoluntarius secundùm quid: & non simpliciter. 3. sed per ignorantiam concomitantem actus voluntatis est non voluntarius, non autem inuoluntarius. Ita expresse D.Thomas hîc art. 8. & cum eo communiter eius discipuli, & alij.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. In actu voluntatis siue elicito, siue imperato, qui fit cum ignorantia antecedente debemus distinguere illud quod fit cum cognitione, & illud quod fit cum ignorantia antecedente; nam ex vna parte nihil fit à voluntate, nisi adsit aliqua cognitio, quia nihil volitum, quin præcognitum; ex alia verò parte certum est quòd sæpe actibus voluntatis admiscetur ignorantia antecedens, vt constat in exemplo adducto à D. Thoma, & in hoc cum quis furatur rem alienam ignorans inuincibiliter esse rem sacram, cum hac dispositione animi quòd nullo pacto vellet furari rem sacram; hic enim cognoscit suam operationem esse furtum, sed ignorat esse sacrilegium: Dicimus igitur in præsenti, quòd illa operatio secundùm quòd est sacrilegium vt procedit ex ignorantia antecedente, est simpliciter inuoluntaria; quamuis sit voluntaria secundùm quòd est furtum vt procedit ex præuia cognitione. Hæc pars conclusionis sic explicata probatur authoritate Aristotelis & D.Thomæ: Aristoteles citatus à D.Thoma hîc art. 8. ait: quòd inuoluntarium quoddam est per ignorantiam; dat autem signum ad dignoscendum quando ignorantia facit simpliciter inuoluntarium, dicens: Qui ob ignorantiam quidpiam agit, si ipsum pœnitet, inuitus fecisse videtur. D.Thomas autem loco citato ait loquens de ignorantia antecedente: Et talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter. Deinde probatur ratione quam breuiter proponit D.Thomas, & indicauit Aristoteles in prædicta authoritate: Ignorantia antecedens vt sic non est voluntaria vllo modo, cum omninò præcedat voluntatem, & excludat omnem sui cognitionem, quæ tamen cognitio est necessaria ad quodcunque voluntarium: aliunde verò hæc ignorantia est voluntati causa volendi, quòd aliàs non vellet, seu nollet (quia *non vellet* sumitur apud D. Thomam hîc non purè negatiuè, sed contrariè) vt manifestè colligitur ex signo quòd adducit Aristoteles in præfata authoritate, nam sæpe pœnitet ipsam fecisse quod fecit, recedente tali ignorantia & adueniente cognitione; vnde infertur quòd illud factum ex tali ignorantia est contra inclinationem, saltem virtualem & interpretatiuam voluntatis; ac ita habetur, quòd illud quod fit ex ignorantia antecedente, procedit sine cognitione simpliciter, & fit contra inclinationem virtualem ipsius voluntatis, quandoquidem nullo modo est volitum, nec in se, nec in sua causa scilicet ignorantia: sed quod procedit à voluntate contra eius inclinationem, & procedit absque cognitione, est simpliciter inuoluntarium, vt constat ex dictis: ergo per ignorantiam antecedentem actus voluntatis fit simpliciter inuoluntarius.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad primum, authoritate D.Thomæ hîc art.8. vbi ait: Causat tamen secundùm quid inuoluntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. Deinde probatur ratione: Ignorantia consequens excludit actualem cognitionem seu considerationem alicuius circunstantiæ actus, ratione cuius exclusionis talis actus fit, qui forte aliàs non fieret, vt dum quis culpabiliter ignorans diem ieiunij carnem manducat; & sic illa ignorantia est causa alicuius, quod fit contra inclinationem voluntatis, vel saltem præter illam, & absque actuali cognitione: ergo cum actus voluntatis non fiat simpliciter inuoluntarius per ignorantiam consequentem, vt statim dicetur; fit tamen per illam inuoluntarius secundùm quid. Probatur quantum ad secundum, authoritate Diui Thomæ hîc art. 8. vbi ait: Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter inuoluntarium. Deinde probatur ratione: Ignorantia consequens, siue sit affectata, siue crassa, est simpliciter voluntaria siue volita; prior quidem directè, posterior autem indirectè, vt dictum est: ergo actus voluntatis, qui ad illam sequitur, est voluntarius; & consequenter actus voluntatis per ignorantiam consequentem non fit simpliciter inuoluntarius, sed est mixtus ex voluntario & inuoluntario. Quæ dicta sunt in hac parte conclusionis, æquè procedunt de ignorantia affectata, ac de ignorantia crassa, quòd scilicet, neutra causet inuoluntarium simpliciter, benè tamen inuoluntarium secundùm quid: hoc enim expresse docet de vtraque D. Thomas, & rationes adductæ de vtraque probant; quamuis enim ignorantia affectata, vtpote magis voluntaria, plus voluntarij influat in suum effectum, quam ignorantia crassa minus voluntaria; tamen etiam aliquid inuoluntarij influit, ob rationem Diui Thomæ, quia scilicet præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente: nam licet voluntas actu præcedente velit expresse hanc ignorantiam, & ex consequenti & virtualiter id quod ad illam sequitur; tamen actu subsequenti non vult expresse id quod ad illam sequitur, imò fortè si adesset actualis consideratio, impediret illud, vnde illud quod fit ex tali ignorantia, est contra inclinationem voluntatis, quæ quantum est in se petit operari ex perfecta cognitione.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 8. vbi ait: Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur:

tur: tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum vt hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum & ignoratum: sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere ceruum; & talis ignorantia non facit inuoluntarium, vt Philosophus dicit; quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium; quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est. Quod sic amplius declaratur. Ex vna parte est de ratione voluntarij, quòd sit cum cognitione: ex alia verò parte est de ratione inuoluntarij, quòd repugnet voluntati, siue quòd sit contra inclinationem eius: sed quod procedit ex ignorantia concomitante, non procedit ex cognitione, nec est volitum in se vel in sua causa; nec etiam est repugnans voluntati, imò est secundùm dispositionem ipsius: ergo nec est voluntarium, nec inuoluntarium, at est non-voluntarium, quod importat puram negationem voluntarij; & non priuationem sicut inuoluntarium; & ita per ignorantiam concomitantem actus voluntatis est non-voluntarius, non autem inuoluntarius. Ex dictis colligunt Authores, quòd occisio externa inimici ex ignorantia concomitante procedens non est peccaminosa in seipsa, quamuis occidens sit in peccato, quia erat in præparatione animi ad illum occidendum: cuius ratio est, quia nullum est peccatum, quod non sit voluntarium; dictum est autem, quòd occisio externa est non-voluntaria, seu non est voluntaria. Colligunt etiam, quòd hæc ignorantia excusat à Censuris Ecclesiasticis: vnde si quis ex hac ignorantia percuteret aut occideret clericum, non esset excommunicatus: cuius ratio est, quia censuræ sunt circa actus externos voluntarios (non enim Ecclesia punit solos actus internos similibus pœnis) dictum est autem, quòd actus procedentes ex ignorantia concomitante non sunt voluntarij.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet omnis actus voluntatis procedat ab intrinseco, & cum præuia aliqua cognitione: tamen in eodem actu est aliqua ratio aliquando consequens ignorantiam antecedentem, vt ostensum est in furto sacrilego: & hæc ratio est simpliciter inuoluntaria in actu, quamuis actus furti sit quoad substantiam voluntarius.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod fit ex ignorantia consequente, non fit simpliciter repugnante voluntate, sed tantùm repugnante secundùm quid: quia si simpliciter repugnaret, adhiberet diligentiam sufficientem ad excludendam ignorantiam, & ad impediendum ne illud fieret: quòd autem postea operans ex tali facto doleat, hoc prouenit ex nouo aliquo motiuo, & indicat quòd non sit factum omninò voluntariè, sed non indicat quod sit factum simpliciter inuoluntariè.



QVÆSTIO VIII.

De voluntate quorum sit vt volitorum, in tres articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediatè ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti. Secundo de actibus imperatis à voluntate: voluntas autem mouetur & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

¶ Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus mouetur in finem: & deinde de actibus eius quibus mouetur in ea quæ sunt ad finem: actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui, & intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate. Secundo, de fruitione. Tertio, de intentione.

¶ Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem, quorum voluntas sit. Secundo, à quo moueatur. Tertio, quomodo moueatur.

Circa primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum voluntas sit tantum boni.

¶ Secundo, vtrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

¶ Tertio, si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, vtrum vno motu moueatur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas sit tantùm boni.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntas non tantum sit boni: eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi & nigri. sed bonum & malum sunt opposita ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali. §3

¶ 2 Præterea, Potentiæ rationales se habent ad opposita persequenda secundum * Philosophum: sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, vt dicitur in 3. † de anima ergo voluntas se habet ad opposita. non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

¶ 3 Præterea, Bonum & ens conuertuntur: sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare & non loqui: volumus etiam interdum quædam futura quæ non sunt entia in actu. ergo voluntas non tantum est boni,

SED contra est, quod * Dion. dicit 4. cap. de diuin. nom. Quod malum est præter voluntatem, & quòd omnia bonum appetunt.

1 q. 16. a. 9 cor. & 1. dist. 46. a. 2. ad 2. & 2. di. 3. q. 4. ad 2. & 4. dist. 49. q. 1. a. 3. q. 1. cor. & 3. contra cap. 96. §. 2. & vert. q. 14. a. 2. cor.

** h. 9. metа. tex. 3. tom. 3.*

† lib. 3. de anima, text. 42. tom. 2.

CONCLVSIO.

Voluntas, cum sit inclinatio consequens intellectus apprehensionem, non nisi in bonum, vel apparens bonum tendit.

RESPONDEO dicendum, voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni. cuius ratio est: quia appetitus nihil est aliud quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile & conueniens. cùm igitur omnis res inquantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est vt omnis inclinatio sit in bonum, & inde est quod Philosoph. dicit in 1. * Eth. quòd bonum est quod omnia appetunt.

** c. 4. p. 4. aliquantulum ante finem.*

lib. 1. ethic. in prin. lib. tom. 5.

Sed considerandum est, quòd cùm omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitiuus vel etiam intellectiuus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam: sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis est bonum existens in re, ita id, in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius; est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quòd voluntas in aliquid tendat, non requiritur quòd sit bonum in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni. & propter hoc Philosophus dicit in 2. Physic. * quòd finis est bonum, vel apparens bonum.

lib. 2. text. 34. tom. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd eadem potentia est oppositorum: sed non eodem modo se habet ad vtrumque. voluntas igitur se habet & ad bonum, & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum; ad malum verò, fugiendo illud. ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas secundum quod nominat actum voluntatis. sic enim nunc loquimur de voluntate: fuga autem mali magis dicitur voluntas: vnde sicut voluntas est boni ita voluntas est mali

AD secundum dicendum, quòd potentia rationalis non se habet ad qualibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo obiecto conuenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum conueniens obiectum: obiectum autem voluntatis est bonum. Vnde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur: sicut moueri & quiescere, loqui & tacere, & alia huiusmodi: in vtrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

AD tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur vt ens in ratione. vnde negationes & priuationes entia dicuntur rationis, per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. inquantum igitur sunt huiusmodi entia apprehenduntur sub ratione boni, & sic voluntas in ea tendit. Vnde Philosophus dicit in * 5. Ethic. quòd carere malo habet rationem boni.

lib. 5. ethic. cap. 1. circa med. to. 5.

ARTICVLVS

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

54 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosoph. in 3.* Eth. quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

ver. q. 22. art. 3. ad 9. * lib. 3. c. 2. in med. à 5. lib. 6. c. 1 à med. to. 5.

¶ 2 Præterea, Ad ea quæ sunt diuersa genere, diuersæ potentiæ animæ ordinantur, vt dicitur in 6. Eth. * sed finis & ea quæ sunt ad finem, sunt in diuerso genere boni. nam finis qui est bonum, honestum vel delectabile, est in genere qualitatis vel actionis, aut passionis. bonum autem quod dicitur vtile, quod est ad finem, est in ad aliquid, vt dicitur in * 1. Ethic. ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

li. 1. cap. 7. circa princ. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Habitus proportionantur potentiis, cùm sint earum perfectiones. sed in habitibus qui dicuntur artes operatiuæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem. sicut ad gubernatorem pertinet vsus nauis, qui est finis eius: ad nauifactiuam verò constructio nauis, quæ est propter finem. ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

SED contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media & pertingit ad terminum. sed ad ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media per quæ peruenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

CONCLVSIO.

Voluntas vt potentia est, finem & ea, quæ sunt ad finem tanquam bona, respicit. vt verò actum nominat, propriè tantum finis est.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas quandoque dicitur ipsa potentia, qua volumus: quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem & ad ea quæ sunt ad finem. ad ea enim se extendit vnaquæque potentia, in quibus inueniri potest quocunque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quæcunque participant quocunque modo colorem. ratio autem boni quod est obiectum potentiæ voluntatis, inuenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantum. omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut nominat simplicem intelligere actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundum se obiectum potentiæ: id autem quod est propter se bonum & volitum, est finis: vnde voluntas propriè est ipsius finis. Ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: vnde voluntas in ea non fertur nisi quatenus fertur in finem. vnde hoc ipsum quod in eis vult est finis: sicut & intelligere propriè est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet, principiorum: eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, vt dicitur in 7.* Ethic.

lib. 2. phys. tex. 89. & 7. eth. c. 8. à med. tom. 2. & 5.

AD primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod propriè nominat simplicem actum voluntatis: non autem secundum quod nominat potentiam.

AD secundum dicendum, quòd ad ea quæ sunt diuersa genere ex æquo se habentia, ordinantur diuersæ potentiæ: sicut sonus & color sunt diuersa genera sensibilium ad quæ ordinantur auditus & visus. Sed vtile & honestum non ex æquo se habent, sed sicut quod est secundum se, & secundum alterum. huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visiuam sentitur & color & lux per quam color videtur.

AD tertium dicendum, quòd non quicquid diuersificat habitum, diuersificat potentiam: habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus: & tamen quælibet ars operatiua considerat & finem & id quod est ad finem: nam ars gubernatoris considerat quidem finem, vt quem operatur: id autem quod est ad finem, vt quod imperat. econtra verò nauificatiua considerat id quod est ad finem, vt quod operatur: id verò quod est finis, vt ad quod ordinat id quod operatur. & iterum in vnaquaque arte operatiua est, & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finem, quod propriè ad illam artem pertinet.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntas eodem actu moueatur in finem, & in id, quod est ad finem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem,

55 quia secundum * Philosophum, Vbi est vnum propter alterum, ibi est vnum tantum. sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. ergo eodem actu mouetur in vtrumque.

Infr. quæst. 12. art. 4. cor. & 3. dist. 14. ar. 2. qu. 4. co. Et ver. q. 2. ar. 14. & ad 3. * L. 3. Topic. cap. 2. parum à princ. to. 1.

¶ 2 Præterea, Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: sicut lumen est ratio visionis colorum. sed eodem actu videtur lumen & color. ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, & ea quæ sunt ad finem.

¶ 3 Præterea, Idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad vltimum: sed ea quæ sunt ad finem comparantur ad finem sicut media ad vltimum. ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

SED contra, Actus diuersificantur secundum obiecta: sed diuersæ species boni sunt finis, & id quod est ad finem, quod dicitur vtile. ergo non eodem actu voluntas fertur in vtrumque.

CONCLVSIO.

Non solum in finem, sed & in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quamquam diuersa ratione.

RESPONDEO dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, inquantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea, quæ sunt ad finem: sed in ea quæ sunt ad finem inquantum huiusmodi non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, vno modo absolutè secundum se; alio modo, sicut in ratione volendi ea, quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quòd vnus & idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolutè, & quandoque præcedit tempore: sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quo modo possit sanari, vult conducere medicum vt sanetur: sic etiam & circa intellectum accidit, nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, vt est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

AD secundum dicendum, quòd quandocunque videtur color, eodem actu videtur lumen. potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color, & similiter quandocunque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen econuerso.

AD tertium dicendum, quòd in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se vt media, & finis, vt terminus. vnde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, & tamen consequitur finem, sed in volendo est econuerso. nam voluntas per finem deuenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut & intellectus deuenit in conclusiones per principia quæ media dicuntur. vnde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem: & similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud verò quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quæ * suprà dicta sunt. nam vtile & honestum non sunt species boni ex æquo diuisæ: sed se habent sicut propter se & propter alterum. vnde actus voluntatis in vnum potest ferri sine hoc quòd feratur in alterum: sed non econuerso. ar. 2. ad 2.

DISPVTATIO X.

De Primo actu voluntatis scilicet volitione simplici.

POSTQVAM D. Thomas egit q. 6. de actibus humanis in communi, & q. 7. de circumstantiis humanorum actuum: hîc q. 8. incipit agere de Actibus Humanis in particulari, qui in genere sunt octo; videlicet duo pertinentes ad intellectum, qui sunt Consilium, & Imperium; & sex pertinentes ad voluntatem, qui sunt simplex Volitio, Intentio, & Fruitio, Consensus, Electio, & Vsus: De quibus sigillatim agendum est eodem ordine, quo de illis egit D. Thomas, non autem eo ordine quo concurrunt ad operationem: In præsenti igitur disputatione agimus de primo actu voluntatis, qui est simplex volitio: respicit enim finem sumptum præcisè secundùm se, hæc autem consideratio finis absoluta, est omninò prima.

DVBIVM I.

Vtrum obiectum simplicis volitionis sit solum bonum.

SVpponendum est, quòd in voluntate sunt actus correspondentes actibus appetitus sensitiui,

sitiui, qui passiones vocantur, & insuper alij: cum enim voluntas sit appetitus intellectualis naturæ perfectus, debet respicere omnia illa obiecta quæ respicit appetitus sensitiuus; & cum sit appetitus superior, debet plura respicere: vnde in ipsa debent esse actus, quibus attingat prædicta obiecta; ac proinde actus correspondentes actibus appetitus sensitiui, quibus attingat obiecta, quæ attingit appetitus sensitiuus; videlicet circa bonum amor, desiderium, & gaudium; circa malum autem odium, fuga & tristitia; qui actus correspondent actibus appetitus concupiscibilis; sunt & alij correspondentes actibus appetitus irascibilis, videlicet spes & desperatio, audacia & timor, ac appetitus vindictæ correspondens iræ. Alij verò actus sunt intentio, & fruitio ipsius finis vt sic; consensus, electio, & vsus circa media, qui actus non sunt in appetitu sensitiuo, quia non attingit finem & media sub ratione finis & medij: Et de his in præsenti specialiter agimus; Eadem autem est ratio passionum, ac actuum voluntatis ipsis correspondentium, excepto quòd passiones sunt motus materiales, actus verò voluntatis sunt spirituales. Sicut ergo primus motus appetitus sensitiui est appetitio seu amor in abstracto, & appetere seu amare in concreto; ac est radix omnium aliorum motuum, nam ex amore boni sequitur eius desiderium si absit, & gaudium de ipso quando adest, & similiter sequitur odium mali contrarij, fuga eius seu recessus ab illo si absit, & tristitia quando adest; & idem est de aliis actibus appetitus irascibilis: sic primus actus appetitus intellectualis siue voluntatis in abstracto est simplex volitio seu amor, & in concreto est velle seu amare, & est radix omnium aliorum actuum eiusdem voluntatis. Hic primus actus dicitur à D. Thoma hic art. 1. voluntas; sicut primus actus, imò & primus habitus intellectus dicitur intellectus, quia est purus ac simplex actus ipsius; ad distinctionem tamen ipsius potentiæ vocabitur imposterum simplex volitio, & meritò quia habet obiectum omninò simplex scilicet finem præcisè secundum se, seu bonum vt sic, abstrahendo ab hoc quòd sit præsens aut absens, quod sit finis in ordine ad media, aut medium, vel quid simile; à qua compositione non abstrahunt alij actus posteriores, vt constabit ex dicendis in tota hac materia. Vt autem appareat, quem ordinem habent inter se actus humani de quibus hic agimus, sciendum est quòd voluntas non operatur nisi dependenter ab intellectu, & ita quemlibet actum voluntatis debet præcedere actus intellectus, cum ipsa sit potentia cæca & debeat tendere ad bonum cognitum: non quòd ipsa cognoscat bonum ad quod tendit: sed quia idem suppositum per intellectum cognoscit bonum, & in illud cognitum tendit per voluntatem. Sunt ergo quatuor actus rationis seu intellectus, secundùm quòd dirigit humanos actus, vt docet D. Thomas q. 15. de Malo art. 4. Quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis rectè existimat de fine, qui est sicut principium in operatiuis, vt Philosophus dicit in 2. Physicor. Secundus actus est consilium de agendis. Tertius est iudicium de illis. Quartus actus est præceptum de agendo. Primò igitur intellectus cognoscit bonum per modum finis præcisè seu obiecti voluntatis, quod sibi propositum vult & amat voluntas, & de hac simplici volitione agimus in hac disputatione. Quòd si tale bonum cognoscatur sub ratione finis in ordine ad media, & sic proponatur voluntati; sequitur actus voluntatis qui dicitur intentio, quo voluntas tendit ad bonum vt habet rationem finis in ordine ad media. Cum autem finis vt sic non possit acquiri nisi per media, ideo ex efficaci intentione finis voluntas applicat intellectum ad quærenda media apta ad assecutionem ipsius, vnde intellectus consulit de mediis vtilibus, quæ postquam inuenit, ea proponit voluntati; Et tunc sequitur alius actus voluntatis qui dicitur consensus, quo placent & approbantur media per consilium adinuenta. Deinde intellectus iudicat de ipsis mediis quænam sint magis apta & vtilia in ordine ad assecutionem finis; & tunc sequitur actus voluntatis qui dicitur electio, quo voluntas ex mediis propositis eligit illa iudicata magis apta & vtilia. Denique vt ex ordine intentionis, qui terminatur in hac electione mediorum, fiat transitus ad ordinem executionis, necessarius est actus intellectus qui dicitur imperium, quo excitatur & moraliter mouetur voluntas ad exercitium operis; licet enim per actus præcedentes voluntas sit disposita & inclinata ad agendum, tamen quando instat exercitium, potest apparere noua difficultas, aut saltem apparet alio modo instante exercitio, quàm prius appareret: vnde videmus quòd tunc aliqui recedunt ab opere, licet prius optimè elegissent, & præuidissent omnes difficultates futuri operis; & ita opus est quòd detur actus intellectus, quo voluntas efficaciter applicetur ad opus, qui dicitur imperium continens efficaciam omnium actuum præcedentium, & ab hoc incipit ordo executionis; quia tamen actus imperij habet efficaciter mouere ipsam voluntatem ad opus ex vi præcedentis actus ipsiusmet voluntatis, quo saltem virtualiter vult hoc imperium, inde est quòd voluntas dicitur primum mouens quoad exercitium; ad hunc vltimum actum intellectus sequitur vltimus actus voluntatis circa media, qui dicitur vsus, & quo voluntas applicat cæteras potentias operatiuas ad agendum, & tandem fit operatio. Igitur ad operationem humanam ad extra exercitam requiritur totus hic processus actuum: non tamen de omnibus his actibus in particulari agendum est, sed tantùm de illis, de quibus agit D. Thomas, & eodem ordine quo ipse agit; nam quantum ad actus intellectus, sufficienter actum est in libris

bris de Anima de actu cognitionis intellectualis, ac de actu iudicij, vnde superest tantum agendum de actibus consilij & imperij; quantum verò attinet ad actus voluntatis, de omnibus illis sex recensitis sigillatim agetur, quamuis enim de ipsis sæpe alibi mentio fiat, tam in Theologicis, quàm in Philosophicis, & maximè sub finem librorum de Anima, vbi agitur de voluntate; hîc tamen proprius locus est agendi de ipsis. Et incipiendo à primo qui est simplex volitio, de quo est præsens disputatio, quærimus in hoc dubio, Vtrum obiectum simplicis volitionis sit solum bonum, quod scilicet iudicatur connueniens ipsi volenti, siue iudicium sit verum, siue sit falsum.

Prima opinio Nominalium negat, quòd obiectum voluntatis, ac proinde simplicis volitionis sit solum bonum: asserit enim quòd voluntas potest pro sua libertate ferri in malum sub ratione mali, per affectum amoris & complacentiæ; & in bonum sub ratione boni, per affectum odij & displicentiæ. Probatur: Voluntas est potentia libera: ergo ad experimentum suæ libertatis potest velle indifferenter bonum & malum; saltem ex diuino præcepto potest velle miseriam, imò summam miseriam, quæ est maximum malum.

Secundò, Voluntas aliquando peccat ex malitia, vt quando odio habet Deum: sed peccare ex malitia est velle malum sub ratione mali; in hoc enim differt peccatum ex malitia à peccato ex errore, quòd qui peccat ex errore, vult malum credens esse bonum; qui autem peccat ex malitia, vult malum sciens esse malum, vt constat instantiâ adductâ de odio Dei, quod non potest apprehendi nisi sub ratione mali: ergo voluntas potest velle malum sub ratione mali; imò de facto vult malum sub ratione mali, vt apparet in damnatis & aliis, qui efficaciter appetunt non esse, quod non potest apprehendi sub ratione boni, at tantùm sub ratione mali seu priuationis boni.

Tertiò, Voluntas aliquando appetit sibi impossibile, & appetit alteri malum ex motiuo malo, v. g. vt Deo displiceat: ergo ex vtroque capite habetur, quòd obiectum simplicis volitionis non sit solum bonum; nam ex vna parte impossibile non est bonum, quia bonum est proprietas entis, impossibile autem non est ens, imò dicit repugnantiam quod sit ens; ex alia verò parte malum volitum ex motiuo malo est malum sub ratione mali.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd bonum formale est obiectum simplicis volitionis. 2. vnde est impossibile quòd voluntas possit nolle seu odio habere bonum cognitum sub ratione boni: aut velle seu amare malum cognitum sub ratione mali. Ita communiter Discipuli Diui Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Dicimus igitur quòd bonum diuiditur in transcendentale & formale: Bonum transcendentale est illud, cui nihil deest ad complementum suæ naturæ; & de hoc dicitur Genesis 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona: Bonum autem formale est illud, quod est conueniens alicui naturæ; vnde calor in igne est bonum & transcendentale, & formale; calor verò in aqua est bonum quidem transcendentale, sed non formale, quin potius est malum formale. Bonum formale in communi, siue aliquo modo conueniens appetenti; siue sit conueniens naturæ rationali, ac proinde quod est bonum morale & honestum; siue sit conueniens naturæ corporeæ, ac proinde quod est bonum delectabile; siue quocunque alio modo sit conueniens appetenti, est obiectum simplicis volitionis. Hæc pars sic explicata probatur tum authoritate Philosophi 8. Ethicorum cap. 5. vbi sic ait: Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium. Tum authoritate & ratione Diui Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Voluntas est appetitus quidam rationalis (si *ly voluntas* sumatur pro potentia est appetitus per modum actus primi; si autem sumatur pro volitione, vt de facto sumitur, est appetitus per modum actus secundi): omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est: quia appetitus nihil est aliud, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile & conueniens: cum igitur omnis res, in quantum est ens & substantia, sit quoddam bonum, necesse est vt omnis inclinatio sit in bonum; & inde est quòd Philosophus dicit in 1. Ethicorum, quòd bonum est, quod omnia appetunt. Subdit autem quòd hæc inclinatio rationalis consequitur formam apprehensam, sicut inclinatio naturalis consequitur formam in natura existentem. Tum denique probatur experientiâ, experimur enim, quòd nihil volumus, nisi sub aliqua ratione boni & conuenientis apprehendatur, vt amplius patebit ex solutione argumentorum primæ opinionis.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Hæc est differentia inter appetitum naturalem & appetitum rationalem, quòd appetitus naturalis semper fertur in bonum verum, ac verè conueniens ipsi appetenti; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac verè conueniens ipsi appetenti, sed sæpe fertur in bonum tantùm apparens, quod est simpliciter malum ac disconueniens appetenti: cuius differentiæ ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quæ tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum ac verè ipsi conueniens: appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam, constat autem quòd aliquid potest ap-

prehendi vt bonum & conueniens, quod in se nec est bonum nec conueniens. His positis probatur hæc pars conclusionis, quantum ad primum: Obiectum voluntatis est bonum secundùm generalem rationem boni, sicut dictum est, vt tamen est cognitum: ergo est impossibile, quòd voluntas possit nolle seu odio habere bonum cognitum sub ratione boni; quia quælibet potentia est naturaliter determinata ad tendendum in suum obiectum, vt cum ipso vniatur, tanquam perfectibile cum suo perfectiuo; per actum autem nolitionis seu odij non sic tendit voluntas in bonum vt ipsi vniatur, quin potius ab illo recedit & à se reiicit. Probatur quantum ad secundum: Est impossibile quòd aliqua potentia feratur actu prosecutionis extra suum obiectum formale adæquatum, vt communiter conceditur: sed malum vt sic est extra obiectum voluntatis, quod est bonum sub ratione boni cognitum, cum malum sit ipsi oppositum: ergo est impossibile quòd voluntas possit velle seu amare malum cognitum sub ratione mali; imò est impossibile quòd possit velle seu amare aliquid indifferens aut abstrahens à bono & malo; & ita si proponatur voluntati aliquod bonum absque vlla apparente ratione mali, non potest non amare illud sicut non potest non odisse malum propositum sub ratione mali & absque vlla apparente ratione boni; vnde eius indifferentia prouenit ex eo, quòd quando ei proponitur aliquod bonum, proponitur etiam cum aliqua ratione mali; & similiter quando proponitur aliquod malum, proponitur etiam cum aliqua ratione boni; & consequenter amat sub indifferentia tale bonum, cum possit illud respuere sub illa ratione mali; & odit cum indifferentia tale malum, cum possit illud velle sub illa ratione boni. Nota tamen, quòd dum dicitur quòd obiectum volitionis est bonum conueniens ipsi volenti; per *ly conueniens* intelligitur vel conueniens secundùm aliquam conformitatem & decentiam in ordine ad ipsum volentem; vel secundùm aliquam vtilitatem & commoditatem, etiam in ordine ad ipsum volentem: prima conuenientia reperitur in amore amicitiæ, secunda autem in amore concupiscentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non est potentia libera in ordine ad bonum sub ratione boni, nec in ordine ad malum sub ratione mali: sed est determinata ab Authore naturæ ad amandum bonum vt sic, & ad odiendum malum vt sic: est autem potentia libera in ordine ad quodcunque bonum & malum limitatum, vt dictum est; & ita potest experiri suam libertatem in ordine ad ista, non autem in ordine ad illa. Nec Deus potest præcipere ipsi, quod amet summam miseriam, cum hoc sit impossibile, & si amet aliquam miseriam, apprehendit illam sub ratione boni, & maximè si talis amor caderet sub diuino præcepto.

Ad secundum dicendum, quòd in nullo peccato, etiam ex malitia commisso appetitur malum sub ratione mali: sed quia in quolibet obiecto limitato potest reperiri triplex ratio boni, scilicet honesti, delectabilis, & vtilis; peccatum ex malitia dicitur illud, quo appetitur ex certa scientia & plena deliberatione aliquod obiectum, contra legem Dei, & contra bonum honestum; sub aliqua tamen ratione boni vtilis aut delectabilis: in peccato autem ex errore non est certa scientia & omnimoda aduertentia malitiæ moralis: vnde qui peccat peccato odij Dei, sic peccando appetit aliquod bonum vtile vel delectabile in actu peccati. Ad illud quod subditur, dicendum quòd non esse apprehenditur à damnatis & aliis sub ratione boni; non quidem absolutè consideratum, sed apprehensum vt est terminatiuum summæ alicuius miseriæ, vt fusè probauimus 3. p. Summæ nostræ Philosophicæ q. 10. art. 5.

Ad tertium dicendum quantum ad primam partem, quòd voluntas nunquam appetit, nec potest appetere sibi impossibile apprehensum vt tale, appetitu absoluto & efficaci; sed tantùm appetitu conditionato ex parte actus, qui appetitus sic exprimitur; Si hoc non esset impossibile, vellem illud; & ita quoties voluntas appetit aliquod impossibile, illud apprehenditur vt possibile: Quod ex professo probauimus. 3. p. Summæ nostræ Philosophicæ q. 10. art. 4. Quantum ad secundam partem dicendum, quòd ille qui appetit malum alteri ex aliquo motiuo moraliter malo, illud appetit sub aliqua ratione conuenientis sibi, & sub ratione boni vtilis aut delectabilis: vnde non vult malum sub ratione mali, sed sub ratione boni.

DVBIVM II.

Vtrum in simplici Volitione conditionata rei impossibilis possit esse peccatum.

Svpponendum est, quòd impossibile simpliciter, & vt tale propositum voluntati non potest efficaciter & absolutè appeti: vnde nihil proponitur voluntati vt prosequendum affectu absoluto, nisi sub ratione possibilis in actu, non quidem signato, sed exercito repræsentatum. Impossibile verò ex suppositione potest appeti affectu absoluto complacentiæ: sed vt subest suppositioni suæ impossibilitatis, solo affectu conditionato potest appeti; sicut & quodlibet aliud impossibile etiam simpliciter: Sed quærimus in præsenti, Vtrum hic affectus seu appetitus ad quoduis impossibile terminatus possit esse peccaminosus & demeritorius, vel etiam meritorius: si enim circa obiectum malum sit demeritorius, circa obiectum bonum erit meritorius. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd impossibile est duplex: vnum simpliciter per se & ex vi terminorum,

terminorum, vt hominem esse leonem, Angelum esse æqualem Deo, &c. aliud verò secundùm quid & per accidens ex vi alicuius accidentalis suppositionis, vt Adamum non peccasse. Aliquod autem impossibile potest aliquando iudicari possibile vel ex ignorantia siue errore, vel ex passione ligante rationem: Et tunc non est dubium, quin sic iudicatum possit appeti voluntate efficaci, absoluta, atque deliberata; ac si reuera esset possibile: sed impossibile iudicatum vt tale non potest appeti voluntate efficaci operatiua, & ad executionem procedente; at tantùm vt sic potest appeti voluntate inefficaci, & imperfecta, nec procedente ad executionem. Ita docet expressè D. Thomas multis locis, vt in 2.d.30.q.1.art.1.ad.6. Item q.22. de Veritate art. 13. ad 12. Item infra q. 13. art. 5. sed expressius q.16. de Malo art. 3. ad.9. vbi sic ait: Voluntas, quæ dicitur impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum; quia nullus tendit in id, quod existimat impossibile: sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id, quod existimat impossibile; sed sub hac conditione, si possibile esset. Ex quo constat quòd volitio rei impossibilis vt talis iudicatæ est conditionata, & dicitur velleitas siue voluntas simplicis complacentiæ. Inter actus autem conditionatos voluntatis aliqui sunt conditionati ex parte sui siue ex parte tendentiæ ipsorum; alij verò sunt conditionati ex parte obiecti & absoluti ex parte sui; alij denique sunt conditionati tam ex parte sui, quàm ex parte obiecti. Primi sic exprimuntur: Hoc succedet, si me determinabo ad illud volendum; Et similes actus ex parte sui conditionati important siue connotant in subiecto imperfectionem, scilicet nouam determinationem, ac ita in eo supponunt potentialitatem; & propterea tales actus conditionati non possunt poni in Deo, vt pote actu purissimo & immutabili, possunt autem poni tam in homine, quam in Angelo, cum eis non repugnet similis imperfectio. Secundi sic exprimuntur: Si hoc facias, volo hoc tibi dare; Et hi actus conditionati ex parte obiecti & absoluti ex parte sui nullam important aut connotant imperfectionem seu potentialitatem & mutabilitatem in subiecto, sed tantùm in obiecto; & propterea tales actus conditionati etiam ponuntur in Deo: vt volitio qua voluit deriuationem gratiæ originalis in posteros Adami, si ille non peccasset: item volitio qua vult omnes homines saluos fieri, si perseuerent in gratia: Et similes volitiones Dei dicuntur decreta conditionata. Tertij denique sic exprimuntur: Si hoc succederet, & me determinarem ad hoc faciendum, fieret illud.

Prima opinio, Quæ attribuitur Ferrariensi, negat in simplici volitione conditionata rei impossibilis posse esse peccatum. Probatur authoritate D. Thomæ, qui q.16. de Malo art. 3. ad 9. loquens de ista voluntate inefficaci, incompleta, & conditionata; negat esse voluntatem conuersionis aut auersionis, in qua peccatum mortale & meritum consistit.

Secundò, Si in simplici volitione conditionata rei impossibilis posset esse peccatum, ac proinde demeritum; posset etiam in illa esse meritum, si sit de obiecto bono, vt constat ex paritate rationis: sed in simplici volitione conditionata rei impossibilis non potest esse meritum; aliàs posset dari meritum infinitum, vt si quis vellet amare Deum infinitè, si hoc esset possibile; nam cum velle amare Deum finitè, sit meritorium finitè; sic velle amare infinitè, esset meritorium infinitè; & ita S. Augustinus meruisset infinitè, dum ex maximo in Deum amore, ipsi Deo loquens diceret: Si ego essem Deus, mallem te, quam me esse Deum: ergo cum in pura creatura non possit dari meritum infinitum, in simplici volitione conditionata rei impossibilis non potest esse peccatum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in simplici volitione conditionata rei impossibilis potest esse peccatum. Ita communiter docent Authores in præsenti.

Probatur conclusio: Simplex volitio conditionata rei impossibilis potest habere quicquid requiritur ad peccatum; nam potest ex vna parte esse de obiecto malo, vt ostendetur in secunda ratione; ex alia verò parte potest procedere ex plena deliberatione & perfecto iudicio, quia impossibilitas obiecti non impedit nec perturbat vsum rationis circa exercitium talis actus: nec aliunde inefficacia, quæ in tali actu reperitur, impedit rationem peccati, at tantùm assecutionem obiecti voliti; cum talis actus aliquando sit verè elicitus, quando est tantùm conditionatus ex parte obiecti, & tunc est in seipso à parte rei; aliquando verò sit in præparatione animi, quando scilicet est conditionatus ex parte sui, quod tamen est sufficiens ad peccatum, nam eo ipso quòd aliquis est paratus ad actum peccaminosum, verè peccat in corde: ergo in simplici volitione conditionata rei impossibilis potest esse peccatum.

Secundò, Appetitus, quo damnati & odientes Deum, volunt ipsum Deum non esse, est simplex volitio conditionata rei impossibilis: sed talis appetitus, cum procedat ex plena deliberatione & malitia; & sit intrinsecè malus, cum per illum magna fiat Deo iniuria, est peccatum vt communiter conceditur: ergo in simplici volitione conditionata rei impossibilis potest esse peccatum. Quod amplius confirmatur ex eo quòd Apostatæ Angeli post primum peccatum, potuerunt ex iudicio erroneo appetere Dei æqualitatem sibi impossibilem: constat autem quòd in tali appetitu, vt pote deordinato, est peccatum: ergo in simplici volitione conditiona-

nata rei impossibilis potest esse peccatum.

Tertiò, In simplici volitione conditionata rei impossibilis potest esse meritum; vt constat tum in feruido illo actu S. Augustini, quo Deo dicebat, Si ego essem Deus, mallem te, quàm me esse Deum; Tum in actu quo pœnitens vellet se non peccasse: ergo etiam in simplici volitione conditionata rei impossibilis potest esse peccatum & demeritum, vt constat ex paritate rationis; Imò probatur à maiori ad minus, nam plus requiritur ad meritum quàm ad demeritum & peccatum, quia bonum ex integra causa, malum autem ex quocunque defectu.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Thomas ibi tantùm vult, quòd in illa volitione inefficaci, quantum est ex parte sua, non est perfecta & completa conuersio & auersio, quæ requiritur ad complementum peccati, quæ proinde debet esse sufficiens absolutè ex parte sui ad executionem obiecti voliti: non tamen negat, quòd in illa volitione inefficaci sit conuersio & auersio sufficiens ad peccatum internum, & similiter ad meritum, quando procedit ex plena deliberatione, quamuis dicatur imperfecta & incompleta talis conuersio & auersio, quia vt dictum est, non pertingit ad executionem obiecti voliti.

AD secundum dicendum, quòd sicut simplici volitione conditionata rei impossibilis, potest esse peccatum & demeritum; sic etiam potest esse meritum. Vnde ad impugnationem dicendum, quòd intensio meriti non procedit ex obiecto volito; sed intensio meriti in esse physico procedit ex intensione actus, in esse verò morali procedit ex dignitate personæ: vnde cum in nulla pura creatura possit dari intensio actus physicè infinita, nec dignitas infinita personæ; inde est quòd in nulla pura creatura possit esse meritum infinitum. Et ita non sufficit ad meritum infinitum, quòd quis vellet amare Deum infinitè, sed deberet infinitè velle amare Deum infinitè; imò magis meretur, qui cum maiore intensione & feruore vellet Deum amare secundùm suam possibilitatem finitam, quam ille qui cum minori intensione ac feruore vellet Deum amare infinitè; quia sola voluntas efficax reputatur pro facto, & non inefficax. Vnde quamuis S. Augustinus multum meruerit in feruido illo actu amoris, non tamen meruit infinitè.

DVBIVM III.

Vtrum ad actum simplicis volitionis prærequiratur perfectum iudicium intellectus.

SVpponendum est, quasi certum & ab omnibus concessum, quòd ad omnem actum voluntatis debet præcedere aliqua cognitio intellectus, iuxta axioma philosophicum, quòd nihil volitum, quin præcognitum: vnde nulla est difficultas, quòd ad actum simplicis volitioni prærequiratur aliqua cognitio intellectus; Sed difficultas est, vtrum ad talem actum prærequiratur perfectum iudicium intellectus. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd in nobis est duplex iudicium intellectuale: Vnum perfectum, aliud imperfectum. Iudicium perfectum reperitur in secunda tantùm mentis operatione, & consequitur affirmationem & negationem, seu compositionem & diuisionem, actus quippe iudicij distinguitur ab actu compositionis & diuisionis, seu ab actu affirmationis & negationis in intellectu humano, secus autem in Angelico, qui simplici intuitu obiectum comprehendit, & perfectè de illo iudicat: Signum huius distinctionis est, quòd postquam intellectus noster formauit aliquam propositionem affirmatiuam aut negatiuam, componendo vel diuidendo, manet dubius si velit, & suspendit iudicium de veritate aut falsitate talis propositionis; & propterea in hoc perfecto iudicio est propriè veritas, quasi in proprio subiecto ipsam cognoscente, & ita est in eo vt cognita. Iudicium imperfectum reperitur in prima mentis operatione, sed non distinguitur à prima apprehensione seu à simplici notitia ipsius intellectus; per hoc enim quod aliquid apprehendit, iudicat quamuis imperfectè illud esse tale quod apprehendit, & quodammodo discernit ab aliis; ex eo maximè quòd illa simplex apprehensio est mentalis locutio, in omni autem lucutione mentali est aliquod iudicium: & propterea in prima mentis operatione reperitur veritas aliqua inchoata & imperfecta, vt ostendimus in 3. p. Summæ nostræ Philosophicæ q. 9. art. 2. quamuis veritas completa & perfecta sit tantùm in iudicio perfecto quod est in secunda mentis operatione, vt ibidem dictum est: distinctio autem, quæ reperitur inter iudicium perfectum & actum compositionis & diuisionis partim prouenit ex imperfectione intellectus humani, & partim ex perfectione talis iudicij; nam quia intellectus humanus est imperfectus, non potest eodem actu componere vel diuidere, ac simul formaliter & perfectè iudicare de compositione vel diuisione; potest autem intellectus humanus habere in prima sui operatione imperfectum iudicium, indistinctum à simplici notitia. Nec mirum si in prima illa mentis operatione ponatur aliquale iudicium, quandoquidem simile iudicium imperfectum conceditur sensibus internis tam hominis, quam bruti multò inferioribus & ignobilioribus intellectu, etiam quantum ad primam sui operationem: nam. D. Thomas 1. p. q. 59. art. 3 asserit oues fugere lupum ex quodam iudicio, quo existimant eum sibi nocitiuum. Et Aristoteles. 1. Metaph. cap. 2. asserit quædam animalia esse disciplinabilia in quibus est aliqualis prudentia: hoc autem iudicium est in brutis ab æstimatiua, non quidem per compositionem aut diuisionem, sed per simplicem existimationem disconuenientiæ repertæ in obiecto

iecto cognito; imò etiam sensus communis imperfectior omnium sensuum interiorum habet aliquod iudicium, dum discernit inter obiecta sensuum exteriorum, vt inter album & nigrum, inter graue & acutum, inter odorem suauem & ingratum, inter dulce & amarum, inter calidum & frigidum, humidum & siccum. Igitur quærimus in præsenti: Vtrum ad actum simplicis volitionis prærequiratur perfectum iudicium intellectus, quod dictum est reperiri in secunda mentis operatione; vel vtrum sufficiat iudicium imperfectum intellectus, quod dictum est reperiri in prima eius operatione.

Prima opinio, quam sequitur Medina quæstione sequenti art. 2. dubio vltimo, Valentia hîc disp. 2. q. 4. Suares disp. 13. Metaphysicæ sect. 7. asserit ad nullum actum voluntatis sufficere simplicem apprehensionem, sed ad omnem actum requiri iudicium perfectum intellectus practici, & quod sit imperatiuum. Probatur authoritate Aristotelis 3. de Anima cap. 3. vbi dicit quòd imaginatiua nuda obiecti mali & terribilis non mouet voluntatem ad affectum perturbationis & timoris, nec imaginatio sola boni futuri ardui mouet ad affectum spei; sed opinio mali terribilis, aut boni futuri mouet voluntatem ad huiusmodi affectus: constat autem quòd opinio importat iudicium perfectum, quod est in secunda mentis operatione: ergo ad actum simplicis volitionis non sufficit simplex apprehensio intellectus, sed semper requiritur iudicium perfectum intellectus practici, quod sit imperatiuum.

Secundò, Si quis esset actus simplicis volitionis, ad quem non prærequireretur iudicium perfectum; maximè esset actus subitus, qui est vel primò primus, vel secundò primus: sed ad talem actum simplicis volitionis etiam requiritur iudicium perfectum; cum enim hic actus sit perfectior actu appetitus sensitiui, ad ipsum requiritur perfectius iudicium, quam requiratur ad actum appetitus sensitiui, constat autem quòd ad actum appetitus sensitiui requiritur iudicium imperfectum, vt docet D. Thomas 1. p. q. 59. art. 3. dicens ouem fugere lupum ex quodam iudicio, quo iudicat eum sibi nociuum: ergo ad actum simplicis volitionis prærequiritur iudicium perfectum intellectus.

Tertiò, Si ad actum simplicis volitionis sufficeret sola apprehensio intellectus, ita vt voluntas posset amare vel odio habere, absque perfecto iudicio intellectus, sequerentur plura inconuenientia. Primum est, quòd homo operaretur eodem modo per appetitum rationalem, quo operatur per appetitum animalem seu sensitiuum, idest per simplicem apprehensionem obiecti. Secundum est, quòd posset quis odio habere beatitudinem in communi; cum talis beatitudo possit per simplicem apprehensionem proponi voluntati ab intellectu sub aliqua ratione mali. Tertium est quòd possemus quacunque apprehensione delectari vel tristari, sperare vel timere; & ita possemus facilè transire de vno affectu in alium contrarium, cum possit facilè mutari apprehensio eiusdem; quod tamen experientia constat esse falsum: ergo ad actum simplicis volitionis non sufficit sola apprehensio intellectus, sed prærequiritur perfectum iudicium.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ad actum simplicis volitionis non prærequiritur necessariò iudicium perfectum intellectus repertum in secunda eius operatione; sed sufficit iudicium imperfectum quod est in prima eius operatione, & importat cognitionem simplicem apprehensiuam 2. quamuis ad actum perfectum simplicis volitionis prærequiratur tale iudicium perfectum intellectus. Ita docent plures ex discipulis Diui Thomæ, & expresse Cornejo in præsenti tract. 5. disp. 1 dubio vltimo, vbi citat pro hac conclusione Scotum in 2. d 6. q. 2. ad. 1.

Probatur prima pars conclusionis: Talis est sympathia inter actus voluntatis & actus intellectus, & tanta correspondentia in perfectione; quòd ad actum perfectum voluntatis prærequiritur actus perfectus intellectus, quia cognitio est regula volitionis; vnde sicut ad actum perfectum volitionis prærequiritur actus perfectus cognitionis, qui in nobis consistit in iudicio perfecto secundæ operationis mentis; sic ad actum imperfectum volitionis (quales sunt illi qui dicuntur primò primi, & excludunt omnem deliberationem, vel illi qui dicuntur secundò primi, & excludunt plenam deliberationem) sufficit quòd præcedat actus imperfectus cognitionis, qui est in prima mentis operatione, & est quoddam iudicium imperfectum: sed non est necesse quòd actus simplicis volitionis sit perfectus; imò sæpe contingit quòd sit imperfectus, vt dictum est de actibus primò primis, & secundò primis, ergo ad actum simplicis volitionis non prærequiritur necessariò iudicium perfectum intellectus, repertum in secunda eius operatione; sed sufficit iudicium imperfectum quòd est in prima eius operatione, & importat cognitionem simplicem apprehensiuam. Deinde, Iudicium perfectum importat perfectam ponderationem conuenientiæ vel disconuenientiæ obiecti, vt debet concedi, cum sequatur ad compositionem aut diuisionem, siue ad affirmationem aut negationem: ergo tale iudicium non prærequiritur necessariò ad actus imperfectos simplicis volitionis, quales sunt primò primi, & secundò primi; quia ad illam ponderationem non possunt non sequi actus plenè deliberati voluntatis, & tamen constat quòd prædicti actus non sunt plenè deliberati. Denique, Appetitus sensitiuus tam hominis, quam bruti ex simplici apprehensione obiecti conuenientis mouetur ad eius amorem, & ex simplici apprehensione obiecti disconue-

nientis mouetur ad eius odium; conceditur enim communiter, quòd in æstimatiua proponente obiectum appetitui non sit perfectum iudicium, sed quoddam imperfectum & indistinctum à simplici apprehensione: ergo etiam voluntas potest ex simplici apprehensione obiecti conuenientis moueri ad eius amorem, & ex simplici apprehensione obiecti disconuenientis moueri ad eius odium, vt constat ex paritate rationis; nam licet voluntas propter suam eminentiam supra appetitum sensitiuum (est enim appetitus superioris ordinis nempe intellectualis) possit non procedere ad suum actum, & possit illum suspendere, vsque ad plenam ponderationem conuenientiæ vel disconuenientiæ obiecti, & vsque ad plenam deliberationem; potest tamen ex aliquo motiuo extrinseco, aut dispositione ipsius subiecti statim ferri ad obiectum primò apprehensum, putà si subiectum in illud inclinetur ex aliqua passione appetitus sensitiui; imò ipsa voluntas potest, per actum antecedentem deliberatum, se determinare ad actus subitos procedentes ex prima apprehensione obiecti, si deliberet sequi primam apprehensionem: & consequenter ad actum simplicis volitionis non prærequiritur necessariò iudicium perfectum intellectus, repertum in secunda eius operatione, sed sufficit iudicium imperfectum, quòd est in prima eius operatione, & importat cognitionem simplicem apprehensiuam. Quamuis ad actum perfectum simplicis volitionis prærequiratur tale iudicium perfectum intellectus: quæ est secunda pars conclusionis, sufficienter ex dictis probata; propter dependentiam quippe & subordinationem voluntatis ad intellectum, quantum ad suam operationem, est impossibile quòd actus eius sit perfectus, nisi præcedat perfectus actus cognoscitiuus ipsius intellectus, cum voluntas quasi potentia cæca sequatur ductum rationis seu intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi Philosophus solùm vult, quòd sola apprehensio mali terribilis, aut boni ardui non mouet ad affectum timoris aut spei; nisi adsit opinio siue iudicium de futuritione talis mali vel boni: quòd si illud iudicium erit perfectum, talis affectus erit efficax & deliberatus; quòd si iudicium illud erit imperfectum, talis affectus erit subitus & indeliberatus.

Ad secundum dicendum, quòd ad actum subitum simplicis volitionis non prærequiritur iudicium perfectum. Vnde ad probationem in contrarium, dicendum quòd actus subitus simplicis volitionis est quidem perfectior actu appetitus sensitiui, quantum ad suam entitatem, cum quilibet actus voluntatis sit spiritualis, & actus appetitus sensitiui sit materialis; sed quantum ad modum tendendi in obiectum est perfectior; & ita non prærequirit perfectius iudicium quantum ad modum proponendi obiectum, quam prærequirat actus appetitus sensitiui; sed tantùm prærequirit perfectius iudicium quantum ad substantiam actus, cum omne iudicium intellectus sit spirituale, & iudicium æstimatiuæ sit materiale.

Ad tertium dicendum, quòd ex dictis in conclusione nullum sequitur incõueniens. Nam primum quod obiicitur non est inconueniens: fatemur enim quòd homo in actibus subitis eodem modo operatur per appetitum rationalem, quo operatur per appetitum animalem seu sensitiuum, quantum ad hoc quòd est procedere per simplicem apprehensionem obiecti. Secundum quod affertur, est impossibile: cum enim beatitudo in suo conceptu essentiali dicat, quod sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, includit necessariò omnem rationem boni, & excludit omnem rationem mali: vnde æquè est impossibile, quòd beatitudo proponatur voluntati ab intellectu sub aliqua ratione mali, per simplicem etiam apprehensionem; ac est impossibile quòd bonum vt sic in communi proponatur voluntati ab intellectu sub aliqua ratione mali, per simplicem etiam apprehensionem. Quantum ad tertium dicendum, quòd solùm delectamur vel tristamur, speramus vel timemus, per apprehensionem boni conuenientis aut disconuenientis: nec vnus affectus inefficax v.g. delectationis ex sola apprehensione procedens expellit efficacem affectum tristitiæ procedentem ex perfecto iudicio; & ita non est tam facilis transitus de vno affectu in alium contrarium, cum talis mutatio non semper dependeat ex simplici & sola apprehensione.

DVBIVM IV.

Vtrum Voluntas eodem actu moueatur in finem, & in media.

Svpponendum est ex D. Thoma hîc art. 2. quòd voluntas se extẽdit & ad finem, & ad ea quæ sunt ad finẽ scilicet media, secundùm quòd voluntas nominat potentiam: secundùm autem quod nominat actum, est finis tantùm. Ratio primi est, quia ratio boni, quod est obiectũ formale potentiæ voluntatis, inuenitur non solùm in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem, & propter hoc supra ostendimus bonum in tota sua latitudine esse obiectum formale voluntatis. Ratio secundi est, quia omnis actus denominatus à potentia, nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus: simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundùm se (siue primariò & absque dependentia ab alio) obiectum potentiæ; id autem quod est propter se bonum & volitum est finis, vnde voluntas propriè est ipsius finis: ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; vnde voluntas

luntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, vnde hoc ipsum quod in eis vult, est finis: sicut & intelligere propriè est eorum, quæ secundùm se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur: sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, vt dicitur in 7. Ethicorum. Hæc D. Thomas, In quibus nota, quòd ideo voluntas vt nominat actum potentiæ volitiuæ, dicitur tantùm esse finis; quia actus denominatus à potentia est actus principalis illius potentiæ, & ita simpliciter dictus debet versari circa obiectum principale & primarium talis potentiæ: vnde voluntas pro actu sic propriè sumpta dicit actum voluntatis in ordine ad finem absolutè & secundum se, sicut intelligentia dicit actum intellectus in ordine ad principia: & ita sicut intelligentia non adæquat intellectionem; sic nec voluntas pro actu, quam in hac disputatione vocamus simplicem volitionem, adæquat volitionem vt sic in tota sua latitudine: vnde sicut intellectio includitur in omni actu intellectus, siue sit principiorum, siue conclusionum; sic volitio includitur in omni actu voluntatis, siue sit finis, siue mediorum: Et tandem sicut intellectio est actus adæquatus intellectus, & propterea respicit idem obiectum adæquatum intellectus; sic volitio est actus adæquatus voluntatis, & propterea respicit idem obiectum adæquatum voluntatis, quod est bonum in communi, vt abstrahit à bono finis, & à bono mediorum, vt supra dictum est; & consequenter volitio potest esse finis & mediorum: Dubium autem præsens est: Vtrum voluntas eodem actu volitionis moueatur in finem & in media.

Prima opinio asserit, quòd voluntas non potest eodem actu moueri in finem & in media. Probatur: Est impossibile quòd idem actus voluntatis sit diuersarum specierum in genere physico; quamuis hoc sit possibile in genere moris, vt communiter conceditur: sed si voluntas posset eodem actu moueri in finem & in media, idem actus voluntatis esset diuersarum specierum in generico physico; nam actus quo voluntas tendit in finem, est intentio; actus verò quo tendit in media, est electio, qui actus sunt diuersæ speciei in genere physico: ergo voluntas non potest eodem actu moueri in finem & in media.

Secundò, Actus voluntatis multiplicantur & distinguuntur secũdum diuersa obiecta formalia; vnde idem actus voluntatis non potest terminari ad diuersa obiecta formalia: sed finis & medium secundùm proprias rationes sunt diuersa obiecta formalia, cum sint diuersæ species boni; nam finis est bonum honestum aut delectabile, quod est bonum propter se appetibile; medium autem est bonum vtile, quod est tantùm bonum propter aliud: ergo voluntas non potest eodem actu moueri in finem & in media.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas potest ferri in finem inquantum huiusmodi, absque eo quòd feratur in media. 2. sed non potest ferri in media vt talia, absque eo quòd feratur in finem. 3. actus quo voluntas fertur in finem secundùm se & absolutè consideratum, est distinctus tam formaliter, quàm realiter ab illo quo fertur in media; & illum præcedit aliquando etiam tempore. 4. sed potest voluntas eodem actu ferri in media, & in finem, secundùm quod finis est ratio volendi seu appetendi media. Ita docent communiter Discipuli Diui Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Cum finis sit secundùm se volitus; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem in quantum huiusmodi, sine hoc quòd feratur in ea quæ sunt ad finem. Quæ ratio sic declaratur: Vnumquodque obiectum eo modo est appetibile à voluntate, quo est bonum; cum enim appetibilitas consequatur bonitatem quasi proprietas, modus appetibilitatis etiam consequitur modum bonitatis: sed finis in quantum huiusmodi est in se bonus absque dependentia à mediis; vnde non dependet ab illis in sua bonitate, sed tantùm in assecutione sui, vt communiter conceditur: ergo finis in quantum huiusmodi est in se appetibilis absque dependentia à mediis; & consequenter voluntas potest ferri in finem in quantum huiusmodi, absque eo quòd feratur in media.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ loco citato, vbi sic ait; Cùm id quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum, nisi propter finem; manifestum est quòd voluntas in id quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Vnde concludit: Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, vno modo absolutè secundùm se, alio modo sicut in rationem volendi ea quæ sunt ad finem. Quæ ratio Diui Thomæ sic etiam declaratur: Vnumquodque obiectum eo modo est appetibile, quo est bonum vt dictum est: sed media vt talia, quamuis sint in se bona, non tamen absque dependentia à fine, at cum subordinatione ad finem, quandoquidem eorum bonitas est participata à fine, & propter ipsum vt supra ostensum est; vtilitas quippe, quæ est bonitas mediorum, est propter honestatem vel delectationem, quæ est bonitas finis: ergo media vt talia, quamuis sint appetibilia, non tamen absque dependentia à fine, at cum subordinatione ad finem; & consequenter voluntas non potest ferri in media talia, absque eo quòd feratur in finem.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ

D.Thomæ loco citato, vbi sic ait: Alius actus est, quo voluntas fertur in ipsum finem absolutè (scilicet ab illo quo fertur in ea quæ sunt ad finem) & quandoque præcedit tempore: sicut cum aliquis primò vult sanitatem, & postea deliberans quo modo possit sanari, vult conducere medicum vt sanetur: sic etiam & circa intellectum accidit; nam primò aliquis intelligit ipsa principia secundùm se, postmodum autem intelligit, ea in ipsis conclusionibus, secundùm quod assentit conclusionibus propter principia. Deinde: Finis in quantum huiusmodi est in se appetibilis, absque dependentia à mediis, vt ostensum est in prima parte conclusionis: ergo per actum distinctum ab illo quo appetuntur media, appetitur à voluntate secundùm se & absolutè consideratus; & consequenter actus, quo voluntas fertur in finem secundùm se & absolutè consideratum, est distinctus tam formaliter, quam realiter ab illo quo fertur in media.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D.Thomæ loco citato; vbi sic ait: Manifestum est ergo, quòd vnus & idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundùm quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem. Deinde: Voluntas non potest ferri in media in quantum huiusmodi, nisi feratur in ipsum finem, vt dictum est; quamuis enim operatio exterior possit sistere in mediis, & non pertingere ad finem, tamen in volendo est è conuerso, vt ait D.Thomas hîc art. 3. ad 3. nam voluntas per finem deuenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut & intellectus deuenit in conclusiones per principia quæ media dicuntur: ergo potest eodem actu ferri in media, & in finem, secundùm quod finis est ratio volendi seu appetendi media. Denique probatur ratione Philosophi 3. Topicorum cap. 2. Vbi est vnum propter alterum ibi est vnum tantùm; siue illud quod est ratio alicuius, inquantum tale non ponit in numero cum illo; sed constituit idem obiectum cum illo, ac proinde eodem actu potest attingi, quo illud attingitur, vt constat in lumine provt est ratio videndi colorem · ergo potest voluntas eodem actu ferri in media, & in finem, secundùm quod finis est ratio volendi seu appetendi media. Notandum tamen, quòd ea quæ in præsenti dubio dicta sunt, debent intelligi quando finis & media distinguuntur; quando enim idem est medium simul & finis respectu diuersorum; vt constat in finibus intermediis, qui respectu anteriorum sunt fines, & respectu posteriorum sunt media; tunc finis & medium necessariò appetuntur eodem actu, vt dictum est supra disp. 2.

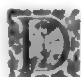
Ad primum ergo dicendum, cum Nostris Salmanticensibus in Annotationibus supra art. 3. huius q. 8. quòd medium ad aliquem finem, & ipse finis possunt dupliciter considerari, & attingi à voluntate: vel ita quòd vtrumque attingatur in recto, formaliter, & vt *quod*: vel ita quòd solus finis attingatur hoc modo; medium autem virtualiter, aut in obliquo: vel è conuerso medium vt *quod*, immediatè, & formaliter; & finis solùm vt *quo* mediatè, & virtualiter. Primo modo terminant actus specie distinctos: nam qui terminatur ad finem, est primariò & formaliter intentio; qui verò terminatur ad medium, est formaliter & primariò electio. Secundo autem modo idem actus, siue intentio, siue electio terminatur ad vtrumque, aliter tamen & aliter: nam intentio attingit finem immediatè & vt *quod*, ab eoque specificatur; media verò attingit virtualiter seu in obliquo: quatenus qui vult finem vt assequendum per media, virtualiter iam vult ipsa media. Electio autem attingit vt *quod* & immediatè medium, ab eoque specificatur; finem verò attingit vt *quo* & virtualiter, in quantum vult media propter illum. Vnde intentio à fine descendit ad media; electio verò à mediis ascendit ad finem. Et quia actus suam denominationem nō tribuit absolutè & simpliciter, nisi obiecto *quod*: ideo neque intentio denominat medium intentum, sed solum finem: nec electio denominat finem electum, sed tantùm medium. Ex quibus constat, quod voluntas fertur in finem & in media vnico actu, qui sit vnius speciei in genere physico; & qui sit vel intentio, vel electio iuxta differentiam attingendi finem & media.

Ad secundum dicendum cum D. Thoma hîc art. 3. in responsione ad vltimum, quòd vtile & honestum non sunt species boni ex æquo diuisæ: sed se habent sicut propter se, & propter alterum; vnde actus voluntatis in vnum potest ferri, sine hoc quod feratur in alterum: sed non è conuerso. Vnde quia medium subordinatur fini, & appetitur propter ipsum, ac participat ab illo bonitatem; inde est, quòd non ex æquo distinguitur ab illo in ratione obiecti formalis: & ita non est opus multiplicare & distinguere actus voluntatis ad finem & medium attingendum, quando concurrunt ad constituendum totale obiectum, vnum quidem vt *quod*, aliud verò vt *quo*, sicut dictum est.



QVÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos diuisa.

EINDE considerandum est de fruitione.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, Vtrum frui sit actus appetitiuæ potentiæ.
¶ Secundo, Vtrum soli rationali creaturæ conueniat, an etiam animalibus brutis.
¶ Tertio, Vtrum fruitio sit tantum vltimi finis.
¶ Quarto, Vtrum sit solum finis habiti.

ARTICVLVS I.

Vtrum frui sit actus appetitiuæ potentiæ. 66

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd frui non sit solum appetitiuæ potentiæ. frui enim nihil aliud esse videtur, quàm fructum capere: sed fructum humanæ vitæ quæ est beatitudo accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit: *Inf. art. 2. cor. & 1. di. 1. q. 1. art. 1.*

q. 3. art. 8. consistit : vt supra ostensum est. * ergo frui non est appetitiuæ potentiæ, sed intellectus.

¶ 2 Præterea, Qualibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio : sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis. sed finis rei est fructus eius : ergo frui est potentiæ cuiuslibet, & non solum appetitiuæ.

¶ 3 Præterea, Fruitio delectationem quandam importat: sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum qui delectatur in suo obiecto : & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. ergo fruitio pertinet ad apprehensiuam potentiam, & non ad appetitiuam.

Sed contra est, quod August. dicit in 1. de doctr. Christ. * & in 10. de Trin. Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. sed amor pertinet ad appetitiuam potentiam. ergo & frui est actus appetitiuæ potentiæ.

lib. 1. de doct. Christ. c. 4. in prin. Et lib. 10. de tri. c. 10. tom. 3.

CONCLVSIO.

Cùm fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitiuæ potentiæ actus est.

Respondeo dicendum, quòd fruitio & fructus ad idem pertinere videntur, & vnum ex altero deriuari. Quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quòd hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis. vnde à sensibilibus fructibus nomen fruitionis deriuatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod vltimum ex arbore expectatur & cum quadam suauitate percipitur ; vnde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis : finis autem & bonum est obiectum appetitiuæ potentiæ : vnde manifestum est quod fruitio est actus appetitiuæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet vnum & idem secundum diuersas rationes ad diuersas potẽtias pertinere. ipsa igitur visio Dei inquantum est visio, est actus intellectus : inquantum autem est bonum & finis, est voluntatis obiectum, & hoc modo est eius fruitio. & finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia mouens ad finem, & fruens fine iam adepto.

Ad secundum dicendum, quòd perfectio & finis cuiuslibet alterius potentiæ continetur sub obiecto appetitiuæ, sicut proprium sub communi : vt dictum est supra. * vnde perfectio & finis cuiuslibet potentiæ inquantum quoddam est bonum, pertinet ad appetitiuam, propter quod appetitiua potentia mouet alias ad suos fines. & ipsa consequitur finem quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

q. 9. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd in delectatione duo sunt, scilicet perceptio conuenientis, quæ pertinet ad apprehensiuam potentiam : & complacentia eius quod offertur vt conueniens, & hoc pertinet ad appetitiuam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICVLVS II.

Vtrum frui conueniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

67 Ad Secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd frui solummodo sit hominum. dicit enim Augustin. in 1. * de doctr. Christ. quòd nos homines sumus qui fruimur & vtimur: non ergo alia animalia frui possunt.

*Infr. q. 1. art. 5 ad 2. Et 1. d. 1. q. 4. a. 1. * cap. 3 & 22. tom. 3.*

¶ 2 Præterea. Frui est vltimi finis: sed ad vltimum finem non possunt pertingere bruta animalia. ergo eorum non est frui.

¶ 3 Præterea, Sicut appetitus sensitiuus est sub intellectiuo, ita appetitus naturalis est sub sensitiuo : si igitur frui pertinet ad appetitum sensitiuum, videtur quòd pari ratione possit ad naturalem pertinere. quod patet esse falsum. quia eius non est delectari. ergo appetitus sensitiui non est frui : & ita non conuenit brutis animalibus.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 83. q. * Frui quidem cibo & qualibet corporali voluptate non absurdè existimantur & bestiæ.

lib. 83. q. q. 30. ante med. to. 4.

CONCLVSIO.

Conuenit rationali naturæ fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem secundum imperfectam, cæteris autem nullo modo conuenit.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis habetur *, frui non est actus potentiæ peruenientis ad finem, sicut exequentis ; sed potentiæ imperantis executionem : dictum * est enim quòd est appetitiuæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus inuenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut graue tendit deorsum, & leue sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non inuenitur in eis, sed in aliqua superiori natura quæ sic mouet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem, appetitus mouet alias potentias ad suos actus. vnde manifestum est quòd in his, quæ cognitione carent, quamuis pertingant ad finem, non inuenitur fruitio finis : sed solum in his quæ cognitionem habent. sed cognitio finis est duplex, perfecta & imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis & bonum, sed ratio vniuersalis & boni : & talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis & bonum : & talis cognitio est in brutis animalibus, quorum & virtutes appetitiuæ non sunt imperantes liberè, sed secundum naturalem instinctum ad ea, quæ apprehendunt, mouentur. vnde rationali naturæ conuenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam, aliis autem creaturis nullo modo.

** art. præc. ad 2. * art. præc. ad 3. & in cor.*

Ad primum ergo dicendum, quòd August. loquitur de fruitione perfecta.

R. P. Philippi Carm. discal. Disp. Theolog. in 1. 2.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet quòd fruitio sit vltimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab vnoquoque pro vltimo fine.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus sensitiuus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipuè prout est in his, quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quòd August. ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet. dicit enim quod frui non adeo absurdè existimantur & bestiæ, scilicet sicut vti absurdissimè dicerentur.

ARTICVLVS III.

Vtrum fruitio sit tantum vltimi finis.

Ad Tertivm sic proceditur. Videtur, quòd fruitio non sit tantum vltimi finis. dicit enim Apostolus ad Philemonem, Itaque frater, ego te fruar in Domino : sed manifestum est, quòd Paulus non posuerat vltimum suum finem in homine. ergo frui non tantum est vltimi finis. 68

q. 12. ar. 2. ad 3.

¶ 2 Præterea, Fructus est quo aliquis fruitur : sed Apostolus dicit ad Gal. 5. Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax, & huiusmodi, quæ non habent rationem vltimi finis. non ergo fruitio est tantum vltimi finis

¶ 3 Præterea, Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, & amo me amare : sed frui est actus voluntatis : voluntas enim est per quam fruimur, vt Aug. dicit 18. de Trinit. †. ergo aliquis fruitur sua fruitione. sed fruitio non est vltimus finis hominis, sed solum bonum increatum quod est Deus. non ergo fruitio est solum vltimi finis.

Sed contra est, quod Aug. dicit 10. de Tri. * quod non fruitur siquis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit. sed solum vltimus finis est qui non propter aliud appetitur : ergo solius vltimi finis est fruitio.

*† Li. 18. de Tri. c. 10. ante medium, to. 3. * Li. 10. c. 11. ante med to. 3.*

CONCLVSIO.

Fruitio tantum vltimi finis est, qui non propter aliud quæritur, sed propter seipsum, vt in eo voluntas quiescat & delectetur.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, * ad rationem fructus duo pertinent : scilicet, quod sit vltimum, & quòd appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Vltimum autem est simpliciter, & secundum quid ; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur, sed secundum quid, quod est aliquorum vltimum. quod ergo est simpliciter vltimum, in quo aliquid delectatur, sicut in vltimo fine, hoc quippe propriè dicitur fructus, & eo propriè dicitur aliquis frui : quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest : quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus : sed non propriè & secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Vnde Aug. in 10. de Trinit. dicit, * quod fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit : non autem quiescit simpliciter nisi in vltimo : quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso : licet iam ad aliquid peruenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium & finis : non tamen accipitur, vt finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Art. 1. huius q. — Lib. 10. ca. 10. ante med. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. dicit in 1. de doctrina Christ. * Si dixisset, Te fruar, & non addidisset, in Domino : videretur finem delectationis in eo posuisse. sed quia addidit in Domino, in Domino se posuisse finem, atque in eo se frui significauit : vt sic fratre se frui dixerit, non tanquam medio.

Lib. 1. c. 33. post mediũ, tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem; ad arborem quidem producentem comparatur, vt effectus ad causam : ad fruentem autem sicut vltimum expectatum & delectans. dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus, fructus : quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (vnde & fructus Spiritus dicuntur) non autem ita quòd eis fruamur tanquam vltimo fine. Vel aliter dicendum, quòd dicuntur fructus secundum Ambr. * quia propter se petenda sunt: non quidem ita quòd ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent vnde nobis placere debeant.

Glos. interlinearis ad Galat. 5. id habet : & referuntur. t. sunt. & 1.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est, † finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res : alio modo adeptio rei, quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus & alteri applicatus. Deus igitur est vltimus finis sicut res quæ vltimo quæritur, fruitio autem sicut adeptio huius vltimi finis. sicut igitur non est aliud finis Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione : & eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

† q. 1. a. 8. & q. 2. a. 7.

ARTICVLVS IV.

Vtrum fruitio sit solum finis habiti.

Ad Qvartvm sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim August. 10. de Trin. * quòd frui est cum gaudio vti non adhuc spei, sed iam rei : sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. ergo fruitio non est nisi finis habiti. 69

** Lib. 10. c. 11. ante med. to. 3.*

¶ 2 Præterea, Sicut dictum est, † fruitio non est propriè nisi vltimi finis : quia solus vltimus finis quietat appetitum; sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. ergo fruitio, propriè loquendo, non est nisi finis habiti.

** Art. 3.*

¶ 3 Præterea, Frui est capere fructum, sed non capitur fructus nisi quando iam finis habetur. ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, vt Aug. dicit: sed hoc potest fieri etiam de re non habita. ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Lib. 1. de doctr. Ch. 1. c. 4. in princ. cap. 10.

CONCLVSIO.

Est perfecta fruitio vltimi finis habiti realiter, imperfecta verò finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad vltimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro vltimo fine. Habetur autem vltimus finis dupliciter: vno modo perfectè, & alio modo imperfectè. Perfectè quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re: imperfectè autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter. sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd August. loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quòd quies voluntatis dupliciter impeditur. Vno modo ex parte obiecti, quia, scilicet, non est vltimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. obiectum autem est quod dat speciem actui: sed ab agente dependet modus agendi: vt sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis: & ideo eius quod non est vltimus finis, fruitio est impropria quasi deficiens à specie fruitionis. Finis autem vltimi non habiti est fruitio, propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi vltimum finem.

Ad tertium dicendum, quòd finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem: vt dictum est.*

In cor. art.

DISPVTATIO XI.

De Actu Fruitionis.

Qvamvis in exercitio & ordine generationis fruitio sit vltimus actus voluntatis simpliciter loquendo; cum versetur circa vltimum finem adeptum, ac proinde supponat actum intentionis de adeptione illius, & omnes alios actus circa media quibus fit talis adeptio: Tamen ordine dignitatis, & in genere causæ finalis Fruitio est primus actus voluntatis, cum ad ipsum omnes alij tanquam ad finem ordinentur: vnde meritò, postquam D. Thomas q. 8. egit de simplici Volitione, quæ est actus voluntatis omninò primus, absolutus ab aliis, quia per se non dicit ordinem ad assecutionem obiecti, & q. 9. egit de motiuo voluntatis, & q. 10. egit de modo quo voluntas mouetur: descendens ad particulares actus voluntatis, prius agit de his qui sunt circa finem, deinde de his qui sunt circa media, & ordinantur ad eos qui sunt circa finem; in agendo quippe de his actibus procedit secundùm prioritatem causæ finalis omninò primam, tam in coordinatione actuum pertinentium ad ordinem intentionis, quam in coordinatione actuum pertinentium ad ordinem executionis: Et primò agit de Fruitione; quæ est primus actus voluntatis in genere causæ finalis.

DVBIVM I.

Vtrum Fruitio sit actus potentiæ appetitiuæ.

SVpponendum est ex D. Thoma hîc art. 1. quod Fruitio deriuatur à fructu: ait enim: Hoc probabile videtur, quòd id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum: sunt autem nobis primò manifesta, quæ sunt sunt sensibilia magis; vnde à sensibilibus fructibus nomen fruitionis deriuatum videtur: fructus autem sensibilis est id quod vltimum ex arbore expectatur, & cum quadam suauitate percipitur; vnde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis. Ex quibus deducitur, quòd frui est capere fructum rei desideratæ & de illa delectari tanquam de vltimo fine; quam prius expectabamus, vt constabit ex dicendis.

Prima opinio asserit Fruitionem esse formaliter actum potentiæ cognoscitiuæ, & non potentiæ appetitiuæ. Hanc sequitur Sotus in 4. d. 49. q. 1. art. 4. vbi dicit: Actionem consequutiuam boni desiderati habere rationem fruitionis formaliter. Probatur authoritate S. Augustini & D. Thomæ. S. Augustinus libro 1. de Doctrina Christiana cap. 31. dicit: Frui aliqua re esse videre eam. Et libr. de Moribus Ecclesiæ cap. 3. ait: Quid est aliud Frui, quam præsto habere quod amas. D. Thomas autem in 4. d. 49. q. 1. art. 4. dicit Visionem Dei, quatenus est finis & obiectum, pertinere ad fruitionem: constat autem quòd videre & visio, & similiter habere pertinent ad potentiam assecutiuam rei desideratæ, & non ad potentiam appetitiuam; potentia autem assecutiua vltimi finis simpliciter est potentia cognoscitiua, scilicet intellectus: ergo fruitio est formaliter actus potentiæ cognoscitiuæ.

Secundò, Frui est fructum siue voluptatem capere ex re desiderata, vt constat ex definitione fruitionis: sed voluptas non capitur ex re desiderata per potentiam appetitiuam, putà voluntatem, at per alias potentias, vt voluptas ex cibo per gustum, ex cantu per auditum, ex pulchro per visum: ergo fruitio est formaliter actus potentiæ cognoscitiuæ, non autem potentiæ appetitiuæ, puta voluntatis.

Tertiò, Fruitio perfectissima, quæ est vltimi finis simpliciter, siue obiecti beatifici, consistit in perfecta assecutione ac possessione talis finis & obiecti: sed assecutio & possessio vltimi finis & obiecti beatifici nempe Dei, est actus intellectus & non voluntatis, & propterea in eo constituit D. Thomas beatitudinem formalem, & non in actu voluntatis: ergo simpliciter & absolutè loquendo, fruitio est formaliter actus potentiæ cognoscitiuæ, & non potentiæ appetitiuæ.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd fruitio est formaliter actus potentiæ appetitiuæ; 2. causaliter verò est actus potentiæ cognoscitiuæ & assecutiuæ obiecti desiderati. 3. vnde perfecta fruitio est actus voluntatis formaliter, & causaliter actus intellectus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis. Tum ex communi vsu loquendi, ex quo habetur, quòd frui

frui sit idem formaliter ac voluptatem capere ex re desiderata, & in ea habita delectari, constat autem quòd delectari est formaliter actus potentiæ appetitiuæ. Tum authoritate S. Augustini & D. Thomæ: S. Augustinus lib. 10. de Doctrina Christiana cap. 4. dicit quòd frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. Et lib. 10. de Trinitate cap. 10. ait: Voluntas adest, per quam fruamur rebus vel vtamur: fruimur enim cognitis, in quibus voluntas propter seipsa delectata conquiescit: vtimur verò eis, quæ ad illud referimus, quo fruendum est. D. Thomas hîc art. 1. probat ex professo, quòd fruitio est actus appetitiuæ potentiæ. Deinde probatur ratione, quam ibidem sic proponit D. Thomas: Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis: finis autem & bonum est obiectum appetitiuæ potentiæ: vnde manifestum est quòd fruitio est actus appetitiuæ potentiæ. Quæ ratio sic amplius declaratur ex his quæ docet Augustinus in adductis authoritatibus, & D. Thomas in tota hac quæstione: Frui est conquiescere ex delectatione percepta in adeptione rei, quæ expectabatur tanquam aliquod bonum vltimum: vnde fruitio est quies in tali delectatione: quæ quies, vt pote vitalis, non dicit suspensionem actus, at dicit actum vitalem perfecti gaudij de bono possesso: sed delectatio & gaudium, sicut & quies ex delectatione percepta in adeptione rei, quæ expectabatur tanquam aliquod bonum vltimum, est formaliter actus potentiæ appetitiuæ; nam eiusdem est quiescere in termino, cuius est tendere ad illum terminum, docet siquidem Philosophus, quòd res naturalis per eandem virtutem quiescit in suo loco naturali, per quam ad illum mouetur; vnde cum sit potentiæ appetitiuæ tendere ad bonum vltimum siue ad vltimum finem, cum bonum & finis sint obiectum ipsius, etiam est potentiæ appetitiuæ quiescere in illo bono: ergo fruitio est formaliter actus potentiæ appetitiuæ.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum ex argumentis pro prima opinione adductis, quæ hanc solam partem conclusionis, sed efficaciter probant. Tum quia aliquid dicitur, causaliter seu in sensu causali tale, quod est causa illius quod est tale formaliter seu in sensu formali, vt communiter conceditur: sed actus potentiæ cognoscitiuæ & assecutiuæ obiecti desiderati est causa actus potentiæ appetitiuæ, qui est formaliter fruitio, non enim fruimur nisi de bono adepto, & sic potentia per quam adipiscimur obiectum bonum, est causa fruitionis de tali bono: ergo fruitio causaliter siue in sensu causali est actus potentiæ cognoscitiuæ & assecutiuæ obiecti desiderati.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis: Fruitio formaliter est actus potentiæ appetitiuæ, & causaliter est actus potentiæ cognoscitiuæ & assecutiuæ obiecti desiderati; & consequenter perfecta fruitio est formaliter actus perfectæ potentiæ appetitiuæ, & causaliter est actus perfectæ potentiæ cognoscitiuæ obiecti desiderati: sed voluntas est perfecta potentia appetitiua, & intellectus est perfecta potentia cognoscitiua & assecutiua obiecti desiderati, maximè in patria: ergo perfecta fruitio est actus voluntatis formaliter, & causaliter actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod S. Augustinus in illis locis loquitur de fruitione in sensu causali, & non in sensu formali: siue affert causam fruitionis, & non rationem formalem ipsius; videre quippe & præsto habere rem amatam, est causa fruitionis illius; & non ipsa fruitio, quæ est quies vitalis in re amata, visa, & habita. D. Thomas autem in illo loco non vult quòd visio Dei pertineat ad fruitionem, quasi ratio formalis ipsius; sed tantùm vult quòd pertineat ad illam, quasi obiectum ipsius, in quantum visio Dei est beatitudo formalis & vltimus finis, quo beati fruuntur.

Ad secundum dicendum, quòd fructus siue voluptas capitur ex re desiderata per potentiam appetitiuam, ex eo quòd in tali re habita sibi complaceat. Vnde ad impugnationem in contrarium, dicimus quòd per gustum, auditum, visum (& sic de aliis potentiis assecutiuis alicuius boni desiderati) habetur illud bonum, de quo habito appetitus sibi complacet seu de quo voluptatem capit; & in hac complacentia & voluptate de tali bono consistit formaliter fruitio, & causaliter tantùm in assecutione illius; & ita gustare cibum, audire cantum, videre pulchrum est tantùm frui illis causaliter; frui verò formaliter, est per appetitum sibi complacere in illis.

Ad tertium dicendum, quòd perfectissima fruitio, quæ est vltimi finis simpliciter siue obiecti beatifici, consistit quidem causaliter in assecutione & possessione talis finis & obiecti, tum quia illa assecutio & possessio est causa fruitionis formalis, tum quia est eius obiectum: formaliter autem consistit perfectissima illa fruitio in delectatione de tali vltimo fine & obiecto beatifico habito & possesso; & hæc delectatio est complementum formalis beatitudinis (consistentis essentialiter in visione Dei) per modum proprietatis, ad illam quippe visionem connaturaliter sequitur maxima delectatio, etiam de ipsa visione, vt docet Diuus Thomas hîc art. 1. ad 1.

DVBIVM II.

Vtrum Fruitio sit formaliter actus amoris, vel delectationis.

SVpponendum est, quòd ad fruitionem alicuius boni tria requiruntur. Primum est assecutio & possessio talis boni; Fruitio quippè est quietatio

quietatio appetitus in bono, quandiu verò bonum non habetur, appetitus illud desiderat, & ita non est quietus, at potius inquietus, cum ad illud extra se tendat; & solùm est in se quietus, quando tale bonum in se habet. Secundum est dilectio seu amor talis boni, fruitio siquidem est obiecti, quod priùs desiderabatur, desiderium autem supponit amorem; imò si aliquod obiectum prius amatum & concupitum, desineret amari quando habetur, non esset amplius obiectum fruitionis. Tertium est delectatio seu gaudium de tali bono. Constat autem ex dictis, quòd fruitio non consistit formaliter, at tantùm causaliter in assecutione & possessione boni desiderati: vnde restat inquirendum in præsenti, vtrum essentialiter consistat in amore boni habiti, vel in gaudio & delectatione de tali bono. Ad cuius euidentiam notanda est differentia, quæ versatur inter hos tres actus voluntatis, qui sunt circa bonum, videlicet inter amorem seu dilectionem, desiderium, & gaudium siue delectationem (hi siquidem actus non solùm reperiuntur in appetitu sensitiuo, sed etiam in appetitu intellectuali: sed diuersimodè, nam in appetitu sensitiuo sunt passiones, quia important alterationem seu motum corporalem; in appetitu autem intellectuali important simplices actus seu operationes voluntatis) Amor igitur est radix tam desiderij, quàm gaudij; non enim desideramus, nisi bonum amatum, dum abest; nec gaudemus, nisi de bono amato, dum adest. Desiderium fertur in bonum amatum, sed vt formaliter absens, & ita quando est præsens, cessat desiderium. Gaudium fertur in bonum amatum, sed vt formaliter præsens, & ita quandiu abest, non est gaudium de ipso, quamuis possit esse gaudium de spe consecutionis illius: Desiderium ergo dicit tendentiam in bonum absens, & ita est motus imperfectus subiecti indigentis, & propterea non reperitur in Deo qui nullo eget: Gaudium autem dicit quietem in bono præsenti, & ita est motus perfectus subiecti satiati, & propterea reperitur in Deo, sicut & amor qui nullam habet admixtam imperfectionem. Amor denique respicit bonum quasi in communi, vt abstrahit à præsenti & absenti, vt docet D. Thomas 1. contra Gentes cap. 91. dicens: Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo, cum sit boni: nec ex modo se habendi ad obiectum; nam amor est alicuius rei, non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur. Vnde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur: quandoque autem contrarium per accidens accidit, vt pote quando in amato experimur aliquid, quod repugnat amori; tunc enim minus amatur quando habetur. Et ibidem explicat, quare ordinariè amor boni habiti sit maior & firmior, quàm amor boni desiderati; Et dicit quòd vnumquodque vult & appetit naturaliter suo modo proprium bonum; bonum autem habitum & possessum est magis proprium, quia magis intimum & vnitum. Vnde concludit, quòd propria ratio amoris consistit in hoc, quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo; propter quod à Dionysio dicitur, quòd amor est vnitiua virtus: sic enim ait Dionysius de Diuinis Nominibus cap. 4. Amorem siue diuinum, siue Angelicum, siue spiritualem vim quandam coniungentem, miscentemque intelligamus, quæ superiora quidem impellit, vt inferioribus prospiciant & consulant: paria autem vt inter se societate iungantur: ac denique inferiora vt se conuertant ad superiora. Et Augustinus lib. 8. de Trinitate cap. 10. ait: Quid est amor, nisi quædam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet & quod amatur. Ex quibus omnibus constat, quòd licet amor possit esse absque præsentia obiecti: tamen perfectus amor vel fundatur in præsentia obiecti vel ad illam tendit.

Prima opinio Scoti in 1. d. 1. q. 3. & aliorum asserit fruitionem esse formaliter actum amoris. Probatur authoritate S. Augustini lib. 1. de Doctrina Christiana cap. 4. & lib. 10. de Trinitate cap. 10. vbi dicit, quòd Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam: ergo fruitio est formaliter actus amoris.

Secundò, Fruitio est actio potentiæ appetitiuæ, vt docet D. Thomas hîc art. 1. attingens bonum præsens vt vltimum finem sed talis actio potentiæ appetitiuæ debet esse amor, nam desiderium est de bono absente, delectatio autem siue gaudium non est actio, sed passio; & si est actio, non est distincta ab amore; & si est actio distincta ab amore, tamen non est actio potentiæ appetitiuæ tantùm, nec est tantùm de vltimo fine: quæ omnia sigillatim sic ostenduntur. Primum quidem, quòd delectatio siue gaudium non sit actio, sed passio: Tum quia D. Thomas infra q. 31. art. 1. ad 1. dicit quòd hæc propositio (delectatio est operatio) non est vera per essentiam, sed per causam: Tum quia tristitia contraria delectationi non est actio sed passio, contrariorum autem eadem est ratio: Tum quia sicut tristari non est in nostra potestate, sic nec delectari; & tamen essent in nostra potestate, si essent actiones. Secundum expressè docetur à S. Augustino lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 7. vbi sic ait: Cupiditas aut desiderium est amor boni nondum habiti, & delectatio est amor fruens bono habito. Tertium constat ex eo quòd sensus externi, qui non sunt potentiæ appetitiuæ, at cognoscitiuæ, delectantur suis obiectis, & insuper est delectatio de mediis, & non tantùm de vltimo fine: ergo fruitio est formaliter actus amoris.

Tertio, Si quid obstaret, cur fruitio non esset formaliter actus amoris, esset quia fruitio debet esse actus potentiæ appetitiuæ circa bonum præsens

præsens vt sic; amor autem abstrahit à præsentia obiecti amati: sed hæc ratio nulla est, quia amor est virtus vnitiua, ac proinde tendit ad hoc quòd vniat obiectum amatum subiecto amanti; imò non est perfectus amor, nisi sit talis vnio; quod indicat amorem, saltem perfectum, qualis debet esse fruitio, non abstrahere à præsentia obiecti amati, at esse actum potentiæ appetitiuæ circa bonum præsens vt sic: ergo fruitio est formaliter actus amoris.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Fruitio non est formaliter actus amoris. 2. sed actus delectationis circa vltimum finem propriè loquendo 3. & ita Frui est suauiter & iucundè in vltimo fine adepto delectari, Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti.

Probatur conclusio quoad omnes partes (vna enim sequitur ex alia, cum solùm amor & delectatio sint actus potentiæ appetitiuæ, circa bonum præsens: vnde cum fruitio debeat esse actus potentiæ appetitiuæ circa bonum præsens; sequitur, quòd si non est formaliter actus amoris, est formaliter actus delectationis; & si est formaliter actus delectationis, non est formaliter actus amoris, at tantùm causaliter, in quantum amor obiecti est causa fruitionis ipsius iam habiti) authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Ad Romanos 15. dicitur: A vobis ducar illuc, si primùm vobis ex parte fruitus fuero. Et ad Philemonem habetur: Itaque frater, ego te fruar in domino. Augustinus lib. 1. Doctrina Christiana cap. 33. ait: Vicinissimè dicitur, frui esse cum delectatione vti: cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat. D. Thomas hìc art. 1. ad 3. sic ait: In delectatione duo sunt, scilicet perceptio conuenientis, quæ pertinet ad apprehensiuam potentiam: & complacentia eius quod offertur vt conueniens, & hoc pertinet ad appetitiuam potentiam, in qua ratio delectationis completur. Constat autem quòd duo priora testimonia sacræ Scripturæ distinguunt fruitionem ab amore: cum certum sit Apostolum dilexisse prius eos, quibus se dicit fruiturum. Posteriora verò testimonia Patrum expressè dicunt fruitionem consistere formaliter in delectatione completa. Quod autem delectatio, in qua consistit formaliter fruitio, debeat esse completa & circa vltimum finem propriè loquendo, constat ex S. Augustino lib. 10. de Trinitate cap. 10. vbi ait: Quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit; non autem est propriè quies, nisi in fine vltimo adepto. Et lib. 1. de Doctrina Christana cap. 32. ait: Si dixisset, Te fruar; & non addidisset, in Domino: videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit, in Domino, in Domino se posuisse finem, atque in eo se frui significauit: vt sic fratre se frui dixerit, non tanquam termino, sed tanquam medio.

Secundò, Probatur ratione: Fruitio est actus potentiæ appetitiuæ circa bonum præsens vt sic formaliter, quod propriè loquendo debet esse vltimus finis adeptus; quia fruitio importat quietem siue quietationem vitalem appetitus in bono, vt constat ex Augustino, quies autem appetitus non est nisi in bono præsenti vt sic formaliter & adepto, quandiu enim bonum abest, tandiu appetitus tendit in illud, nec prius quiescit, quàm acquisierit: sed ex vna parte amor, qui est actus potentiæ appetitiuæ, non est circa bonum præsens vt sic formaliter; nam amor ex propria ratione abstrahit à præsentia & absentia boni amati, cum eiusdem sit speciei amor boni absentis, ac boni præsentis, vt constat in actu charitatis viæ, & charitatis patriæ; quòd si amor tendat ad vnionem boni amati cum amante, ac proinde ad sui perfectionem ordinariè exigat præsentiam obiecti; tamen quia illa perfectio non est de ratione formali & specifica amoris, at tantùm de ratione materiali & indiuiduali ipsius; inde est quòd præsentia obiecti in ordine ad amorem se habet tantùm vt conditio materialis, & non vt ratio formalis, sicut se debet habere in ordine ad fruitionem: ex alia verò parte, delectatio, quæ est alius actus potentiæ appetitiuæ circa bonum, est circa bonum præsens vt sic formaliter, vt constat ex dictis, & de quo nullus dubitat: ergo fruitio non est formaliter actus amoris; sed est actus delectationis circa vltimum finem, propriè loquendo: & ita frui est suauiter & iucundè in vltimo fine adepto delectari.

AD primum ergo dicendum, quòd quia amor concurrit ad fruitionem vt causa ipsius, sicut dictum est: ideo Augustinus optimè dicit, quod frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam; hæc autem inhæsio rei amatæ propter seipsam est suauis & iucunda delectatio in re amata iam habita & possessa, causata ex amore ipsius: vnde ex hac authoritate potius habetur, quòd fruitio non est formaliter actus amoris, cum ex ea amor concurrat ad fruitionem tantùm in obliquo.

AD secundum dicendum, quòd fruitio est actio potentiæ appetitiuæ, attingens bonum præsens vt vltimum finem: Et talis actio non est amor, sed delectatio vt dictum est; vnde delectatio est actio, & non passio, & quidem actio distincta ab amore; & est actio potentiæ appetitiuæ tantùm, si sumatur secundùm id, quod de formali importat, & propriè loquendo est tantùm de vltimo fine. Vnde ad impugnationem primi dicendum, quòd quando D. Thomas in illo loco negat delectationem esse operationem, non absolutè vult quòd delectio non sit aliqua operatio, sed solùm vult quòd non sit operatio assecutiua obiecti delectabilis: ita explicat D. Thomam Ferrar. 3. contra Gentes cap. 90. Quòd autem

autem D. Thomas non excludat absolutè à delectatione, quòd sit actio seu operatio, constat ex his quæ docet in corpore articuli citati ab aduersariis: Tristitia etiam est actio opposita delectationi, vnde sicut delectatio est complacentia in bono præsenti, sic tristitia est displicentia in malo præsenti: Tristari autem & delectari sunt in nostra potestate, quando sunt actus ex deliberatione procedentes, sæpius tamen sunt actus primò primi eliciti ab appetitu, quia malum præsens vrget appetitum, & præuenit eius deliberationem. Ad impugnationem secundi dicendum, quòd loquitur S. Augustinus in sensu causali, & non in sensu formali, quia amor propriè dictus est causa desiderij & delectationis, & non ratio formalis superior vtriusque: Vel etiam potest dici, quòd amor sumitur ibi impropriè ab Augustino, & in lata quadam significatione, prout est tendentia in bonum, abstrahens à præsentia & absentia illius. Ad impugnationem tertij dicendum, quòd delectatio quæ percipitur, dum sensus externi percipiunt sua obiecta, est actus formaliter appetitus sensitiui, consequens talem perceptionem siue operationem sensuum externorum; non autem est actus sensuum externorum. Nec tamen dicimus, quòd quæcunque delectatio de bono habito sit fruitio, sed tantùm delectatio de bono adepto per modum vltimi finis; si sit fruitio propriè dicta, & absolutè talis.

Ad tertium dicendum, sicut dictum est, quòd amor non respicit bonum vt præsens formaliter, & præsentia obiecti se habet tantùm de materiali, & vt cõditio requisita ad perfectionem amoris, & non vt ratio formalis obiecti: fruitio autem respicit bonum vt præsens formaliter, ita vt præsentia sit de ratione formali obiecti ipsius fruitionis; & ita fruitio non potest esse formaliter actus amoris.

DVBIVM III.

Vtrum Fruitio sit tantùm vltimi finis adepti.

SVpponendum est, ex D. Thoma hîc art. 2. quòd fruitio nullo modo propriè conuenit naturis carentibus cognitione, sed tantùm metaphoricè: huius ratio est, quia fruitio propriè dicta est actus vitalis elicitus potentiæ appetitiuæ, vt dictum est: carentia autem cognitione non habent talem potentiam appetitiuam eliciuam actus, cum talis potentia consequatur potentiam cognoscitiuam, & actus eius sequatur actum potentiæ cognoscitiuæ, & fundetur in forma apprehensâ, sicut appetitus innatus fundatur in forma naturali seu specifica: Vnde graue quando peruenit ad centrum, propriè dicitur ibi quiescere & connaturaliter; non autem dicitur propriè frui, sed metaphoricè eo modo quo pratum dicitur ridere. Naturis autem cognoscitiuis propriè conuenit fruitio, sed tamen iuxta modum cognitionis ipsarum, ita quòd si sit perfecta cognitio finis, erit quoque fruitio secundùm rationem perfectam: si autem sit imperfecta cognitio, erit quoque fruitio secundùm rationem imperfectam: vnde sicut supra dictum est de voluntario, sic nunc dicendum est de fruitione, quòd regulatur cognitione: & consequenter quia in sola natura intellectuali est perfecta cognitio finis, quia cognoscit nòn solùm finem materialiter & specificatiuè, sed etiam formaliter & reduplicatiuè, quatenus cognoscit rationem finis; ideo in sola ipsa est fruitio secundùm rationem perfectam, sicut & voluntarium secundùm rationem perfectam: in aliis autem naturis cognoscentibus est tantùm fruitio secundùm rationem imperfectam sicut & voluntarium, quia in ipsis est tantùm imperfecta cognitio finis; cognoscunt enim finem materialiter & specificatiuè tantùm, id est cognoscunt bonum ipsis propositum quod est finis; non autem cognoscunt finem formaliter & reduplicatiuè, siue non cognoscunt in bono proposito rationem vniuersalem finis & boni: & propterea S. Augustinus lib. 1. de Doctrina Christiana cap. 3. & 22. dicit absolutè: Quod nos homines sumus, qui fruimur & vtimur. Lib. autem 83. Quæstionum q. 30. dicit: Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non absurdè existimantur & bestiæ: vbi attribuit brutis fruitionem tantùm imperfectam, quod ex ipso modo loquendi apparet, vt exponit D. Thomas hîc art. 2. ad 4. dicit enim quòd frui non adeò absurdè existimantur & bestiæ, scilicet sicut vti absurdissimè dicerentur.

Prima opinio asserit, quòd fruitio non sit tantùm vltimi finis. Probatur authoritate S. Augustini lib. 1. de Doctrina Christiana cap. 34. & lib. 83. Quæstionum q. 33. vbi docet, non esse fruendum creaturis, sed vtendum eis, referendo scilicet eas in Deum vltimum finem: Et insuper dicit, quòd in eo est peruersitas humana, quòd fruatur vtendis, & vtatur fruendis: sed creaturæ nec sunt, nec possunt esse vltimus finis creaturæ intellectualis, vt dictum est: ergo fruitio non est tantùm vltimi finis.

Secundò, Fruitio formaliter est actus delectationis, & perfecta fruitio est actus perfectæ delectationis: sed delectatio etiam perfecta potest esse de bono quod non sit vltimus finis, multi enim perfectè delectantur bonis creatis: ergo fruitio non est tantùm vltimi finis.

Tertiò, Si quid suaderet fruitionem esse tantùm vltimi finis, esset quia fruitio importat perfectam quietem appetitus, quæ in solo vltimo fine reperiri potest: sed falsum est quòd fruitio importet perfectam quietem appetitus; quia ex D. Thoma hîc art. 4. verè fruitio est vltimi finis in intentione tantùm habiti, & tamen constat quòd tunc non est perfectè quietus appetitus,

imò

imò tendit actu deſiderij ad habendum in re ipſum vltimum finem: ergo fruitio non eſt tantùm vltimi finis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd fruitio ſimpliciter talis, ac omninò perfecta eſt tantùm vltimi finis adepti realiter ſeu in re habiti. 2. vltimi verò finis in intentione tantùm & in ſpe habiti eſt quidem fruitio ſimpliciter talis, ſed tamen imperfecta. 3. At finis intermedij eſt tantùm fruitio ſecundùm quid. Ita communiter docent Authores in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis authoritate S. Auguſtini & D. Thomæ. Auguſtinus lib. 10. de Trinitate cap. 11. dicit quòd non fruitur, ſi quis id quod in facultatem voluntatis aſſumit, propter aliud appetit: vnde cum tantùm vltimus finis ſit id quod non appetitur propter aliud, fruitio ſimpliciter talis, ac omninò perfecta eſt tantùm vltimi finis adepti realiter, ſeu in re habiti. D. Thomas hîc art. 3. probat ex profeſſo, quòd fruitio ſit tantùm vltimi finis: & art. 4. docet quòd perfecta fruitio eſt tantùm vltimi finis realiter habiti; ait enim concludens: Eſt ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter. Deinde probatur ratione S. Auguſtini & D. Thomæ, quæ ſic breuiter proponitur art. 3. Auguſtinus in 10. de Trinitate dicit, quòd fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit: non autem quieſcit ſimpliciter niſi in vltimo; quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in ſuſpenſo, licet iam ad aliquid peruenerit: ſicut in motu locali, licet illud quod eſt medium in magnitudine, ſit principium & finis; non tamen accipitur vt finis in actu, niſi quando in eo quieſcitur. Quæ ratio ſic amplius expenditur: Fruitio ſimpliciter talis, ac omninò perfecta importat quietem vitalem omninò perfectam in bono perfecto perfectè habito; ſi enim ad fruitionem vt ſic requiritur quòd voluntas delectata conquieſcat in bono cognito, vt conſtat ex prædicta authoritate S. Auguſtini; ad fruitionem ſimpliciter talem, ac omninò perfectam requiritur quòd voluntas perfectè delectata conquieſcat in bono perfecto perfectè habito: ſed voluntas non poteſt habere quietem vitalem omninò perfectam in bono perfecto perfectè habito, niſi tale bonum ſit vltimus finis realiter adeptus, ſeu in re habitus; quia ex vna parte ſolus vltimus finis, vt pote in cuius adeptione conſiſtit beatitudo, eſt ſummum bonum, ac proinde perfectum, & perfectè ſatiatiuum appetitus, vnde in illo ſolo poteſt appetitus perfectè quieſcere; ex alia verò parte appetitus ſemper tendit actu deſiderij in bonum cognitum quod appetit, nec circa illud perfectè quieſcit, donec realiter peruenerit & habuerit, vt experientia conſtat: ergo fruitio ſimpliciter talis, ac omninò perfecta eſt tantùm vltimi finis adepti realiter ſeu in re habiti. Quod confirmatur duplici inſtantia D. Thomæ, adducta hîc art. 3. Prima quidem de mobili naturali, quod non quieſcit perfectè niſi adepto vltimo termino ſui motus: Secunda autem de arboribus, à quarum fructu denominatur fruitio; non enim dicimur perfectè frui foliis aut floribus, ſed tantùm fructu qui eſt vltimum, quod appetitum quietat quadam dulcedine vel delectatione. Ex quibus infertur, quòd fruitio ſimpliciter talis, ac omninò perfecta de qua loquitur, eſt tantùm veri vltimi finis realiter adepti: & non vltimi finis quantum ad affectum formalem aut interpretatiuum peccatoris; nam licet peccator dicatur propriè frui illa creatura, circa quam peccat mortaliter, quia in illa conſtituit rationem vltimi finis, ſaltem quoad affectum interpretatiuum, eo ipſo quòd ſuam actionem circa illam non ordinat ad debitum finem vltimum; tamen non habet perfectam illam fruitionem, quam habent beati in poſſeſſione Dei, cum in tali fruitione ſit complementum formalis beatitudinis.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate S. Auguſtini & D. Thomæ. S. Auguſtinus lib. 1. de Doctrina Chriſtiana cap. 4. dicit quòd frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam: poteſt autem eſſe imperfecta inhæſio per amorem vltimo fini in intentione tantùm & in ſpe habiti. D. Thomas hîc art. 4. ait: Imperfecta fruitio eſt etiam finis non habiti realiter, ſed in intentione tantùm. Deinde probatur ratione D. Thomæ ibidem, ſic aliquantulùm expenſa: Fruitio ſimpliciter talis eſt tantùm vltimi finis habiti, & importat quietem appetitus in illo: ſed vltimus finis, licet non habeatur perfectè, nec quietet perfectè appetitum, niſi quando habetur in re; tamen habetur imperfectè, & quietat imperfectè appetitum, quando habetur in intentione & in ſpe, experimur enim quòd quando adeſt ſpes conſequendi aliquod bonum, gaudemus & aliqualiter quieſcit appetitus; vnde Apoſtolus dicit ad Rom. 12. Spe gaudentes: ergo vltimi finis in intentione tantùm & in ſpe habiti, eſt quidem fruitio ſimpliciter talis, ſed tamen imperfecta; licet vtraque ſit fruitio ſimpliciter: Cuius ratio eſt, quia obiectum fruitionis adæquatè formaliter ſumptum eſt vltimus finis habitus, ita vt tam res adepta per modum vltimi finis, quàm eius adeptio pertineat ad obiectum formale fruitionis: ſed vbi eſt diuerſa ratio obiecti formalis, ibi eſt diuerſitas ſpecifica actuum, vt communiter conceditur: ergo cum ſit diuerſa formaliter adeptio vltimi finis in re, & adeptio eiuſdem in ſpe, quia prior eſt per viſionem beatificam, poſterior autem per fidem; ſequitur quòd fruitio imperfecta, quæ eſt vltimi finis in ſpe tantùm habiti, diſtinguatur ſpecie à fruitione perfecta, quæ eſt vltimi finis in re habiti: quod non eſt in dilectione charitatis, quia abſtrahit à præſentia & abſentia obiecti ſecundum propriam rationem, & ita charitas viæ imperfecta eſt eiuſdem ſpeciei cum charitate perfecta patriæ.

Probatur

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Dicitur quòd fruitio finis intermedij est quidem propria, vt proprium excludit metaphoricum: dicitur autem impropria, quasi non completa, & idem est ac fruitio secundùm quid tantùm. Probatur tum ex dictis in prima parte conclusionis, quæ hanc partem etiam conuincunt, si debitè applicentur. Tum expressa authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Vltimum autem est simpliciter, & secundùm quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur, sed secundùm quid, quod est aliquorum vltimum, &c. quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non propriè, secundùm completam rationem fructus eo dicimur frui. Ex quibus sic breuiter formatur ratio: Fruitio est delectatio de aliquo bono habito, quod habeat rationem vltimi; ita quòd si sit simpliciter vltimum, erit fruitio simpliciter; si autem sit vltimum secundùm quid tantùm, erit fruitio secundùm quid tantùm: sed finis intermedius est aliquod bonum habitum (de hoc enim in præsenti tantùm loquimur; quando enim non est bonum aliquod delectabile, vt contingit in potione amara, tunc certum est quod non sit obiectum fruitionis) & est vltimum secundùm quid, id est respectu anteriorum, non autem est vltimum simpliciter, quia refertur ad vlteriorem finem: ergo finis intermedij est tantùm fruitio secundùm quid.

Ad primum ergo dicendum, quòd fruitio creaturæ in rei veritate est tantùm fruitio secundùm quid: sed quantum ad affectum, saltem interpretatiuum peccatoris in ea constituentis vltimum finem, est fruitio simpliciter, quia assumit illam creaturam vt vltimum simpliciter quia nec refertur actu, nec virtute ad vltimum finem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio omninò perfecta non potest esse, nisi de bono perfecto siue perfectè satiatiuo appetitus, quod proinde debet esse vltimus finis: Et quamuis aliqui videantur perfectè delectari in bonis creatis; non tamen sic est iuxta illud Augustini: Domine fecisti nos ad te; ideo inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te: & ita in omni delectatione de bonis creatis semper est admixta aliqua difficultas, quæ impedit perfectam fruitionem.

Ad tertium dicendum, quòd perfecta fruitio importat perfectam quietem appetitus; & imperfecta fruitio importat imperfectam quietem: Fruitio autem vltimi finis in intentione tantùm habiti est fruitio imperfecta, vt expresſè docet D. Thomas loco citato; & sola fruitio vltimi finis in re habiti est fruitio perfecta, quia hæc perfectè quietat appetitum, illa verò imperfectè.

DVBIVM IV.

Vtrum Fruitio perfecta sit vltimi finis, tam obiectiui, quam formalis.

Svpponendum est, ex dictis supra primam quæstionem, quòd vltimus finis diuiditur in obiectiuum & formalē. Vltimus finis obiectiuus est ipsa res, quæ vltimò appetitur propter suam bonitatem, & dicitur vltimus finis *qui*; & talis in rei veritate est solus Deus, qui est summum bonum perfectè satiatiuum appetitus. Vltimus finis formalis est ipsa assecutio seu possessio vltimi finis obiectiui, & dicitur vltimus finis *quo*: Et hi duo vltimi fines non sunt simpliciter & adæquatè duo fines, sed sunt duæ rationes complentes & adintegrantes vnum vltimum finem, vt docet D. Thomas, tum supra q. 1. art. 8. & q. 2. art. 7. tum hîc art. 3. ad 3. vbi sic ait: Finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res: alio modo adeptio rei: quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est vltimus finis sicut res quæ vltimò quæritur: fruitio autem sicut adeptio huius vltimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione: & eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit (non quidem essentialiter, sed per modum complementi, vt dictum est). Ratio autem, cur res ipsa & adeptio eius non sunt duo fines adæquati, sed duæ rationes complentes & adintegrantes vnum finem, est quia nec res ipsa præcisè, nec etiam adeptio eius præcisè & seorsum sumpta mouet & allicit appetitum ad sui desiderium; sed simul & semel concurrunt ad talem motionem moralem res ipsa & adeptio rei: ita vt adæquatum obiectum appetitus sit res vt adipiscenda, siue adeptio vt est talis rei adeptio; magis tamen propriè dicitur res vt adipiscenda, quia res debet importari in recto, vt pote finis *qui*, adeptio autem debet importari in obliquo, vt pote finis *quo*: & quamuis in hac propositione, res vt adipiscenda, materialiter adeptio sit in recto, quia concretè & adiectiuè sumitur; tamen formaliter est in obliquo, nam res vt adipiscenda idem formaliter dicit, ac res vt substans adeptioni. Ex quibus videtur sequi, quòd adeptio rei desideratæ pertineat ad obiectum fruitionis vt pars ipsius, & non vt mera conditio *sine qua non*: Ad cuius tamen maiorem euidentiam præsens dubium excitatur.

Prima opinio, quæ attribuitur Caietano 2. 2. q. 17. art. 5. & Medinæ in præsenti art. 4. asserit quòd res desiderata dum habetur est obiectum adæquatum fruitionis, adeptio verò ipsius rei est tantùm conditio *sine qua non*: & consequenter fruitio perfecta est tantùm vltimi finis obiectiui,

non

non autem vltimi finis formalis. Probatur: Visio Dei tantùm concurrit vt conditio ad actum fruitionis beatificæ, sicut & ad actum dilectionis beatificæ; Tum quia hoc est generaliter verum, quòd actus intellectus est solùm conditio prærequisita ad actum voluntatis, quia nihil volitum quin præcognitum; Tum quia propriè loquendo beati dicuntur frui Deo viso, & non visione Dei: sed visio Dei est adeptio ipsius Dei desiderati: ergo res desiderata, dum habetur, est obiectum adæquatum fruitionis,adeptio verò ipsius rei est tantùm conditio *sine qua non*; maximè quia solus Deus,& non visio Dei, est obiectum adæquatum spei virtutis Theologicæ, ideo Theologicæ,quia immediatè attingit ipsum Deum, & solum ipsum vt obiectum adæquatum: constat autem quòd idem bonum vt præsens est obiectum fruitionis, quod absens fuit obiectum spei & desiderij. Deinde, Obiectum adæquatum fruitionis beatificæ est vltimus finis perfectè cognitus cognitione directa, sic enim est perfectè adeptus & habitus: sed solus Deus est vltimus finis perfectè cognitus à beatis cognitione directa, quæ est visio beatifica; ipsa autem visio non est perfectè cognita à beatis cognitione directa, at tantùm alia cognitione reflexa: ergo solus Deus est obiectum adæquatum fruitionis beatificæ, & visio beatifica est tantùm conditio *sine qua non* illius. Denique, Si adeptio rei desideratæ constituat eam in esse obiecti fruitionis, quasi ratio formalis, & non tantùm vt conditio *sine qua non*, sequitur quòd res desiderata terminet per accidens, & non per se fruitionem, id est ratione alterius, eo modo quo homo sub colore terminat visionem; quod tamen dici non potest; ergo res desiderata, dum habetur, est obiectum adæquatum fruitionis, adeptio verò ipsius rei est tantùm conditio *sine qua non*.

Secunda opinio in alio extremo posita Durandi in 1. d. 1. q. 2. asserit solam adeptionem finis vltimi esse obiectum proximum & immediatum fruitionis: ipsum verò finem esse tantùm obiectum remotum & mediatum. Probatur: Ex Aristotele 10. Ethicorum cap. 5. delectationes distinguuntur specie per operationes quas consequuntur, & quæ sunt adeptiones boni delectabilis: ergo ipsa sola adeptio boni delectabilis est obiectum proximum & immediatum delectationis & fruitionis, & bonum delectabile est tantùm obiectum remotum & mediatum; illud quippe est obiectum adæquatum proximum & immediatum alicuius actus, à quo talis actus specificatur in seipso, & distinguitur specie ab aliis. Deinde, Fruitio est boni proprij adepti, sicut tristitia est mali proprij habiti; ita vt tristitia de summo malo,& fruitio summi boni opponantur; & cum oppositorum eadem sit ratio, eis oppositum cum proportione debet assignari obiectum proximum & immediatum: sed obiectum proximum & immediatum tristitiæ circa vltimum finem, est amissio summi boni, & non ipsum summum bonum, cum in sola amissione summi boni,& non in ipso summo bono sit ratio mali præsentis quod est obiectum tristitiæ: ergo obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ,quæ est vltimi finis, est adeptio summi boni, & non ipsum summum bonum: Maximè, quia summum bonum sumptum pro re prius desiderata & sperata, non est bonum proprium ipsius desiderantis & sperantis: sicut est bonum proprium ipsius adeptio talis rei, quæ adeptio etiam est summum bonum. Denique, Fruitio perfecta succedit desiderio nostræ beatitudinis; ac proinde idem bonum est obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ, ac desiderij beatitudinis, quamuis sub diuersa ratione formali, nam vt præsens est obiectum fruitionis, & vt absens est obiectum desiderij: sed obiectum desiderij nostræ beatitudinis proximum & immediatum non est Deus ipse, at visio ipsius Dei; cum desiderare beatitudinem proximè & immediatè,sit desiderare beatitudinem formalem, quæ consistit in visione Dei, seu in eius adeptione ac possessione: ergo obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ est visio & adeptio Dei summi boni, & non Deus ipse, qui est tantùm obiectum remotum & mediatum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd fruitio perfecta est vltimi finis, tam obiectiui, quàm formalis, per modum vnius obiecti totalis ex vtroque completi. 2. quia tam ipsa res, quæ dicitur vltimus finis obiectiuus 3. quàm adeptio talis rei, quæ adeptio dicitur vltimus finis formalis, est obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ. Ita communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis. Tum ex dictis in supponendo, vbi ostensum est, quòd ex fine *qui*,& fine *quo* constituitur vnus finis totalis; & consequenter ex vltimo fine *qui*, & ex vltimo fine *quo* constituitur vltimus finis totalis: vnde cum fruitio perfecta sit vltimi finis, est tam vltimi finis *qui* seu obiectiui, quàm vltimi finis *quo* seu formalis. Tum ex dicendis circa secundam & tertiam partem conclusionis: si enim probetur, quòd tam res ipsa, quæ dicitur vltimus finis obiectiuus, quàm adeptio talis rei, quæ adeptio dicitur vltimus finis formalis, est obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ, ita vt adeptio non sit mera conditio; necessariò sequitur quòd fruitio perfecta sit vltimi finis, tam obiectiui, quàm formalis, per modum vnius obiecti totalis ex vtroque completi. Tum specialiter probatur expressa authoritate Diui Thomæ hîc art. 3. ad 3. in supponendo adducta.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum rationibus adductis pro prima opinione, quæ hanc partem

partem efficaciter probant. Tum expressa authoritate S. Augustini & D. Thomæ: S. Augustinus lib. 10. de Trinitate cap. 10. dicit, quòd fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit; Quibus verbis in recto assignantur pro obiecto proximo & immediato fruitionis ipsæ res cognitæ, in quibus voluntas delectata conquiescit: D. Thomas autem hîc art. 3. & 4. expresse probat, quòd fruitio perfecta sit tantùm vltimi finis in re habiti, qui modus loquendi importat in recto rem ipsam quæ est vltimus finis: ergo talis res est obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ. Tum postremò sequenti ratione: Inter actum fruitionis perfectæ, & rem ipsam quæ est vltimus finis obiectiuus, nihil mediat per modum obiecti *quod*, & adeptio talis rei solùm mediat per modum obiecti *quo* formalis, vt explicabitur in tertia parte conclusionis; ex obiecto autem *quod*, & obiecto formali *quo* adintegratur & completur vnum obiectum totale proximum & immediatum, vt constat inductione in omnibus obiectis potentiarum, habituum, & actuum; propterea potentiæ, habitus, & actus immediate attingunt obiectum *quod* sub obiecto formali *quo*: ergo res, quæ dicitur vltimus finis obiectiuus, est obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ; cum aliunde sit summum bonum.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum argumentis pro secunda opinione factis, quæ hanc partem conclusionis conuincunt. Tum expressa authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi cum probasset fruitionem esse tantùm vltimi finis, vtique tanquam obiecti proximi & immediati; in responsione ad 3. dicit quòd vltimus finis, cuius est fruitio, dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res; alio modo adeptio rei, quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus & alicui applicatus. Tum sequenti ratione: ex vna parte adeptio illius rei quæ est vltimus finis, est summum bonum ac proprium ipsius adipiscentis vltimum finem, circa quod est summa delectatio proximè & immediatè; & propterea talis adeptio cadit sub spe ac desiderio: quod totum experientia constat, nam in nobis experimur quòd speramus & desideramus non solùm Deum, sed etiam visionem Dei, & beati experiuntur se delectari de Deo, & etiam de visione Dei: ex alia verò parte adeptio rei, quæ est vltimus finis obiectiuus, est vltimus finis formalis ex D. Thoma & communi sententia: ergo adeptio rei quæ est vltimus finis obiectiuus, quæ adeptio dicitur vltimus finis formalis, est obiectum proximum & immediatum fruitionis perfectæ; Maximè quia si non esset obiectum, sed tantùm conditio obiecti, non esset volita & desiderata vt *quod*, sed tantùm vt *quo*; solum quippe obiectum alicuius actus voluntatis est volitum vt *quod*, conditio autem obiecti est tantùm volita vt *quo*; constat autem quòd adeptio vltimi finis est volita vt *quod*, sicut & vltimus finis est volitus vt *quod*.

Ad primum ergo dicendum, quod visio Dei non est tantùm conditio obiecti fruitionis beatificæ, sed verè est obiectum ipsius. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd aliquando actus intellectus est tantùm conditio prærequisita ad actum voluntatis, quando scilicet est simplex propositio obiecti: aliquando verò intrat rationem formalem obiecti actus voluntatis, quando actus voluntatis est de obiecto habito, & actus intellectus est adeptio talis obiecti, vt accidit in visione Dei. Ad secundam probationem dicendum, quòd propriè loquendo Beati dicuntur frui, & Deo viso, & visione Dei. Ad illud quod subditur, dicendum quòd non solus Deus, sed etiam visio Dei est obiectum spei virtutis Theologicæ: Deus quidem vt adipiscendus est obiectum *quod*, adeptio verò eius seu visio est obiectum *quo*, & ex vtroque completur obiectum spei: quæ dicitur virtus Theologica, quia immediatè attingit Deum tanquam obiectum *quod*, & hoc est proprium virtutum Theologicarum: viator igitur sperat & desiderat & Deum, & videre Deum; sicut qui sitit, desiderat & aquam, & bibere aquam. Ad aliud dicendum, quòd per visionem beatificam non solùm directè cognoscitur Deus, sed ipsamet visio perfectè cognoscitur virtuali quadam reflexione ipsius intellectus supra seipsum; vnde eodem actu visionis beati perfectè vident Deum, & vident se videre Deum, ac ita fruuntur tam Deo viso, quàm visione Dei. Ad aliud dicendum, quòd adeptio rei desideratæ constituit quidem eam in esse obiecti adæquati fruitionis, non autem in esse obiecti absolutè: quia res desiderata ratione propriæ bonitatis habet quòd sit obiectum fruitionis per modum finis *qui*, & adeptio ipsius requiritur per modum finis *quo*, vt sic constituatur integrum & adæquatum obiectum fruitionis ex vtroque: homo autem non habet ex se, quòd sit obiectum visus, & solùm terminat visionem ratione coloris; vnde est maxima disparitas.

Ad secundum dicendum, quòd delectationes ex Aristotele distinguuntur specie per operationes assecutiuas boni delectabilis, non præcisè sumptas, sed vt connotant seu includunt hoc vel illud bonum delectabile; & ita tam bonum delectabile, quàm eius assecutio per se pertinet ad obiectum fruitionis. Ad aliud dicendum, quòd sicut summum bonum vt adeptum est obiectum fruitionis, sic summum bonum vt amissum est obiectum tristitiæ; cum hac tamen differentia, quòd summum bonum in se & ratione bonitatis propriæ habet quod sit aliquo modo obiectum fruitionis, non autem vt sic habet quòd sit obiectum tristitiæ, at tantùm vt substat amissioni: vnde summum bonum pertinet tantùm ad obiectum materiale tristitiæ,

cum

cum tamen pertineat ad obiectum formale fruitionis: quod prouenit ex opposita ratione actuum fruitionis & tristitiæ, quorum primus formaliter respicit malum, & tantum materialiter respicit bonum vt substat malo. Summum bonum est bonum etiam proprium ipsius desiderantis & sperantis, & non tantùm adeptio summi boni. Ad aliud dicendum, quòd non sola visio Dei, sed etiam Deus ipse est obiectum spei & desiderij: vnde qui desiderat beatitudinem, desiderat per modum obiecti integri & adæquati, simul beatitudinem obiectiuam vt finem *qui*, & beatitudinem formalem vt finem *quo*.



QVÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos diuisa



DEINDE considerandum est de intentione.
¶ Et circa hoc quæruntur quinque.
¶ Primo, vtrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.
¶ Secundo, vtrum sit tantum finis vltimi.
¶ Tertio, vtrum aliquis possit simul duo intendere.
¶ Quarto, vtrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.
¶ Quinto, vtrum intentio conueniat brutis animalibus.

ARTICVLVS I.

Vtrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.

70 [*2.2 q. 168. ar. 1. ... Et 2. d. 38. art. 3. Et ver. q. 22. a. 13. Et mal. q. 16. ar. 11. ad 3.*]

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit: vbi per oculum significatur intentio, vt dicit August.* in lib. de serm. Domin. in mont. sed oculus cùm sit instrumentum visus, significat apprehensiuam potentiam. ergo intentio non est actus appetitiuæ potentiæ, sed apprehensiuæ. [* *li. 2. c. 21. circa med. tom. 4.*]

¶ 2 Præterea, Ibidem August. dicit, † quòd intentio lumen vocatur à Domino, vbi dicit, Si lumen quod in te est, tenebræ sunt, &c. sed lumen ad cognitionem pertinet. ergo & intentio. [† *li. 2. c. 21. tom. 4.*]

¶ 3 Præterea, Intentio designat ordinationem quandam in finem: sed ordinare est rationis. ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

¶ 4 Præterea, Actus voluntatis non est nisi finis vel eorum quæ sunt ad finem. sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas seu fruitio, respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. ergo intentio non est actus voluntatis.

SED contra est, quod August. dicit in 10. de trin * quòd voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis. est igitur intentio actus voluntatis. [* *lib. 10. c. 7. circa finem tomi... & lib. 11. c. 3. & 4. clarius: & c. 6. tom. 3.*]

CONCLVSIO.

Cùm voluntas moueat omnes animæ vires in finem, eius propriè intentio actus est.

RESPONDEO dicendum, quòd intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere; in aliquid autem tendit & actio mouentis & motus mobilis: sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione mouentis procedit. Vnde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod mouet ad finem: vnde dicimus architectorem & omnem præcipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit. voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad finem, vt supra* habitum est. vnde manifestum est quòd intentio propriè est actus voluntatis. [* *q. 9. a. 1.*]

AD primum ergo dicendum, quòd intentio nominatur oculus metaphorice: non quia ad cognitionem pertinet, sed quia congnitionem præsupponit per quam proponitur voluntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus quo tendere corporaliter debeamus.

AD secundum dicendum, quòd intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. vnde & opera dicuntur tenebræ: quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur: sicut August. * ibidem exponit. [* *libr. 2. de serm. Dom. in monte, c. 21. à medio ad fine vsque 10. 4.*]

AD tertium decendum, quòd voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. vnde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem

AD quartum dicendum, quòd intentio est actus voluntatis respectu finis: sed voluntas respicit finem tripliciter. Vno modo absolutè: & sic dicitur voluntas prout absolutè volumus, vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur: & hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, & sic intentio respicit finem: non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire.

ARTICVLVS II.

Vtrum intentio sit tantum vltimi finis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd intentio sit tantum vltimi finis. Dicitur enim in lib. sententiarum Prosperi, Clamor ad Deum est intentio cordis: sed Deus est vltimus finis humani cordis. ergo intentio semper respicit vltimum finem. 71 [*22. q. 180. art. 1. cor. Et 2. d. 38. artic. 3. Et ver. q. 22. art. 13. cor. art. 1. ad 3.*]

¶ 2 Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus: vt dictum est. † sed terminus habet rationem vltimi finis. ergo intentio semper respicit vltimum finem.

¶ 3 Præterea, Sicut intentio respicit finem, ita & fruitio. sed fruitio semper est vltimi finis. ergo & intentio.

SED contra, Vltimus finis humanarum voluntatum est vnus, scilicet beatitudo, vt supra dictum est. * si igitur intentio esset tantum vltimi finis, non essent diuersæ hominum intentiones. quod patet esse falsum. [* *q. 1. art. 7.*]

CONCLVSIO.

Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est vltimi finis.

RESPONDEO dicendum, quòd, sicut dictum est, * intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Vno modo ipse terminus vltimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium vnius partis motus est finis vel terminus alterius. sicut in motu, quo itur de A in C per B, C est terminus vltimus, B autem terminus, sed non vltimus: & vtriusque potest esse intentio vnde etsi semper sit finis, non tamen oportet quòd semper sit vltimi finis. [* *art. 1. huius quæst.*]

AD primum ergo dicendum, quòd intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

AD secundum dicendum, quòd terminus habet rationem vltimi finis: sed non semper vltimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

AD tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem quæ est in fine, quod pertinet solum ad vltimum finem: sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. vnde non est similis ratio.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis possit simul duo intendere.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Aug. in * lib. de serm. Dom in monte, quòd non potest homo simul intendere Deum & commodum corporale. ergo pari ratione neque aliqua alia duo. 72 [*Ver. q. 13. art. 13. cor.* * *lib. 2. de serm. c. 21 24. & 25 t. 4.*]

¶ 2 Præterea, Intentio nominat motum voluntatis ad terminum: sed vnius motus non possunt esse plures termini ex vna parte. ergo voluntas non potest simul multa intendere

¶ 3 Præterea, Intentio præsupponit actum rationis siue intellectus: sed non contingit simul plura intelligere secundum Philosophum. * ergo etiam neque contingit simul plura intendere. [* *libr. 2. Top. c. 4. in declarat. 33. loci tom. 1. lib. 3. in fi. & libr. 2. text. 88.*]

SED contra, Ars imitatur naturam: sed natura ex vno instrumento intendit duas vtilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum & ad locutionem, vt dicitur in 3. de anima. * ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid vnum ad duos fines ordinare, & ita potest aliquis simul plura intendere.

CONCLVSIO

Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, vt finem vltimum & proximum, & vnum alteri præeligendo.

RESPONDEO dicendum, quòd aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata adinuicem vel adinuicem non ordinata: & si quidem adinuicem fuerint ordinata, manifestum est ex * præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis vltimi, vt dictum est, † sed etiam finis medij: simul autem intendit aliquis & finem proximum & vltimum, sicut confectionem medicinæ & sanitatem. Si autem accipiantur duo adinuicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc, quòd homo vnum alteri præeligit: quia melius est altero: inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, vna est quod ad plura valet. Vnde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet: & sic manifestè homo simul plura intendit. [* *art. 1. huius quæst.* † *ar. 2. huius quæst.*]

AD primum ergo dicendum, quòd August. intelligit hominem non posse simul Deum & commodum temporale intendere. sicut vltimos fines: quia vt supra ostensum est, * non possunt esse plures fines vltimi vnius hominis. [* *q. 1. art. 5.*]

AD secundum dicendum, quòd vnius motus possunt ex vna parte esse plures termini, si vnus ad alium ordinetur: sed duo termini adinuicem non ordinati ex vna parte vnius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quòd id, quod non est vnum secundum rem, potest accipi vt vnum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est: * & ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi, vt vnus terminus intentionis, prout sunt vnum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid vnum, sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus commensurata: [* *art. 1. ad 3.*]

vel quia aliqua duo sub vno communi continentur, quod potest esse intentum, puta acquisitio vini & vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi. vnde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

q. 85. art. 4. Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est,* contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo vnum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

73 Sup. q. 8. art. 3. & 1. 2. d. 38. art. 4. Et 3. d. 14. art. 1. q. 4. & de ver. q. 22. a. 14. li. 10. c. 7. ad fin. Et lib 11. c. 3. 4. & 6. c. 6. tom. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit vnus & idem motus intentio finis, & voluntas, eius quod est ad finem. Dicit enim August. in 10. de Trinit.* quod voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem. & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram. hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram ergo alius est motus voluntatis intentio finis. & alius voluntas eius quod est ad finem.

¶ 2 Præterea, Actus distinguuntur secundum obiecta. sed finis & id quod est ad finem, sunt diuersa obiecta. ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

¶ 3 Præterea, Voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio: sed non est idem electio & intentio. ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate eius quod est ad finem.

Sed contra est, quod id quod est ad finem, se habet ad finem, vt medium ad terminum: sed idem motus est, qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. ergo & in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

CONCLVSIO.

Vnus & idem subiecto motus est voluntatis in finem tendens, & in id quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quòd motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Vno modo secundum quod voluntas in vtrumque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in vtrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem, & sic vnus & idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem & in id, quod est ad finem. Cùm enim dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi vnum motum voluntatis: cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea, quæ sunt ad finem: idem autem actus cadit super obiectum & super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris & luminis, vt supra dictum est.* Et est simile de intellectu, quia si absolute principium & conclusionem consideret, diuersa est consideratio vtriusque: in hoc autem quòd conclusioni propter principia assentit, est vnus actus intellectus tantum.

* q. 8. a. 3. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd August. loquitur de visione fenestræ & visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in vtrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis inquantum est res quædam, est aliud voluntatis obiectum, quàm id quod est ad finem: sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est vnum & idem obiectum.

Ad tertium dicendum, quòd motus, qui est vnus subiecto, potest ratione differre secundum principium & finem: vt ascensio & descensio, sicut dicitur in 3. Phy.* sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio: cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

* li. 3. text. 21. 22.

ARTICVLVS V.

Vtrum intentio conueniat brutis animalibus.

74 2. 2. q. 110. ar. 1. ad. & 2. 1 38. ar. 2. co. & ad 2. * lib. 2. tex. 77. & seq. † qu. 11. art. 2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd bruta animalia intendant finem. natura enim in his quæ cognitione carent, magis distat à rationali natura quàm natura sensitiua, quæ est in animalibus brutis: sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent; vt probatur in 2. Physic.* ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

¶ 2 Præterea, Sicut intentio est finis: ita & fruitio: sed fruitio conuenit brutis animalibus, vt dictum est.† ergo & intentio

¶ 3 Præterea, Eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cùm intendere nihil sit nisi in aliud tendere. sed bruta animalia agunt propter finem: mouetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi. ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra est, Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem, quod est rationis: cùm igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

CONCLVSIO.

Quamuis propriè & principaliter brutis animantibus non conueniat intentio, conuenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquid mouentur.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est,* intendere est in aliud tendere, quod quidem est & mouentis & moti: secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod mouetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagittante: & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem inquantum mouentur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est mouentis: prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem: quod est rationis tantum. vnde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est propriè & principaliter intendere, vt dictum est*.

* art. 1. huius quæst.

* artic. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit, secundum quod intendere est eius quod mouetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quòd bruta animalia mouentur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem quod est propriè intendentis, sed quasi concupiscentia naturali instinctu mouentur ad finem quasi ab alio mota, sicut & cætera quæ mouentur naturaliter.

DISPVTATIO XII.

De Actu Intentionis.

POSTQVAM actum est de Fruitione, superest agendum de Intentione, quæ est alius actus voluntatis circa finem; primus quidem ordine generationis, sed non ordine dignitatis.

DVBIVM I.

Vtrum Intentio sit actus Voluntatis.

SVpponendum est ex D. Thoma hîc art. 1. ad 4. quòd voluntas respicit finem tripliciter. Vno modo absolutè: & sic dicitur voluntas, prout absolutè volumus, vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundùm quod in eo quiescitur: & hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quòd est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: & sic intentio respicit finem; non enim solùm ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire. Ex quo constat, quòd actus intentionis propriè sumptus essentialiter distinguitur ab alio actu qui dicitur voluntas seu simplex volitio, propter assignatam diuersitatem formalem inuentam in obiecto horum actuum: Vnde quando Aristoteles lib. 3. Ethicorum cap. 2. actum voluntatis circa finem vt consequibilem per media, appellat voluntatem, assumit voluntatem in lata quadam significatione pro actu voluntatis circa finem, abstrahendo ab hoc quod finis consideretur absolutè, vel cum ordine ad media & vt consequibilis per media. Ad tollendam ergo æquiuocationem distinguimus, ex communi doctrina Philosophorum Moralium & Theologorum, hos duos actus, scilicet voluntatem seu simplicem volitionem, & intentionem distinctione specifica. Et quærimus in præsenti: Vtrum Intentio sit actus voluntatis, vel intellectus, vel vtriusque potentiæ simul.

Prima opinio S. Bonauenturæ in 1. d. 38. art. 2. q. 2. asserit, quòd Intentio essentialiter includit duplicem

duplicem actum circa finem; videlicet actum voluntatis qui est volitio ipsius finis, & actum intellectus qui est collatio mediorum & finis. Probatur: Intentio est volitio finis vt consequibilis per media, in quo includitur tam ipsa volitio finis quàm collatio mediorum cum fine, & ordinatio eorum ad finem: sed sicut volitio est actus voluntatis, sic collatio & ordinatio est actus rationis seu intellectus; nam conferre & ordinare sunt actus potentiæ cognoscitiuæ: ergo intentio essentialiter includit duplicem actum circa finem, vnum voluntatis, & alium intellectus.

Secundò, Intentio est tendentia potentiæ in finem sub ratione finis, & cum ordine ad media: sed non solùm voluntas, at etiam intellectus tendit in finem sub ratione finis & cum ordine ad media; voluntas quidem sua volitione, intellectus autem sua cognitione; nam sicut voluntas vult finem vt finem, id est sub ratione finis, & cum ordine ad media; sic intellectus cognoscit finem vt finem, siue sub ratione finis, & cum ordine ad media; imò tendentia voluntatis ad finem sub ratione finis dependet à tendentia intellectus ad eundem finem sub ratione finis: ergo intentio essentialiter includit duplicem actum circa finem, vnum voluntatis, & alium intellectus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet Intentio habeat adiunctum actum intellectus. 2. formaliter tamen loquendo est actus voluntatis. Ita nunc communiter docent Philosophi Morales & Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis. Tum argumentis pro prima opinione adductis, quæ hanc tantùm partem conclusionis, sed efficaciter probant. Tum quia voluntas nunquam operatur circa aliquid, nisi præsupposita cognitione intellectus iuxta illud, nihil volitum, quin præcognitum: ergo voluntas vt tendat in finem vt per media consequibilem, prærequirit cognitionem eiusdem finis cum ordine ad media; & sic Intentio, quæ est tendentia voluntatis in finem sub ratione finis & cum ordine ad media, habet adiunctum actum intellectus. Et propterea Intentio dicitur metaphoricè oculus, iuxta illud Matthæi. 6. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit: non quia intentio ad cognitionem pertineat, vt ait D. Thomas hîc art. 1. ad 1. sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Probatur secunda pars conclusionis, Tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 1. sic amplius expensa. Intentio propriè sumpta est tendentia potentiæ in aliud tanquam in finem, ac ita in aliud secundùm quod est in seipso à parte rei, in quo proinde appetitus quiescere potest; & non secundùm quod est tantùm in apprehensione, in quo vt sic appetitus non quiescit: sed tendentia in aliud tanquam in finem ac ita in aliud secundùm quod est in seipso à parte rei, est actus voluntatis; Tum quia hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus fertur in res secundùm quod sunt in ipso intellectu, vnde potius illas ad se trahit quàm tendat ad illas, voluntas autem fertur in res secundùm quòd sunt in seipsis à parte rei, & ita propriè quasi extra seipsam ad illas tendit; Tum quia tendere in finem, vt est in seipso à parte rei, est primò & principaliter illius potentiæ, cuius est seipsam & reliquas potentias mouere primò quoad exercitium ad finem, quod conuenit voluntati, vt supra dictum est: ergo intentio formaliter loquendo est actus voluntatis. Deinde probatur alia ratione D. Thomæ in 1. d. 38. quæst. 1. art. 3. quæstiuncula 5. Intentio circa bonum est prosecutio obiecti, circa malum verò est fuga obiecti; intendimus enim aliquando bonum prosequi, & aliquando malum fugere: sed prosequi & fugere sunt actus voluntatis formaliter loquendo, nam prosequi est actus circa bonum, & fugere est actus circa malum; constat autem quòd prosequi bonum vt sic, & fugere malum bono contrarium sunt actus voluntatis, cum bonum vt sic sit obiectum ipsius, & eiusdem potentiæ sit tendere in proprium obiectum, & recedere à contrario: ergo intentio formaliter loquendo est actus voluntatis. Denique probatur expressa authoritate sancti Augustini libr. 10. de Trinitate capit. 7. & sancti Ambrosij lib. de Spiritu & Littera cap. 4. vbi intentionem vocat affectum dicens: Affectus operi tuo nomen imponit, id est intentio recta vel praua denominat opus bonum vel malum.

AD primum ergo dicendum, quòd quia Intentio est ens per se, & non ens per accidens, ideo non potest essentialiter constitui ex duobus actibus diuersarum potentiarum: Et consequenter licet connotet actum intellectus conferentis & ordinantis media ad finem: essentialiter tamen & adæquatè consistit in affectu & volitione finis vt consequibilis per media; quia tendere in aliquid vt in finem seu terminum, per media esse solet.

AD secundum dicendum cum D. Thoma hîc art. 1. quòd primò & principaliter tendere in aliud tanquam in finem conuenit illi potentiæ, cuius est primò quoad exercitium mouere seipsam & reliquas potentias in finem, quod est solius voluntatis, vt dictum est: vnde intellectus secundùm se consideratus respicit quidem finem etiam sub ratione finis, vt est quoddam verum, non vt est bonum vniuersale terminatiuum appetitus, sub qua ratione tantùm dicitur propriè finis: quod si intellectus tendit ad finem vt sic, hoc habet ex motione voluntatis; intentio autem primò & principaliter pertinet ad id

quod mouet ad finem; & tantùm secundariò ac participatiuè ad id quod mouetur ad finem.

DVBIVM II.

Vtrum Intentio sit tantum vltimi finis.

SVpponendum est, quòd intentio propriè loquendo, soli naturæ intellectuali conuenit, vt docet D. Thomas hîc art. 5. & probat ex eo quòd intendere est in aliud tendere: tendere autem in aliud est tam mouentis, quam moti; sed principaliter & propriè est tantùm ipsius mouentis, in quantum ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantùm. Et affert radicem istius infra q. 22. art. 5. quia sola creatura intellectualis cognoscit finem formaliter sub ratione finis, quia cognoscit proportionem finis cum actu, & habitudinem mediorum ad ipsum finem: vnde cum ordinare ad finem siue mouere ad finem præsupponat hanc cognitionem; inde est quod soli conuenit creaturæ intellectuali, propriè loquendo, mouere se & alia in finem, ac intendere finem: vnde cum brutis solùm conueniat tendere in finem vt mota ab Authore naturæ, & non vt mouentia se ad illum formaliter, propter defectum cognitionis finis sub ratione finis; ideo valde impropriè dicuntur intendere finem. Et propterea D. Thomas q. 22. de Veritate art. 13. duplicem ponit intentionem finis, Vnam latè sumptam, quæ est simplex tendentia in certum aliquem finem; & hic actus intentionis conuenit omnibus rebus creatis, omnes quippe creaturæ tendunt suis actibus in proprios fines; intellectuales quidem ex propria directione, aliæ verò ex directione Authoris naturæ; quamuis cognoscitiuæ perfectiori modo supra alias in finem tendant, quia ipsum materialiter cognoscunt. Aliam ponit intentionem strictè sumptam, pro tendentia in finem per certa media ex propria directione & ordinatione; & hæc soli conuenit naturæ intellectuali, & de hac tantùm quasi de propria intentione in præsenti loquimur, & quærimus Vtrum sit tantùm vltimi finis. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd finis dicitur vltimus dupliciter: vel simpliciter & positiuè, & talis est beatitudo: vel secundùm quid & negatiuè, & talis est quilibet finis particularis propter se appetitus, & non ordinatus ad alium finem vlteriorem, respectu enim appetentis se habet vt vltimus simpliciter, quamuis in rei veritate non sit talis.

Prima opinio Vasquis in expositione art. 2. huius quæstionis asserit, quòd intentio est tantùm vltimi finis secundùm quid & negatiuè sumpti, quamuis non tantùm vltimi finis simpliciter & positiuè talis: & hoc modo dicit intelligendum esse D. Thomam. Probatur: Finis verè & propriè loquendo, est tantùm illud, cuius gratia aliquid fit, & quod appetitur propter seipsum & non propter aliud; vnde fines, qui dicuntur intermedij, non sunt verè & propriè fines, quia appetuntur propter alia & non propter seipsos: sed intentio est actus voluntatis tantùm circa finem verè & propriè dictum, vt communiter conceditur: ergo intentio est tantùm vltimi finis secundùm quid & negatiuè sumpti.

Secundò, Si intentio non esset tantùm vltimi finis, saltem secundùm quid & negatiuè sumpti, sed esset finis intermedij, sequerentur duo inconuenientia. Primum esset, quòd idem intenderetur propter se, & simul propter aliud; propter se quidem sub ratione finis, cuius proprium est appeti propter se; propter aliud autem sub ratione medij, cuius proprium est esse & appeti in ordine ad aliud: constat autem quòd idem non potest simul intendi propter se & propter aliud, cum hi duo modi sint oppositi. Secundum esset, quòd idem actus voluntatis esset formaliter simul intentio & electio; intentio quidem, in quantum terminaretur ad finem sub ratione finis; electio autem, in quantum terminaretur ad eundem finem intermedium sub ratione medij: communiter autem negatur, quòd idem actus voluntatis sit formaliter intentio & electio; cum intentio & electio sint diuersæ speciei, & sit impossibile quòd idem actus sit formaliter diuersæ speciei: ergo intentio est tantùm vltimi finis saltem secundùm quid & negatiuè sumpti.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd intentio non est tantùm vltimi finis vt sic 2. seu non est solùm vltimi finis simpliciter & positiuè. 3. nec etiam est solùm finis vltimi secundùm quid & negatiuè sumpti. Ita communiter discipuli D. Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis. Tum expressa authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 2. Tum communi sententia Philosophorum Moralium & Theologorum qui omnes concedunt intentionem non esse tantùm vltimi finis. Tum ex dicendis circa secundam & tertiam partem conclusionis: si enim probetur, quòd intentio non est tantùm vltimi finis, siue vltimus finis sumatur simpliciter & positiuè, siue sumatur secundùm quid & negatiuè: & aliunde non sit alia acceptio vltimi finis; necessariò sequitur quòd intentio non est tantùm vltimi finis, at potest esse finis intermedij.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum ex prædicta communi sententia Philosophorum Moralium & Theologorum, qui ponunt in voluntate actum intẽtionis circa particulares fines, vt circa sanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid simile; qui fines particulares non sunt vltimus finis simpliciter & positiuè, cum vltimus finis simpliciter & positiuè talis sit vnicus & perfecta beatitudo. Tum authoritate & ratione Diui Thomæ hîc art. 2. quæ saltem

saltem hanc secundam partem conclusionis efficaciter probat.

Probatur tertia pars conclusionis expressa authoritate D.Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Est enim intentio, non solùm finis vltimi, vt dictum est, sed etiam finis medij: simul autem intendit aliquis & finem proximum & vltimum, sicut confectionem medicinæ & sanitatem: vnde D. Thomas ibi probat quòd aliquis potest simul intendere plures fines subordinatos; & consequenter ex ipso intentio non est tantùm vltimi finis, etiam secundùm quid & negatiuè sumpti, siue vltimi finis particularis in aliquo ordine rerum; sed potest esse finis intermedij. Deinde probatur ratione Diui Thomæ sic ad propositum, & iuxta mentem ipsius applicata (nam art. 3. vt vidimus, explicat se, & declarat se agere de vltimo fine particulari, & secundùm quid ac negatiuè tali, dum negat intentionem esse vltimi finis tantùm art. 2.) Intentio respicit finem secundùm quod est terminus motus voluntatis: in motu autem potest accipi terminus dupliciter. Vno modo ipse terminus vltimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium vnius partis motus, & finis vel terminus alterius. Quod est verum in directione creaturæ intellectualis; non solùm in ordine ad finem simpliciter & positiuè vltimum ipsius, qui est beatitudo, in qua adepta totaliter & pro semper quiescit appetitus; sed etiam in ordine ad vltimum finem secundùm quid ac negatiuè talem, & in vna serie rerum; quia potest fieri, quòd in vna serie rerum sint plures fines subordinati, ac ordinati ad vltimum in illa serie; sic igitur appetitus mouetur ad illum vltimum, quasi ad terminum sui motus totalis, quòd etiam moueatur ad fines intermedios, ita vt per priores tanquam per media perueniat ad posteriores tanquam ad veros fines priorum, vt supra ostensum est: vnde sicut verè est intentio circa vltimum finem in illa serie rerum, quia est verus finis, & quia appetitus ex vi volitionis ipsius procedit ad eligenda media; sic est verè intentio circa finem intermedium, quia respectu anteriorum est verus finis, vt ostensum est supra disp. 3. dub. 1. & quia appetitus ex vi volitionis ipsius procedit ad eligenda media, videlicet illa quæ in ordine executionis sunt anteriora: ergo intentio est etiam finis vltimi secundùm quid & negatiuè sumpti. Denique probatur alia ratione deducta ex discrimine, quod reperitur inter intentionem & fruitionem: quam sic proponit D.Thomas hîc art. 2. ad. 3. Fruitio importat quidem quietem quæ est in fine, quod pertinet solùm ad vltimum finem: sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Que ratio sic ad intentum expenditur: Intentio & Fruitio differunt in hoc, quòd fruitio est tantùm vltimi finis, quia est actus appetitus per modum quietis vitalis in fine, quies autem non habetur nisi in vltimo: Intentio autem non est tantùm vltimi finis, quia est actus appetitus per modum tendentiæ in finem, tendentia autem non solùm terminatur ad finem vltimum, sed etiam & prius terminatur ad medium finem: ergo cum fruitio possit esse vltimi finis secundùm quid & negatiuè talis, vt contingit in eo qui adhæret alicui creaturæ tanquam vltimo fini (quamuis non sit omninò perfecta fruitio, hæc enim est tantùm de vero vltimo fine adepto, vt supra dictum est): sequitur quod intentio non sit tantùm finis vltimi secundùm quid & negatiuè sumpti; alioquin nulla esset differentia inter intentionem & fruitionem.

Ad primum ergo dicendum, sicut supra disp. 3. dub. 1. quòd fines intermedij sunt verè & propriè fines, vnde circa illos verè potest esse intentio: nam prædicti fines non solùm dicunt rationem vtilis in ordine ad fines alios vlteriores, quibus subordinantur, sed etiam dicunt rationem honesti vel delectabilis in ordine ad anteriora, quæ sibi subordinant; vnde fines intermedij, si comparentur cum anterioribus, verè appetuntur propter seipsos, & gratia ipsorum fiunt anteriora; non obstante quod etiam appetantur propter vlteriores fines, & quod fiant gratia ipsorum:

Ad secundum dicendum, quòd finis intermedius appetitur quidem simul propter se & propter aliud: non tamen intenditur propter aliud sed propter seipsum tantum; quia intendi est tantùm finis vt sic, finis autem vt sic non est propter seipsum: vnde appeti est tam finis, quàm medij; intendi autem est solius finis vt sic: Et ita non sequitur primum inconueniens, quod idem intenderetur simul propter se & propter aliud. Nec sequitur secundum, quia vt ostensum est supra disp. 3. dub. 1. ad 3. actus voluntatis circa finem intermedium est tantùm intentio formaliter & intrinsecè, propter rationem ibidem adductam, quamuis extensiuè possit dici electio.

DVBIVM III.

Vtrum Intentio finis sit semper actus realiter distinctus ab electione mediorum.

SVpponendum est ex dictis sæpe, quòd voluntas non fertur in suum obiectum nisi vt præcognitum: vnde iuxta diuersum modum cognitionis diuersimodè fertur in illud. Applicando ergo hanc doctrinam ad præsentem materiam: certum est, quòd finis aliquando cognoscitur in se absolutè, ac omninò præcisus à mediis etiam in communi: & tunc voluntas fertur in illum, vt in obiectum bonum vt sic, actu simplicis volitionis, qui dicitur etiam voluntas, quia est primus actus potentiæ voluntatis, vnde eius

eius nomine etiam denominatur: De hoc actu nullus dubitat, quin sit semper distinctus ab electione mediorum, quia dum voluntas habet hunc actum, nullo modo versatur circa media. Aliquando finis cognoscitur secundùm rationem termini alicuius, quod in ipsum ordinatur, siue per ordinem ad media quibus est assequibilis, sed tantùm in communi sumpta: Et tunc voluntas fertur in finem formaliter sub ratione finis, actu intentionis; qui proinde aliquo modo attingit media, videlicet indirectè, implicitè, & in obliquo; finem autem attingit directè, explicitè, & in recto: sicut è contra voluntas per actum electionis fertur directè, explicitè, & in recto in media; indirectè verò, implicitè, & in obliquo fertur in finem, quia est impossibile quòd voluntas attingat media absque ordine ad finem. Potest autem voluntas ferri in finem & in media dupliciter, vt docet D.Thomas hîc art. 4. Vno modo secundùm quòd voluntas in vtrumque fertur absolutè & secundùm se. Alio modo secundùm quòd voluntas fertur in medium propter finem, in quantum in medio determinato vult ipsum finem. Quærimus ergo in præsenti: Vtrum intentio finis sit semper actus realiter distinctus ab electione mediorum: qui modus inquirendi non est idem cum alio, quo quæritur, vtrum voluntas possit eodem actu ferri in finem & in media, vt constabit ex dicendis.

Prima opinio S.Bonauenturæ in 2.d.38.dub.4. Durandi ibidem q.3. & aliorum asserit intentionem finis esse semper eundem actum realiter cum electione mediorum. Probatur: Finis attingitur per actum intentionis tantum sub ratione finis, ac proinde cum ordine ad medium; medium verò attingitur per actum electionis tantùm sub ratione medij, ac proinde cum ordine ad finem, quia finis & medium vt sic sunt correlatiua: sed quando potentia fertur in aliqua ordinata, tunc eodem actu fertur in illa omnia; & maximè quando vnum est ratio formalis attingendi aliud (vt accidit in præsenti, nam finis est ratio volendi medium) quod apparet in naturalibus, idem quippe motus numero tendit in medium & in terminum: ergo intentio finis est semper idem actus realiter cum electione mediorum. Deinde, finis semper est ratio volendi medium, vt communiter conceditur: ergo eodem actu appetuntur finis & medium; sicut ob eandem rationem videtur color & lumen eadem visione, vnde idem actus qui est intentio vt terminatus ad finem, est electio vt terminatur ad medium.

Secunda opinio Cornejo hîc disp. 2. dubio 4. & aliorum asserit, quòd intentio explicita finis in aliquo medio determinato iam consultato per rationem, est idem actus realiter cum electione ipsius medij: Quod sic explicat, dicens quòd sicut actio & passio sunt idem realiter motus, actio quidem vt egrediens ab agente, passio verò vt receptus in passo; & sunt eadem realis entitas sub diuersis tamen rationibus formalibus: sic vnicus & idem actus voluntatis secundùm entitatem realem attingit finem & medium; & secundùm quod attingit finem, est intentio; secundùm autem quod attingit medium, est electio: & sic intentio & electio sunt idem actus realiter, & tamen sunt duo actus essentialiter distincti. Probatur, Electio medij determinati potest esse intentio finis implicita & virtualis, propter ordinem medij in finem, ex hoc enim essentiali ordine & dependentia medij à fine, sequitur necessariò quòd intentio virtualis & implicita finis includatur in electione medij: ergo etiam electio talis medij potest esse intentio finis explicita & formalis; quia non est maior repugnantia, quòd voluntas eodem actu velit explicitè & formaliter medium, finem verò implicitè & virtualiter; quàm quòd eodem actu velit explicitè & formaliter tam medium, quàm finem. Deinde, Intellectus potest eodem actu cognoscere causam in effectu cognito v.g. Deum in creaturis, & principium in conclusione, vt sæpe docet D.Thomas: ergo similiter voluntas poterit eodem actu secundùm rem, velle formaliter & expresse finem in aliquo medio determinato expresse & formaliter volito; & tunc idem actus secundùm rem erit intentio & electio: quod maximè apparet, dum voluntas fertur in finem intermedium; nam talis actus, vt attingit rationem finis, est intentio; vt verò attingit rationem medij, est electio.

Tertia opinio posita in alio extremo, asserit, quòd voluntas non potest vnquam ferri eodem actu in finem & in medium: sed quòd necessariò debet in illa ferri distinctis realiter actibus. Probatur, Voluntas fertur in medium, quia fertur in finem, nam fertur in medium propter finem, & ita motus in finem est causa motus in medium: ergo isti duo motus siue actus voluntatis realiter distinguuntur, idem enim non potest esse causa suiipsius. Deinde, Actus voluntatis circa finem est intentio, actus autem illius circa medium est electio: sed est impossibile quòd idem actus realiter sit intentio & electio; cum intentio & electio essentialiter distinguantur, ac sint diuersæ speciei, & repugnet quòd idem actus realiter sit per se in duplici specie: ergo voluntas non potest ferri eodem actu in finem & in medium, sed necessariò debet in illa ferri distinctis realiter actibus. Denique, Si voluntas posset eodem actu realiter ferri in finem & in medium, sequeretur quod idem actus esset amor & odium, volitio & nolitio, prosecutio & fuga; cum possit fieri quòd aliquod malum, circa quod sit odium, nolitio, & fuga; sit medium ordinatum ad aliquod bonum tanquam ad finem, circa quod sit amor, volitio, & prosecutio: sed est impossibile quòd idem actus voluntatis sit amor & odium, voli-

tio

tio & nolitio, prosecutio & fuga: ergo est impossibile, quòd voluntas possit eodem actu realiter ferri in finem & in medium; sicut est impossibile quòd intellectus eodem actu cognitionis feratur in principium & conclusionem, aliàs idem actus esset à diuersis habitibus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas potest ferri in finem & in medium, vel distinctis actibus 2. vel etiam vno & eodem actu. 3. nunquam tamen idem actus realis erit formaliter & intrinsecè intentio & electio: sed erit vel intentio vel electio formaliter & intrinsecè; quòd si sit intentio formaliter & intrinsecè, erit materialiter & extensiue electio; & è contra: vnde intentio finis est semper actus realiter distinctus ab electione mediorum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 4. vbi sic ait: Motus voluntatis in finem & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Vno modo secundùm quod voluntas in vtrumque fertur absolutè & secundùm se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in vtrumque. Deinde, Potest voluntas ferri in finem sub ratione finis, & vt consequibilem per media vt sic vagè & indeterminatè sumpta; & tunc est intentio finis: Et postea potest ferri ex priori illa intentione finis ad electionem mediorum in particulari post consultationem de illis factam: imò ordinariè sic contingit: non enim sufficit simplex volitio finis, quæ dicitur voluntas, ad mouendum voluntatem in ordine ad media eligenda, tum quia simplex volitio non est efficax ad exercitium operis, tum quia non respicit finem vt consequibilem per media; vnde prærequiritur intentio finis, quæ est actus efficax voluntatis, vt ipsamet voluntas moueatur ad electionem mediorum in particulari: sed quando voluntas prius fertur in finem, & postea in media, habet distinctos actus, vt patet, quia ad vnitatem actus, sicut & ad continuitatem motus indispensabiliter requiritur continuitas: ergo voluntas potest ferri in finem & in medium distinctis actibus. Denique; Eodem modo se habet voluntas ad finem & ad medium, quo se habet intellectus ad principium & ad conclusionem, vt communiter conceditur; cum sit eadem dependentia conclusionis à principio in esse & in cognosci, quæ est medij à fine in esse & in appeti: sed intellectus potest ferri distinctis actibus cognitionis in principium & in conclusionem, si in vtrumque feratur absolutè & secundùm se; tunc enim actus, quo fertur in principium, est intelligentia; actus verò quo fertur in conclusionem, est scientia: ergo pari ratione voluntas potest ferri in finem & in medium distinctis actibus; & sic actus quo fertur in finem, est intentio; actus verò quo fertur in medium, est electio.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Diui Thomæ hîc artic. 4. vbi sic ait. Alio modo potest considerari secundùm quòd voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem: & sic vnus & idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem: cum enim dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi vnum motum voluntatis: Cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem: idem autem actus cadit super obiectum, & super rationem obiecti; sicut eadem visio est coloris & luminis. Quæ ratio D. Thomæ sic amplius declaratur: Quando aliqua potentia fertur in aliqua duo non vt distincta & disparatè se habentia, sed vt sunt quodammodo vnum propter dependentiam & subordinationem vnius ad aliud, quia vnum est ratio tendendi simul in aliud; tunc potentia eodem actu fertur in vtrumque, vt constat tum instantia adducta à Diuo Thoma de visione coloris & luminis; tum instantia motus naturalis valde accommodata ad propositum, idem quippe numero motus tendit in medium & in terminum; tum generali inductione in omnibus potentiis: sed potest fieri quod voluntas feratur in finem & in medium, non solùm absolutè & vt sunt secundùm se distincta, at vt sunt quodammodo vnum propter dependentiam & subordinationem medij ad finem, quia finis est voluntati ratio tendendi in medium, vt cum propter sanitatem vult medicinam: ergo voluntas potest vno & eodem actu ferri in finem & in medium. Deinde probatur ex paritate eius quod contingit in intellectu: quod sic breuiter proponit D. Thomas hîc sub finem art. 4. vbi sic ait: Et est simile de intellectu, quia si absolutè principium & conclusionem consideret, diuersa est consideratio vtriusque: in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est vnus actus intellectus tantùm. Quod sic declaratur: Potest fieri quod intellectus (postquam assentitus est principiis, antequam ex eis educeret conclusionem, per actum intelligentiæ) assentiatur conclusioni eductæ propter eadem principia, quæ etiam tunc in conclusione considerat; quia conclusio est virtus principiorum, vnde sicut præhabetur conclusio in principiis, sic principia relucent in conclusione: constat autem, quòd quando intellectus assentitur conclusioni eductæ propter principia in conclusione relucentia: tunc est vnus tantùm actus intellectus, qui est circa conclusionem tanquam circa obiectum cui assentitur; & est circa principium, tanquam circa rationem formalem assentiendi: ergo à pari, quando voluntas vult medium propter finem in medio relucentem; tunc est vnus tantùm actus voluntatis, qui est circa medium, tanquam circa obiectum quod appetit; & circa finem, tanquam circa rationem finalem appetendi;

di:ex diuerso quippe modo tendendi intellectus & voluntatis, prouenit quòd principium concurrit vt ratio formalis ad assensum conclusionis; finis autem concurrit vt ratio finalis ad volitionem mediorum; quia scilicet intellectus est potentia cognoscitiua, & fertur in obiectum intentionaliter præsens & intus habitum, vnde quando vnum concurrit ad cognitionem alterius, concurrit vt ratio formalis cognoscendi, ad cognitionem quippe maximè requiritur concursus causæ formalis; voluntas autem est potentia appetitiua, & fertur actu intentionis in finem vt realiter in seipso absentem, & ita finis concurrit vt ratio finalis ad volitionem mediorum.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Constat ex dictis, quòd voluntas vno & eodem actu fertur aliquando simul in finem & in medium: sed tamen negatur, quòd ille actus sit formaliter & intrinsecè simul intentio & electio; vnde tantùm est intentio vel electio formaliter & intrinsecè: si enim attingat formaliter, explicitè, & in recto finem, est intentio; quamuis materialiter & quodammodo extensiuè sit electio per hoc quod virtualiter, implicitè, & in obliquo attingat medium: si autem attingat formaliter, explicitè, & in recto medium, est electio; quamuis materialiter & quodammodo extensiuè sit intentio per hoc quod virtualiter, implicitè, & in obliquo attingat finem, quomodo ipsum attingit in quantum est ratio volendi seu eligendi medium. Hoc posito probatur hæc tertia pars conclusionis: Intentio & electio sunt duo actus voluntatis essentialiter & specificè distincti, vt communiter conceditur, & constat ex eo quod respiciunt diuersa formaliter obiecta; intentio quidem respicit finem vt consequibilem per media, electio autem respicit medium vt sic ordinatum ad finem: sed idem actus realiter formaliter & intrinsecè non potest importare duos actus essentialiter & specificè distinctos, quia idem actus numero non potest esse in duplici specie verè & intrinsecè, in hoc enim est manifesta contradictio; nam esset simul vnus vt supponitur, & non esset vnus sed duo, quia esset verè & intrinsecè in duplici specie: ergo idem actus voluntatis nunquam erit formaliter & intrinsecè intentio & electio: Ad instantiam quæ solet adduci de actione & passione, quòd sint idem motus; constabit ex dicendis in solutione argumentorum secundæ opinionis. Deinde probatur ratione, quam adducit D. Thomas hîc art. 4. ad 3. his verbis: Motus qui est vnus subiecto, potest ratione differre secundùm principium & finem: vt ascensio & descensio, sicut dicitur in 3. Physicor. sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem voluntatis, qui fertur in finem secundùm quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio: cuius signum est quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio. Quæ ratio Diui Thomæ sic ad nostrum intentum declaratur: Ascensio & descensio sunt duo motus non solùm formaliter, sed etiam realiter, quia non continuantur, cum in puncto reflexionis sit quies negatiua, quæ est principium extrinsecum vnius motus & finis alterius; quod etiam verum est, dum per accidens ascensio & descensio simul in eodem subiecto reperiuntur, vt si quis ascenderet scalam quæ ab alto demittitur; & hoc ideo quia est impossibilie, vt dictum est, quòd duo motus essentialiter & specie distincti sint idem motus realiter: ergo etiam intentio finis & electio mediorum sunt duo voluntatis motus non solùm formaliter, propter diuersum obiectum formale, sed etiam realiter, quia nec possunt simul reperiri, nec continuari, at tantùm coordinari; & si possent simul reperiri, adhuc realiter distinguerentur, quia etiam tunc essent distincti essentialiter, quod amplius declarabitur in sequenti ratione: ergo intentio finis est semper actus realiter distinctus ab electione mediorum. Denique, Vel voluntas attingit prius finem in seipso, & posterius medium etiam in seipso; vel simul vtrumque attingit: sed quodcunque dicatur, intentio finis est semper actus realiter distinctus ab electione mediorum; nam in primo casu intentio finis est causa electionis mediorum, non solùm finalis, at etiam efficiens, vt dicetur dubio sequenti; constat autem quòd licet idem possit esse secundùm esse apprehensum causa finalis sui secundùm esse reale, cum ad causalitatem finalem vt pote moralem solùm prærequiratur esse intentionale causæ; tamen idem non potest esse causa efficiens sui, quia ad causalitatem efficientis prærequiritur esse physicum causæ, cum talis causalitas, sit physica, & aliunde idem esse physicum vt pote productum & effectus, esset realiter posterius seipso, quod est impossibile; & ita quando voluntas attingit prius finem in seipso, & posterius medium etiam in seipso, hoc fit distinctis actibus, vt dictum est in prima parte conclusionis, quorum primus est intentio, & secundus electio: in secundo verò casu, scilicet quando voluntas attingit simul finem & medium, est quidem vnus tantùm actus seu motus voluntatis, vt dictum est in secunda parte conclusionis, qui tamen est tantum formaliter & intrinsecè vel intentio, vel electio, & non formaliter vtrumque; nam intentio est actus voluntatis terminatus ad finem vt consequibilem per media, tanquam ad obiectum *quod*; & electio est actus eiusdem voluntatis terminatus ad medium vt ordinatum ad finem; tanquam ad obiectum etiam *quod*; constat autem quòd est impossibile, quòd voluntas simul attingat finem vt *quod* & medium vt *quod*, sicut est impossibile quòd intellectus simul attingat tam principium quàm

quàm conclusionem vt *quod*; sed vnum ex istis & intellectus & voluntas attingit vt *quo* in alio attacto vt *quod*, per actum specificatum & denominatum ab obiecto attacto vt *quod*, qui proinde sit tantùm formaliter & intrinsecè vel intentio aut electio respectu voluntatis, vel intelligentia aut scientia respectu intellectus; qui tamen actus potest materialiter & extensiuè denominari ab obiecto attacto vt *quo*: ergo nunquam idem actus realis voluntatis erit formaliter & intrinsecè intentio & electio; sed erit vel intentio vel electio formaliter & intrinsecè: quamuis actus intentionis possit quodammodo materialiter & extensiuè dici electio, quia medium attingitur in fine; & è contra actus electionis possit quodammodo materialiter & extensiuè dici intentio, quia finis attingitur in medio: vnde propriè & absolutè loquendo, intentio finis est semper actus realiter distinctus ab electione mediorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas potest seorsim attingere & finem & medium, per hoc quòd formaliter, explicitè, & in recto feratur in vnum; & in aliud tantùm virtualiter, implicitè, & in obliquo; potest enim ferri in finem, absque ordine ad medium aliquod determinatum; & potest ferri in medium absque actuali intentione finis, sufficit enim quòd præcesserit; & tunc attingit distinctis actibus finem & medium: quando autem attingit actu finem in medio, vt rationem quasi formalem, sed potius finalem volendi medium; tunc eodem actu attingit vtrumque, vt dictum est in secunda parte conclusionis. Ad aliud dicendum, quòd non sufficit vt virtualiter & remotè finis sit ratio volendi medium; ad hoc vt eodem actu formaliter & explicitè attingatur à voluntate; sed requiritur quod tunc actu sit ratio volendi medium, quando voluntas actu vult medium, vt habetur ex instantia visus circa colorem & lumen: Et quamuis finis & medium attingantur eodem actu, quando finis est actu ratio volendi medium; tamen ille actus est tantùm formaliter & intrinsecè vel intentio, vel electio, & non vtrumque simul, vt dictum est in tertia parte conclusionis.

Ad secundum dicendum, quòd actio & passio sunt duo motus, tam formaliter, quam realiter distincti, vt fusè probauimus in 3. Physicorum tota q. 17. vnde hæc instantia non fauet aduersariis. Ad priorem verò rationem dicendum, quòd siue finis sit implicitè & virtualiter tantùm volitus in mediis, siue explicitè & formaliter; tunc semper actus ille voluntatis circa medium volitum vt *quod*, est tantùm formaliter & intrinsecè intentio, quia intentio debet attingere finem vt *quod*, & non tantùm vt *quo*, sicut accidit in præsenti dum attingitur vt ratio volendi medium. Ad posteriorem rationem dicendum, quòd conceditur voluntatem posse eodem actu attingere finem & medium, sicut intellectus eodem actu potest attingere causam & effectum, principium & conclusionem: sed negatur quòd ille actus sit formaliter & intrinsecè intentio & electio; sicut negatur quòd idem actus naturalis intellectus sit formaliter intelligentia & scientia. Ad illud quod subditur, iam supra dictum est, quòd actus voluntatis terminatus ad finem intermedium, est tantùm formaliter & intrinsecè actus intentionis, quamuis materialiter & extensiuè possit dici electio; & hoc ideo quia ratio vtilis & medij in tali fine est subordinata rationi honesti vel delectabilis constitutiuæ finis.

Ad tertium dicendum, quòd si voluntas feratur prius in finem, & postea in medium, fertur in illa distinctis actibus, & actus quo fertur in finem est causa alterius actus quo fertur in medium: si autem feratur in finem & in medium simul, in medium quidem vt in obiectum *quod*, in finem autem vt in obiectum *quo* seu vt in rationem quasi formalem volendi medium; tunc fertur in illa vnico actu electionis, qui non habet aliam causam efficientem quàm voluntatem, habet autem causam finalem scilicet ipsum finem in medio volitum vt *quo*. Ad aliud dicendum, quòd actus voluntatis terminatus ad finem vt ad obiectum *quod*, est intentio; si autem sit tantùm terminatus ad finem vt ad obiectum *quo*, & ad medium vt ad obiectum *quod*, talis actus est solùm intrinsecè & formaliter electio, quamuis materialiter & extensiuè possit dici intentio: vnde nunquam verum est, quòd idem actus realis sit formaliter & intrinsecè intentio & electio, quod concedimus huic secundæ opinioni. Ad aliud dicendum similiter, quòd quando voluntas odit, non vult, & fugit aliquod medium, propter finem quem amat, vult, & prosequitur; tunc ille actus est tantùm odium, nolitio, & fuga formaliter & intrinsecè, quamuis virtualiter & extensiuè possit dici amor, volitio, & prosecutio; & in hoc nullum est inconueniens. Ad illud quod subditur, constat ex dictis, quòd intellectus quidem non potest ferri eodem actu in principium & in conclusionem ex æquo, quasi feratur in vtrumque vt in obiectum *quod*; sed tamen potest ferri eodem actu in vtrumque, si in vnum feratur vt in obiectum *quod*, & in aliud vt in obiectum *quo*, & ille actus sumet suam speciem ab obiecto *quod*; & ita erit scientia actualis, & procedet ab habitu scientiæ si attingat vt *quod* conclusionem, etiamsi attingat vt *quo* principium: & idem dicendum proportione seruata de voluntate, quòd distinctis actibus fertur in finem & in medium, si in vtrumque feratur vt *quod*; fertur verò in illa vnico actu, si in vnum feratur vt *quod*, & in aliud vt *quo*.

DVBIVM IV.

Vtrum intentio finis sit causa efficiens electionis mediorum.

SVpponendum est, quòd præsens dubium procedit quando voluntas distinctis actibus tendit in finem & in media, ac proinde quando intentio finis est actus realiter distinctus ab electione mediorum, iuxta ea quæ dicta sunt dubio præcedenti. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd intentio est semper de re absenti, ita quòd absentia sit saltem conditio *sine qua non* actus intentionis, & propterea opponitur fruitioni, quæ est de eadem re sed præsenti; Conuenit autem autem intentio cum spe & desiderio, in hoc quòd hi tres actus voluntatis sunt de re absenti: differt autem ab illis; Tum quia intentio semper est circa finem, spes verò & desiderium aliquando sunt circa finem, aliquando circa media; Tum quia intentio semper est actus efficax, quia respicit finem vt consequibilem per media, spes autem & desiderium non semper sunt actus efficaces, sed aliquando sunt simplices affectus. Est etiam differentia inter spem & desiderium: Tum quia spes est tantùm de re difficili & ardua, desiderium autem de quacumque re bona; & propterea Christus Dominus propriè desiderauit gloriam sui corporis, sed non eam propriè sperauit, & inde est quòd desiderium in communi sumptum est superius ad spem, cum omnis spes sit desiderium, sed non omne desiderium est spes: Tum quia desiderium est de re etiam non futura, & iudicata vt tali, vt damnatus ad mortem, quamuis sciat certò se moriturum, tamen desiderat non mori; spes verò est tantùm de re futura, vnde si quis haberet certam reuelationem suæ condemnationis seu reprobationis, non posset propriè habere spem saluationis, at tantùm desiderium, quia ad sperandum est necessaria credulitas & fiducia futuri euentus; vnde Caietanus infra q.40. art.1. docet quòd potest contingere desperatio circa obiectum, quod scitur esse possibile, dum tamen iudicatur non esse futurum. Cum ergo intentio sit de re absenti, sed futura, videlicet de fine vt consequibili per media, certum est quòd intentio finis aliquo modo concurrit ad electionem mediorum; sed dubium est, vtrum ad illam concurrat per modum causæ efficientis.

Prima opinio Durandi in 2.d.24. q.2. Gregorij de Valentia in 1.2.disp.2.q.4.& aliorum, asserit intentionem non esse veram causam efficientem electionis mediorum, sed tantùm conditionem *sine qua non* antecedenter requisitam. Probatur: Si intentio finis esset causa efficiens electionis mediorum, semper deberet præcedere electionem mediorum; quia causa efficiens semper est prior effectu, cum operari supponat esse: sed intentio finis non semper præcedit electionem mediorum, imò sæpe illam subsequitur, vt quando in medio determinato intenditur finis: ergo intentio finis non est causa efficiens electionis mediorum.

Secundò, Idem non potest esse causa efficiens & finalis respectu eiusdem, cum sit diuersus modus causandi horum causarum; nam causa efficiens influit physicè secundùm suum esse reale, causa verò finalis tantùm influit moraliter secundùm esse apprehensum, qui duo modi oppositi in causando non possunt simul concurrere in eadem causa: sed intentio finis est causa finalis electionis mediorum, ideo enim eliguntur media, quia intenditur finis: ergo intentio finis non potest esse causa efficiens electionis mediorum.

Tertiò, Causa efficiens debet esse realiter, dum causat, quia operari per modum causæ efficientis supponit & sequitur esse: sed quando voluntas eligit media, non adest intentio finis realiter, imò nec cogitatio finis; & hoc contingit ordinariè, experimur enim quòd post intentionem finis, determinamus de mediis, ea eligimus, & executioni mandamus, absque eo quod tunc cogitemus de fine: ergo intentio finis non est causa efficiens electionis mediorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd intentio finis est causa efficiens electionis mediorum, in quantum simul cum voluntate concurrit ad electionem mediorum. Ita Cornejo in præsenti disp.2. dub.5. Vasques disp. 23.cap.4.& alij.

Probatur conclusio authoritate Aristotelis & D.Thomæ: Aristoteles 6. Ethicor. cap. 2. dicit quòd sicut se habent in speculabilibus principia circa intellectum & conclusiones, ita in operabilibus finis respectu voluntatis & electionis mediorum: constat autem quòd assensus principiorum est causa efficiens assensus conclusionum; vnde etiam intentio finis est causa efficiens electionis mediorum. D.Thomas supra q.9. art. 3. sic ait: Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus: manifestum est autem, quòd intellectus per hoc quòd cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, & hoc modo mouet seipsum: & similiter voluntas per hoc quòd vult finem, mouet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Et ex hac Doctrina ostendit in responsionibus argumentorum, quòd voluntas non secundùm idem mouet & mouetur, nec secundùm idem est in actu & in potentia, sed in quantum actu vult finem reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem; quæ doctrina non esset vera, si intentio finis non concurreret efficienter ad electionem mediorum, vt statim dicetur.

Secundò, Probatur ratione Diui Thomæ sic

amplius

amplius expensâ : Omne illud quod constituit principium efficiens in actu primo in ordine ad operandum, ita quod in effectu producto sit aliquid reale correspondens specialiter tali constituenti; verè concurrit efficienter cum illo principio ad effectum illius, & non tantùm vt conditio *sine qua non*, quia nihil reale correspondet specialiter puræ conditioni, nec conditio propriè constituit principium in actu primo ad operandum : sed intentio finis constituit voluntatem in actu primo in ordine ad eligendum media, & in electione mediorum est aliquid reale specialiter correspondens intentioni finis, quod sigillatim sic ostenditur : Et quidem primum, quòd scilicet intentio constituat voluntatem in actu primo in ordine ad eligendum media, constat ex eo quod ait D. Thomas loco citato, nempe quòd voluntas per actum intentionis finis est in actu, vt se moueat ad electionem mediorum ad quam est in potentia, & ita non est secundùm idem in actu & in potentia ; Quod confirmat à posteriori, ex eo quod voluntas non semper se mouet ad electionem mediorum; at tantùm dum est præsens vel formaliter, vel saltem virtualiter actus intentionis quo vult finem, vt ibidem dicit ad 2. Secundum autem, quòd scilicet in electione mediorum sit aliquid reale specialiter correspondens intentioni finis, constat ex eo quod talis electio dicit habitudinem intrinsecam ad ipsum finem intentum : ergo intentio finis verè concurrit efficienter ad electionem mediorum, & consequenter est causa efficiens illius.

Tertiò probatur alia ratione adducta ab Aristotele & D. Thoma, ac desumpta ex paritate quæ reperitur inter intellectum & voluntatem, quantum ad motum intellectus in conclusionem ex principio, & motum voluntatis in media ex fine : Eo modo concurrit intentio finis cum voluntate ad electionem mediorum, quo concurrit assensus principij cum intellectu ad assensum conclusionis ; vt constat tum ex adducta authoritate Philosophi & D. Thomæ ; tum ex æquali dependentia intellectus ab assensu principij in ordine ad assensum conclusionis, & voluntatis ab intentione finis in ordine ad electionem mediorum ; Tum quia communiter conceditur, quòd sicut se habet principium in intelligibilibus, sic se habet finis in appetibilibus: Sed assensus principij concurrit efficienter cum intellectu ad assensum conclusionis ; tum quia assensus conclusionis est discursiuus, quæ ratio discursiui non correspondet intellectui præcisè sumpto, vt patet, aliàs omnis eius actus esset discursiuus, at correspondet intellectui concurrenti effectiuè cum priori assensu principij, quandoquidem discursus propriè dictus non importat tantùm quòd vnus actus procedat ab intellectu post alium, verùm importat quòd vnus actus intellectus procedat ex alio, vbi inuoluitur causalitas efficientis ; Tum quia assensus principij non concurrit vt pura conditio *sine qua non*, nec vt obiectum præcisè cognitum ad assensum conclusionis ; non quidem vt pura conditio, quia pura conditio non mouet ad effectum, sicut assensus principij mouet ad assensum conclusionis, nec in effectu aliqua ratio correspondet puræ conditioni, sicut ratio discursiui in assensu conclusionis correspondet assensui principij, nec vt obiectum præcisè cognitum, quia dum assensus principij mouet intellectum ad assensum conclusionis, non cognoscitur vt *quod* per modum obiecti ipse assensus, sed principium cui præbetur assensus ; & cum aliunde sequatur naturaliter assensus conclusionis ex assensu principij, sequitur quòd assensus principij concurrit efficienter ad assensum conclusionis: ergo intentio finis concurrit efficienter ad electionem mediorum, & consequenter est causa efficiens illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd intentio finis semper præcedit, saltem prioritate naturæ, electionem mediorum ; quia intentio finis mouet ad electionem mediorum, & est regula ac mensura ipsius : vnde in medio determinato non intenditur propriè finis, sed cognoscitur præcedens intentio finis, quæ mouit efficienter ad electionem talis medij.

Ad secundum dicendum, quòd non repugnat idem secundùm diuersum influxum esse simul causam efficientem & finalem, quia hæ duæ causalitates non se excludunt, cum certum sit Deum influere in actum charitatis, & vt primam causam efficientem, & vt vltimam causam finalem : vnde non esset magnum inconueniens concedere, quòd intentio finis sit causa efficiens secundùm suum esse reale electionis mediorum, & causa finalis secundùm suum esse apprehensum. Deinde dicendum, quòd non tam intentio finis, quam finis intentus est causa finalis electionis mediorum ; quia illud est causa finalis secundùm esse apprehensum electionis mediorum, quod secundùm suum esse reale vel productum, vel acquisitum est effectus talis electionis, vt communiter conceditur ; constat autem quòd finis intentus, vel vt productus, vel vt acquisitus est effectus electionis mediorum; & non ipsa intentio finis, cum ipsa præhabeatur perfectè secundùm suum esse reale ante electionem mediorum: vnde in hac propositione (ideo eliguntur media, quia intenditur finis) non est causalitas finis, sed efficientis.

Ad tertium dicendum, quòd ad causalitatem causæ efficientis necessariò & indispensabiliter requiritur quòd præexistat saltem prior prioritate naturæ : sicut etiam necessariò requiritur quòd sit realiter dum causat ; sed non semper debet esse in seipsa formaliter, sufficit enim quòd aliquando sit virtualiter in alio: vt in aliquo suo effectu, vt multoties contingit in physicis : & ita dicimus in præsenti, quòd per intentionem

finis præcedentem voluntas manet determinata ad eligenda media, & ratione huius determinationis virtualiter existit intentio finis, & sic influit efficienter ad electionem mediorum. Posset hîc inquiri, vtrum voluntas possit simul plures fines intendere. Sed sufficienter huic quæsito respondet D. Thomas hîc art. 3. hoc esse possibile; siue illi fines accipiantur vt subordinati inter se, sicut sunt fines itermedius & vltimus; siue vt non subordinati inter se, sicut sunt plures fines æquè intermedij: sed tamen semper illi fines accipiuntur vt vnum per rationem & non vt plura vt docet D. Thomas in responsione ad 2. quia sicut est impossibile quòd intellectus intelligat plura vt plura, sic est impossibile quòd voluntas intendat plura vt plura.

QVÆSTIO XIII.

De electione eorum, quæ sunt ad finem, in sex articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem, & sunt tres, eligere, consentire, & vti. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quartò, de vsu.

¶ Circa electionem quæruntur sex.
¶ Primo cuius potentiæ sit actus, vtrum voluntatis vel rationis.
¶ Secundo vtrum electio conueniat brutis animalibus.
¶ Tertio, vtrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.
¶ Quarto, vtrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur
¶ Quinto, vtrum electio sit solum possibilium.
¶ Sexto, vtrum homo ex necessitate eligat vel liberè.

ARTICVLVS I.

Vtrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

75 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd electio non sit actus voluntatis, sed rationis: electio enim collationem quandam importat qua vnum alteri præfertur. sed conferre est rationis: ergo electio est rationis

*1. q. 83. a. 3. cor. Et 2. dist. 24. q. 1. a. 1. Et veri q. 21. a. 15. & 3. Eth. le. 6. & c. 2. libr 6. lect. 2. fin. * lib 7. c. 3. tomo 5. † libr. 3. Et c. 3. tom. 5. * lib. 3. eth. c. 3. prope finem tomo 5.*

¶ 2 Præterea. Eiusdem est syllogizare & concludere. syllogizare autem in operabilibus est rationis. cùm igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus: vt dicitur in 7. Ethi. * videtur quod sit actus rationis.

¶ 3 Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitiuam: est autem quædam ignorantia electionis, vt dicitur in 3. Ethic. † ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem; sed ad rationem.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. * quòd electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. desiderium autem est actus voluntatis: ergo & electio.

CONCLVSIO.

Cùm electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quòd in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem siue ad intellectum; & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6. Eth. quòd electio est appetitus intellectus vel appetitus intellectiuus: quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid vnum constituendum, vnum eorum est vt formale, respectu alterius. Vnde Greg. Niss. † dicit, quòd electio, neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. sicut enim dicimus animal ex anima & corpore compositum esse: neque verò corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed vtrumque: ita & electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quòd actus, qui est essentialiter vnius potentiæ vel habitus, recipit formam & speciem à superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius à superiori: si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit & ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiua appetitiuæ suum obiectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur vt bonum ex eo quòd per rationem est ordinatum ad finem; materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia, actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur à superiori potentia; & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. vnde manifestè actus est appetitiuæ potentiæ.

lib. 6. ethi. c. 2. tom. 5. lib. 5 c. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

AD secundum dicendum, quòd conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet: & dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

AD tertium dicendum, quòd ignorantia dicitur electionis: non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum electio conueniat brutis animalibus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd electio brutis animalibus conueniat. electio enim est appetitus aliquorum propter finem: vt dicitur in 3. Ethic. * sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, & ex appetitu. ergo in brutis animalibus est electio. 76

*2. dist. 26. art. 1. ad 6. & 7. & 5. Me. lec. 15. fin. * lib. 3. Ethic. c. 3. circa finem tom. 5. L. 6. Ethi. ca. 12. in medio tome 5. * L. 1. Metaph ca. 1. non procul à prin. to. 3.*

¶ 2 Præterea, Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid præ aliis accipiatur. sed bruta animalia accipiunt aliquid præ alijs: sicut manifestè apparet, quòd ouis vnam herbam comedit, aliam refutat. ergo in brutis animalibus est electio.

¶ 3 Præterea, Vt dicitur in 6. Ethicor. * Ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem: sed prudentia conuenit brutis animalibus: vnde dicitur in principio Metaphys. * quòd prudentia sunt sine disciplina quæcunque sonos audire non potentia sunt, vt apes. & hoc etiam sensui manifestum videtur: apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, vt apum & aranearum, & canum. canis enim insequens ceruum, si ad triuium venerit, odoratu quidem explorat an ceruus primam vel secundam viam transiuerit: quòd si inuenerit non transisse iam securus per tertiam viam incedit, vt explorando, quasi vtens syllogismo diuisiuo, quo concludi posset ceruum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas; cùm non sint plures. ergo videtur quòd electio brutis animalibus conueniat.

SED contra est, quòd Gregor. Nyssenus dicit, * quod pueri & irrationalia voluntariè quidem faciunt non tamen eligentia. ergo in brutis animalibus non est electio.

Lib. 5. c. 4. circa prin.

CONCLVSIO.

Cùm electio in his quæ sunt penitus ad vnum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat: huiusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitiuo ad vnum particulare determinata, manifestum est ipsis electionem secundum quam plura eligi possunt, non conuenire.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm electio sit præacceptio vnius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt: & ideo in his quæ sunt penitus determinata ad vnum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitiuum & voluntatem, quia vt ex prædictis patet, * appetitus sensitiuus est determinatus ad vnum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad vnum commune, quod est bonum, sed indeterminatè se habet respectu particularium bonorum. Et ideo propriè voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitiui, qui solus est in brutis animalibus: Et propter hoc brutis animalibus electio non conuenit.

Q. 1. art. 2. ad 3 & q. 6 art. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio: sed cum quadam discretione vnius ab altero: quæ locum habere non potest, nisi vbi appetitus potest ferri ad plura.

AD secundum dicendum, quòd brutum animal accipit vnũ præ alio: quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum: vnde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione mouetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis mouetur sursum & non deorsum.

AD tertium dicendum, quòd sicut dicitur in 3. Physicor. * Motus est actus mobilis à mouente: & ideo virtus mouentis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quæ mouentur à ratione, apparet ordo rationis mouentis: licet ipsa quæ à ratione mouentur, rationem non habeant. sic enim sagitta directè tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem diuinam: & ideo ordo apparet in his, quæ mouentur secundum naturam: sicut & in his, quæ mouentur secundum artem, vt dicitur in 2. Physic. † Et ex hoc contingit quòd in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, vtpote à summa arte ordinatos & proper hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia: non quòd in eis sit aliqua ratio vel electio. quod ex hoc apparet, quòd omnia quæ sunt vnius naturæ, similiter operantur.

** L. 3. Phys. text. 16 & seq. vsque ad 19. procipuè to. 2. † Lib. 2. te. 49. to. 2.*

ARTICVLVS III.

Vtrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem: dicit enim Philosophus 77

Infr. art. 4.

& 6. cor. Et 4. q. 1. a. 18. ar. 4. cor. & l. 4. contra c. 95. fin. Et opus. 1. cap. 277. Et 3. Sent. dist. 1. Et 1 Peri. her. l. 14. fin.

losophus in 6. Ethic.* quòd electionem rectam facit virtus: quæcunque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ: illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. ergo electio est finis.

¶ 2 Præterea, Electio importat præacceptionem vnius respectu alterius: sed sicut eorum quæ sunt ad finem, vnum potest præaccipi alteri: ita etiam diuersorum finium: ergo electio potest esse finis sicut & illorum quæ sunt ad finem.

** cap. 12. post me. tom. 5. c. 2. to. 5. ar. 1. ad 2.*

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethicor.* quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

CONCLVSIO.

Electio eorum tantum est, quæ sunt ad finem, & si quandoque finis est, non vltimi, sed eius, qui ad vlteriorem finem ordinari potest.

Respondeo dicendum, quòd sicut iam dictum est,* electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operatiui: vnde illud cadit sub electione, quod se habet vt conclusio in syllogismo operabilium: finis autem in operabilibus se habet vt principium, & non vt conclusio; vt Philosopus dicit in 2. Phys.* vnde finis inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione. sed sicut in speculatiuis nihil prohibet id quod est vnius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ: primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in vna operatione vt finis, ordinari ad aliquid vt ad finem. & hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet vt finis. vnde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium: sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ: vnde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum nam Apostolus dicit 2. ad Cor. 12. Cùm enim infirmor, tunc sum potens, sed vltimus finis nullo modo sub electione cadit.

** Lib. 2. Phys. text. 89. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd fines proprij virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad vltimum finem: & hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut supra habitum est, vltimus finis est vnus tantum: vnde vbicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad vltimum finem

ARTICVLVS IV.

Vtrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

78 Ad Qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd electio non sit solum respectu humanorum actuum. electio enim est eorum, quæ sunt ad finem: sed ea quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa; vt dicitur in 2. Physic. ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

Infr. art. 5. co.

¶ 2 Præterea, Actio à contemplatione distinguitur. sed electio etiam in contemplatione locum habet: prout scilicet vna opinio alteri præeligitur. ergo electio non est solum humanorum actuum.

¶ 3 Præterea, Eliguntur homines ad aliqua officia vel secularia, vel Ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt: ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est: quòd Philos. dicit in 3.* Eth. quòd nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum.

Lib. 3. c. 2.

CONCLVSIO.

Cùm electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.

Respondeo dicendum, quòd sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem, finis autem vel est actio, vel res aliqua: & cùm res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interueniat, vel inquantum homo facit rem illam, quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis eius: vnde & facere sanitatem dicitur finis medici) vel inquantum homo aliquo modo vtitur vel fruitur re quæ est finis: sicut auaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est, vt id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interueniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel vtitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd organa ordinantur ad finem, inquantum homo vtitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quòd in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi: actio verò exterior est, quæ contra contemplationem diuiditur

Ad tertium dicendum, quòd homo qui eligit Episcopum, vel principem ciuitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem: alioquin si nulla esset eius actio ad constitutionem Episcopi, vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quòd quandocunque dicitur aliqua res præeligi alteri: adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICVLVS V.

Vtrum electio sit solum possibilium.

79 Ad Qvintvm sic proceditur Videtur quòd electio non sit solum possibilium: electio enim est actus voluntatis, vt dictum est:* sed voluntas est possibilium & impossibilium: vt dicitur in 3. Ethi.† ergo & electio.

*Veri. quæst. 22. art. 13. ad 12. Et 3. Eth. lec. 5. fin. * artic. 1. † l. 3. Eth. c. 2. parum ante med. * Art. 4. huius q.*

¶ 2 Præterea, Electio est eorum quæ per nos aguntur: sicut dictum est.* nihil ergo refert quantum ad electionem vtrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus: & sic sunt impossibilia nobis. ergo electio est impossibilium.

¶ 3 Præterea, Nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit: quod si Prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est: ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethicor* quod electio non est impossibilium.

Lib. 3. Eth. c. 2. parum ante me. dio tom. 5.

CONCLVSIO.

Electio, cùm ad humanas referatur semper actiones, non nisi possibilium esse potest.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est,* electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones: ea autem, quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Vnde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid, est, vt ex hoc possimus consequi finem: vel ex hoc, quod ducit ad finem: per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. cuius signum est, quia cùm in consiliando perueniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt quasi non valentes vlterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedentis. sic enim se habet id quod est ad finem de quo electio est ad finem sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili: vnde non potest esse, quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile: ad id autem quod est impossibile nullus mouetur vnde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod appareret id quod est ad finem esse possibile, vnde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

** Artic. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum & exteriorem operationem nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem: sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid vt bonum in vniuersali. Sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem. & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum: hoc autem est possibile: & ideo voluntas completa non est nisi de possibili quod est bonum volenti, sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam velleitas dicitur. quia scilicet aliquis vellet illud si esset possibile, electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum: & ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cùm obiectum voluntatis sit bonum apprehensum: hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione: & ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur vt bonum. & tamen non est verè bonum: ita quandoque est electio eius quod apprehenditur, vt possibile eligenti: quod tamen non est ei possibile

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur: quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio diffinire: sed in vnoquoque iudicio superioris stare.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo ex necessitate eligat vel liberè.

Ad Sextvm sic proceditur. Videtur, quòd homo ex 80 necessitate eligat: sic enim se habet finis ad eligibilia, vt principia ad ea quæ ex principiis consequuntur vt patet, in 7. Ethicor.* sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. ergo ex fine de necessitate mouetur aliquis ad eligendum.

*1. q. 115. a. 4. co. Et 2. 2. q. 104. 1. co. Et veri. qu. 22. art. 6. & q. 24. a. 1. Et mal. q. 6 & 1. periher. le 14. fin. * li. 7. eth. c. 8. à med. tom. 5. † art. 1. huius quæst. hoc habetur in 2. de cælo text. 75. & 90. ex se text. Anaximandr. lib. 9. met. tex. 3. to. 3.*

¶ 2 Præterea, Sicut dictum est †, electio consequitur iudicium rationis de agendis, sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum: ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

¶ 3 Præterea, Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis mouetur homo ad vnum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diuersis partibus, & secundum æqualem distantiam, non magis mouetur ad vnum, quam ad alterum: vt Plato dixit;* assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in 2. de cælo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur vt minus, quàm quod accipitur vt æquale: ergo si proponantur duo vel tria vel plura, inter quæ vnum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius: ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita secundum Philosophum †.

CONCLVSIO.

Cùm electio sit rationalis naturæ & voluntatis actus, quæ ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed liberè homines vtuntur.

Respondeo dicendum, quòd homo non ex necessitate eligit, & hoc ideo: quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere. huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest: potest enim homo velle & non velle, agere & non agere: potest etiam velle hoc, aut illud. cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere vt bonum, in hoc voluntas tendere potest: potest autem ratio apprehendere vt bonum, non solum hoc, quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle & non agere: & rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationenem mali: & secundum hoc potest

vnumquod

vnumquodque huiusmodi bonorum apprehendere, vt eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus: & ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut miser: electio autem cùm non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem (vt iam dictum est *) non est perfecti boni quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum: & ideo homo non ex necessitate sed liberè eligit.

art. 3. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quòd non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio. Sed tunc solum, quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. similiter non oportet quòd semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quæ sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quòd sententia siue iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia quæ à nobis fieri possunt. In quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione: vt si currit, mouetur.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet si aliqua duo æqualia proponantur secundum vnam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipsum quàm in aliud.

DISPVTATIO XIII.

De Actu Electionis.

Post considerationem actuum voluntatis, qui versantur circa finem; consequenter considerat Diuus Thomas, illos, qui sunt circa media, & primò agit de electione.

DVBIVM I.

Vtrum Electio sit actus solius appetitus intellectualis.

Supponendum est, quòd eligere à quo deriuatur electio, est aliquid præ aliis accipere; & ita electio generaliter sumpta est acceptio vnius præ aliis. Sumitur ergo dupliciter electio: Primo modo largè pro omni acceptione vnius præ aliis; & in hoc sensu ponitur electio in prædestinatione, & prædestinati dicuntur electi, quia Deus eos ab æterno accipit in ordine ad gloriam, præ aliis quos reprobat: Secundo modo sumitur strictè vt est actus circa media tantùm, accipiens vnum præ aliis in ordine ad finem consequibilem; & in hoc sensu agimus in tota hac disputatione de electione. Quærentes autem in præsenti dubio: Vtrum electio sit actus solius appetitus intellectualis seu rationalis, duo quærimus; Primum quidem, Vtrum sit actus potentiæ appetitiuæ, non potentiæ cognoscitiuæ; Secundum autem, Vtrum dato quòd sit actus appetitus, sit actus solius appetitus intellectualis seu voluntatis, & non appetitus sensitiui; quod idem est ac quærere, Vtrum electio soli naturæ intellectuali conueniat.

Prima opinio asserit, quòd electio sit actus tam potentiæ cognoscitiuæ, quàm appetitiuæ, & principalius potentiæ cognoscitiuæ. Probatur hæc opinio quantum ad primam partem, authoritate Philosophi & sancti Gregorij Nisseni: Philosophus 6. Ethicorum cap. 2. dicit electionem esse, aut intellectum appetitiuum, aut appetitum intellectiuum: S. Gregorius Nissenus lib. 5. Philosophiæ cap. 4. dicit quòd electio neque est appetitus secundùm seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. Probatur quantum ad secundam partem, ipsamet ratione quam adducit D. Thomas hîc art. 1. ad probandum quòd electio sit actus appetitus, quia materialiter est actus voluntatis, & formaliter actus rationis, ex eo quòd in actu procedente à duabus potentiis subordinatis, illud quod habet à potentia superiori est formale, illud autem quod habet ab inferiori est materiale: sed hæc ratio probat, quòd electio est principalius actus rationis seu potentiæ cognoscitiuæ, quia illud quod est in actu formale, est principalius eo quod est in eodem actu materiale: ergo electio est actus tam potentiæ cognoscitiuæ, quàm appetitiuæ, & principalius potentiæ cognoscitiuæ.

Secunda opinio, quam tenuere aliqui antiqui Philosophi, asserit quòd quamuis electio sit actus appetitus, non tamen solius intellectualis. Probatur: Bruta cognoscũt rationem finis & habitudinem conuenientiæ mediorum ad finem, & ex hac cognitione assumunt aliqua media præ aliis proportionata ad finem ab ipsis intentum, vt apes assumunt flores ad conficiendum mel, hirundines assumunt festucas ad nidum componendum; quod etiam apparet in aliis brutis, quæ assumunt comestibilia sibi aptiora in ordine ad conseruandam vitam; imò in aliquibus brutis cernitur mirabilis prouidentia & sagacitas, vt in formica, vulpe, &c. quæ assumunt verè media vt talia sub ratione boni vtilis præcisè in ordine ad finem delectabilem, cum in talibus mediis sit potius labor quàm delectatio: ergo electio, cum in brutis reperiatur, non est actus solius appetitus intellectualis. Deinde in appetitu sensitiuo hominis, vt præuenit vsum rationis, potest esse electio, cũ in eo possit esse libertas sufficiens ad peccatum veniale, vt docet Caietanus: ergo electio non est actus solius appetitus intellectualis. Denique potest contingere, quòd bruto apponantur duo pabula æquè commoda cum æquali distantia, cum æquali cognitione, & cum omnimoda paritate; & tunc si fame prematur, assumet vnum præ alio: ergo potest esse in bruto verè electio, cum non sit reducendum ad impetum naturæ, quòd potius se conuertat ad hoc, quàm ad illud, natura quippe est determinata ad vnum, hîc autem apparet facultas eligendi indifferenter.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quòd electio speciali quidem titulo præsupponit actum rationis seu intellectus præconsiliantis. 2. tamen est propriè actus appetitus. 3. & solius intellectualis. Ita communiter docent tam Philosophi Morales, quàm Theologi in præsenti.

Probatur

Probatur prima pars conclusionis: Tunc fit electio alicuius medij præ aliis in ordine ad aliquem finem intentum, quando præhabito consilio de diuersis mediis illud iudicatur aliis præferendum, vt pote magis idoneum & commodum, vnde electio dicitur actus deliberatus: ergo electio speciali titulo præsupponit actum rationis seu intellectus præconsiliantis; quamuis enim ad alios actus voluntatis prærequiratur actus intellectus, qui sit cognitio obiecti appetibilis, quia nihil volitum quin præcognitum; tamen specialis actus intellectus prærequiritur ad electionem, qui propriè dicitur actus rationis, & qui confert media cum fine, & cognita proportione ac conuenientia omnium cum fine, vnum iudicatur præ aliis eligendum propter maiorem proportionem & conuenientiam eius cum fine; qui actus in subiecto discursiuo, qualis est intellectus humanus, est multiplex formaliter, nam importat inquisitionem, consultationem, & iudicium de mediis; in subiecto verò non discursiuo, qualis est intellectus Angelicus, est vnus tantùm formaliter & multiplex virtualiter. Deinde probatur authoritate Aristotelis & Diui Thomæ: Aristoteles libr. 3. Ethicorum cap. 2. & 3. definiens electionem dicit, quòd est actus volũtatis præconsiliatus; quod idem est ac præsupponens inquisitionem & consilium intellectus circa medium eligendum: D. Thomas autem hîc art. 1. probat quòd electio præsupponit actum rationis: vnde inter alia hæc habet; Manifestum est autem, quòd ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundùm ordinem rationis, eo quòd vis apprehensiua appetitiuæ suum obiectum repræsentat.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles in adducta definitione electionis dicit, quòd electio est actus voluntatis præconsiliatus, id est præsupponens consilium: quod non esset verum, si non esset actus elicitus à voluntate, & consequenter est propriè actus appetitus. D. Thomas autem hîc art. 1. sic habet: Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur: vnde manifestè actus est appetitiuæ potentiæ. Deinde probatur ratione indicata à D. Thoma: Actus aliquis dicitur propriè esse illius potentiæ, à qua elicitur, licet dependeat ab alia superiori imperante vel ordinante ipsum, & ex illo imperio & ordinatione habeat aliquam specificationem accidentalem, vt postea dicetur; ita vt actus elicitus ab aliqua potentia sit essentialiter, substantialiter & realiter seu materialiter vt ait D. Thomas, actus talis potentiæ; accidentaliter autem seu formaliter, vt ait D. Thomas, sit actus potentiæ superioris imperantis & ordinantis ipsum: sed electio elicitur à voluntate, cum obiectum ipsius comprehendatur sub obiecto voluntatis; constat enim ex vna parte, quòd actus circa aliquod obiectum elicitur ab illa potentia, quæ respicit tale obiectum quasi partem sui obiecti adæquati, nam potentia respicit suum obiectum, siue partiale, siue totale & adæquatum mediantibus suis actibus; Ex alia verò parte etiam constat, quòd obiectum electionis comprehenditur sub obiecto voluntatis, nam obiectum electionis est vtile vt sic appetibile propter finem, vtile autem vt sic est particulare bonum, comprehensum sub bono in communi quod est obiectum voluntatis, bonum enim in communi diuiditur ex D. Thoma. 1. p. q. 5. art. 6. in bonum honestum vtile, & delectabile: ergo electio est propriè actus appetitus.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum communi consensu & doctrina Philosophorum Moralium & Theologorum in præsenti. Tum expressa authoritate Aristotelis 3. Ethicorum cap. 2. & D. Thomæ hîc art. 2. Tum ratione eiusdem Doctoris Angelici, sic amplius declarata: Electio est acceptio vnius medij præ aliis in ordine ad finem intentum, & sic electio est respectu plurium mediorum, ita tamen quòd supposita inquisitione & consultatione de illis, aut saltem lato iudicio de magis idoneo seu commodo, istud præ aliis eligatur: sed talis actus est solius appetitus intellectualis; nam appetitus qui regulatur immediatè per intellectum, est appetitus intellectualis; sicut appetitus qui regulatur per sensum, est sensitiuus; Constat autem quod ille appetitus, qui eligit vnum medium præ aliis facta consultatione ipsorum, regulatur immediatè per intellectum, quandoquidem talis consultatio fit ex ponderatione proportionis & conuenientiæ mediorum cum fine, vbi includitur perfecta cognitio finis sub ratione finis & mediorum vt talium, quæ cognitio soli conuenit intellectui, vt dictum est supra; & ex hac perfecta cognitione mediorum habetur, quòd appetitus intellectualis non sit determinatus ad vnum ex illis naturaliter accipiendum, sed remanet indifferens ad eligendum vel non eligendum, propter iudicium indifferens intellectus, quo licet proponatur vnum medium aptius aliis, tamen proponitur sub indifferentia eligendum, per hoc quòd proponantur alia media quæ etiam possunt eligi, & ita finis non habet necessariam omninò connexionem cum illo iudicato magis idoneo; & è contra ex imperfecta cognitione sensus appetitus sensitiuus est determinatus ad vnum particulare secundùm ordinem naturæ: ergo electio est actus solius appetitus intellectualis siue voluntatis, non autem appetitus sensitiui, qui solus est in brutis animalibus; & propter hoc brutis animalibus electio non conuenit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in illo loco non opus habebat determina-re,

re, cuius potentiæ actus sit electio, an intellectus, an voluntatis; sufficiebat enim ad eius intentum, quòd esset actus alterius potentiæ, cum vtraque sit principium actus humani, & deberet ibi probare quòd electio sit actus humanus: iam tamen lib. 3. cap. 2. & 3. inquirens naturam electionis, ipsamque definiens dixerat expresse, quòd erat actus voluntatis præconsiliatus, id est præsupponens consilium. Sanctus Gregorius Nissenus dicit electionem esse aliquod compositum ex appetitu & consilio; non quod velit electionem ex his duobus actibus substantialiter componi, cum hoc sit impossibile, aliàs electio non esset ens per se vnum, sed ens per accidens; at ideo dicit electionem esse quid compositum ex appetitu & consilio, quia vterque actus per se requiritur ad electionem, ipsa quippe electio consistit essentialiter in actu appetitus, & necessariò prærequirit actum consilij. Ad illud quod adducitur ex ratione Diui Thomæ, dicendum quòd formale illud, quod à potentia superiori deriuatur ad actum potentiæ inferioris, est accidentale, quædam scilicet specificatio accidentalis; materiale verò illud, quod est in actu ab ipsa potentia inferiori eliciente, est essentiale actui; & consequenter hoc formale non est principalius in actu quàm materiale, imò è contra; vnde tantùm est verum, quod formale est principalius quàm materiale, quando vtrumque est intrinsecum & essentiale rei.

Ad secundum dicendum, quòd bruta non cognoscunt rationem finis, nec habitudinem conuenientiæ mediorum ad finem, vt supra dictum est: vnde falsum est quòd ex hac cognitione assumant aliqua media præ aliis proportionata ad finem ab ipsis intentum, quia nec propriè habent finem intentum, nec media propriè electa. Vnde ad omnes illas instantias dicendum, quòd animalia bruta mouentur ab Authore naturæ diuersimodè, secundùm vniuscuiusque naturam, ad suos particulares fines per media proportionata; absque tamen collatione mediorum ad fines ab ipsis facta (quam collationem necessariò præsupponit electio) sed & ad media & ad finem in mediis relucentem feruntur impetu naturæ, tanquam in vnum obiectum adæquatum, vnico actu & eodem modo: nec feruntur in media vt vtilia, sed vt simul cum fine sunt delectabilia; Nec obstat, quòd in exercitio mediorum sit labor, cum sit commune omni corporeo delectabili habere laborem admixtum, & hic labor est delectabilis propter obiectum delectabile ad quod ordinatur. Ad aliud dicendum, quòd in appetitu sensitiuo hominis, vt omninò præuenit vsum rationis, id est quando nec directè nec indirectè cadit sub ratione, non est peccatum veniale, vt videtur definitum in Concilio Tridentino Sess. 5. cap. 3. vbi dicitur quòd concupiscentia non nocet non consentientibus. Ad aliud dicendum, quòd hic casus est moraliter impossibilis, & valde metaphysicus: sed dato quòd possit esse, probabilius dicitur quòd tale brutum instinctu naturæ eiusque Authoris moueretur ad vnum pabulum potius quàm ad aliud, quia tunc Author naturæ deberet prouidere & concurrere specialiter ad conseruationem bruti: Alij dicunt quòd dato illo casu tale brutum ad nullum ex his pabulis moueretur, sed manens suspensum moreretur fame.

DVBIVM II.

Vtrum Electio sit tantùm circa media.

Supponendum est, quòd omne appetibile habet rationem vel finis, vel medij: ratio finis importat bonitatem honestam aut delectabilem in re appetita; ratio autem medij importat bonitatem vtilem & commodam: & inde est quòd appetitur finis propter seipsum, medium autem appetitur propter finem; quia honestum & delectabile habent in se & ex se rationem boni, vtile autem habet quidem in se, sed non ex se rationem boni, illam quippe participat à bono honesto vel delectabili ad quod ordinatur; vnde experimur, quòd non appetitur vtile vt sic, nisi propter honestatem aut delectabilitatem. Quamuis autem ratio finis & ratio medij sic distinguantur & opponantur, sunt tamen compossibiles in eodem obiecto respectu diuersorum: propterea dantur fines intermedij, qui verè sunt fines respectu posteriorum, vt supra dictum est: vnde solum primum medium excludit rationem finis, & solus vltimus finis excludit rationem medij; simpliciter quidem, si sit vltimus finis simpliciter & absolutè, qualis est beatitudo & bonum in communi, & Deus clarè visus in particulari, propterea non potest ordinari ad aliud, alioquin illud aliud esset vlterior finis; secundùm quid autem, si sit vltimus finis secundùm quid tantùm seu in aliquo ordine, propterea intra talem ordinem non potest ad aliud ordinari, quamuis absolutè & extra talem ordinem possit ad aliud ordinari. Quærimus ergo in præsenti: Vtrum electio sit tantùm circa media.

Prima opinio asserit, quòd electio non solùm est circa media, sed etiam circa finem. Probatur authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles. 1. Ethicorum dicit nos eligere esse fœlices; constat autem quòd fœlicitas seu beatitudo non solùm est finis, sed etiam vltimus finis. D. Thomas infra q. 66. art. 3. ad 3. dicit quòd prudentia præstituit finem virtutibus moralibus: constat autem id quod pertinet ad prudentiam, pertinere ad electionem: ergò electio non solùm est circa media, sed etiam circa finem: maximè, quia potest eligi Deus, qui est vltimus finis; Dicitur enim Deuteronominij 26. Elegisti Dominum Deum

Deum tuum. Et Aug. dicit in hoc esse peruersitatem humanam, vti scilicet fruendis, & frui vtendis: Si vsus est de fruendis quæ sunt vltimus finis, etiam de illis erit electio.

Secundò, Media eliguntur propter finem, vt communiter conceditur: ergo finis ipse magis eligitur, quia vt dicitur in. 1. Posteriorum, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis; & ita electio non solùm est circa media, sed etiam circa finem: Imò hoc experimur, nam propositis duobus bonis, scilicet honesto & delectabili, quæ duo bona habent tantùm rationem finis, vnum eligitur præ alio.

Tertiò, Si quid suaderet, electionem esse solùm circa media, màximè ratio D. Thomæ, quia scilicet media solùm possunt esse conclusio syllogismi practici: Sed hæc ratio deficit; Tum quia etiam finis intermedius potest esse conclusio syllogismi practici; Tum quia aliàs sequeretur quòd in Angelis non esset electio, cum enim absolutè & simpliciter non sint discursiui, sicut non formant syllogismos speculatiuos, sic nec formant practicos; & tamen constat ex communi sententia, quòd in Angelis est electio: ergo electio non solùm est circa media, sed etiam circa finem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd electio propriè dicta est solùm circa media 2. possibilia ipsi eligenti 3. & ab ipso exercenda. 4. Vnde vltimus finis etiam materialiter consideratus, non potest esse obiectum electionis propriè dictæ. Ita communiter Philosophi Morales & Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ. Philosophus 3. Ethic. cap. 2. sic ait: Voluntas finis magis est; electio verò eorum, quæ ad finem spectant. Vt, sani esse volumus: eligimus verò ea, quibus sani esse valeamus. Fœlices quoque esse volumus, atque ita dicimus: dicere verò, eligimus fœlices esse, minimè conuenit. D. Thomas autem hîc art. 3. ex professo probat, quòd electio sit solùm eorum quæ sunt ad finem, id est mediorum. Deinde probatur ratione Aristotelis loco citato: Electio est finis consilij, siue est actus voluntatis consequens consilium, & propterea definitur quòd sit actus voluntatis præconsiliatus; & consequenter debet esse de illis solùm, de quibus est consilium propriè dictum: sed consilium propriè dictum versatur solùm circa media, & non circa finem; quod constat ex eo quòd de vltimo fine scilicet beatitudine (qui non potest habere rationem medij) non est consilium, nullus enim consilium sumit, an debeat appetere beatitudinem: ergo electio propriè dicta est solùm circa media. Denique probatur ratione D. Thomæ, quæ est maior explicatio præcedentis, & sic proponitur hîc art. 3. Electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operatiui: vnde illud cadit sub electione, quod se habet vt conclusio in syllogismo operabilium: finis autem in operabilibus se habet vt principium, & non vt conclusio, vt Philosophus dicit in 2. Physicor. vnde finis in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Quæ ratio sic amplius declaratur: Electio in practicis se habet vt scientia in speculatiuis, quia intentio finis se habet in practicis vt cognitio principiorum in speculatiuis, vt sæpe docet Philosophus & communiter conceditur; cuius ratio est, quia sicut veritas conclusionis dependet à veritate principiorum quasi ab ipsa participata, & in ipsa radicata, vnde veritas principiorum est regula ac mensura veritatis conclusionis; sic bonitas mediorum dependet à bonitate finis, quasi ab ipsa participata, & in ipsa radicata, vnde bonitas finis est regula ac mensura bonitatis mediorum ergo sicut scientia est solùm circa conclusionem syllogismi speculatiui, sic electio est solùm circa conclusionem syllogismi practici; constat autem quòd media sunt conclusio syllogismi practici, cuius principium est finis, ex ipsa quippe intentione finis procedimus ad inquirenda media per consilium in practicis; sicut in speculatiuis ex intelligentia principiorum procedimus ad deducendas conclusiones.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum expressa authoritate Aristotelis 3. Ethicorum cap. 2. vbi dicit quòd electio non est impossibilium: & Diui Thomæ hîc art. 5. vbi probat ex professo, quòd electio sit solùm possibilium. Tum multiplici ratione eiusdem Angelici Doctoris: nam electio est solùm eorum, quæ per nos aguntur; ac proinde possibilium: Deinde quod eligitur, assumitur tanquam medium in ordine ad consequendum finem; ac proinde debet esse, aut saltem apprehendi vt possibile, quia per id quod est impossibile, nullus potest consequi finem: Denique electio est de conclusione syllogismi practici, cuius principium est finis intentus, qui proinde iudicatur vt possibilis; cum enim intentio sit semper efficax & in ordine ad operationem, per quod differt à simplici volitione & velleitate, necessariò debet esse de re possibili & consequibili per operationem: ergo cum ex principio possibili non possit sequi conclusio impossibilis, sicut nec ex principio vero conclusio falsa; necesse est quòd media, quæ sunt conclusio syllogismi practici, sint possibilia ipsi eligenti, Quod confirmat à posteriori Diuus Thomas dicens: Cuius signum est, quia cum in consiliando perueniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt quasi non valentes vlterius procedere.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum expressa authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles. 3. Ethicor. cap. 2. dicit quòd nullus eligit nisi ea, quæ existimat fieri per ipsum: D. Thomas hîc art. 4. ex professo probat, quòd electio sit tantùm eorum quæ per nos aguntur. Tum ratione

tione eiusdem Angelici Doctoris, quæ sic proponitur: Non minus debet subiacere nostræ potestati, ac subesse actioni & causalitati medium quàm finis, cùm finis non sit consequibilis nisi per medium: sed finis subest actioni & causalitati nostræ, nam aliquando est ipsamet actio nostra, quando verò est res aliqua, tunc necesse est, quòd aliqua humana actio interueniat, vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis, vel in quantum homo aliquo modo vtitur vel fruitur re quæ est finis: ergo medium subest actioni & causalitati nostræ, & consequenter electio est circa media ab ipso eligente exercenda.

Probatur quarta pars conclusionis expressa authoritate D.Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Sed sicut in speculatiuis nihil prohibet id quod est vnius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ: primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiæ: ita etiam contingit id quod est in vna operatione vt finis, ordinari ad aliquid vt ad finem; & hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet vt finis, vnde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium: sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; vnde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum, nam Apostolus dicit 2. ad Cor. 12. Cum enim infirmor, tunc sum potens: sed vltimus finis nullo modo sub electione cadit. Deinde probatur ratione ex his deducta: Electio propriè dicta non est circa finem, at circa ea quæ sunt ad finem scilicet media ordinata ad finem, vt probatum est prima parte conclusionis: sed vltimus finis, etiam materialiter consideratus, non potest ordinari ad vlteriorem finem; commune quippe est omni fini, quòd vt finis formaliter & reduplicatiuè non ordinetur ad aliud, at terminet ordinationem alterius; proprium verò est vltimo fini, quòd nec materialiter & specificatiuè ordinetur ad aliud, at terminet ordinationem omnium aliorum; quod ita est verum, vltimum finem materialiter & specificatiuè seu vt res quædam est, non ordinari ad aliud, vt hoc sit non solùm ex natura rei, sed etiam quoad affectum nostrum, cum non possimus apprehendere vltimum finem seu beatitudinem in communi, nec Deum si perfectè cognoscatur (vt cognoscitur in patria) sub ratione medij, at necessariò debent cognosci sub ratione finis: ergo vltimus finis etiam materialiter consideratus, non potest esse obiectum electionis propriè dictæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles in illo loco loquitur de electione latè sumpta, quæ est aceptio vnius præ aliis, siue hoc sit in finibus, siue in mediis: Quod autem hæc sit mens Aristotelis, patet ex dictis in prima parte conclusionis, nam lib. 3. Ethicor. cap. 2. ait: Fœlices quoque esse volumus, atque ita dicimus: dicere verò, eligimus fœlices esse, minimè conuenit. Ad illud D.Thomæ dicendum, quòd prudentia ex eo dicitur præstituere finem virtutibus moralibus, non quod versetur circa fines virtutum moralium vt sic (versatur enim circa media, & non circa fines, vt expresè docet D.Thomas infra q.47.art. 6.) sed quia in particulari dictat quid sit faciendum in exercitio virtutum moralium: non enim prudentia dictat v.g. quòd sit temperatè viuendum, hoc enim dictat lumen rationis, sed prudentia dictat quantum cibi & potus sit sumendum in exercitio virtutis temperantiæ; & hoc se habet vt medium in ordine ad finem talis virtutis. Ad illud quod subditur ex sacra Scriptura, dicendum quòd ibi eligere sumitur lato modo vt dictum est circa authoritatem Aristotelis. Augustinus autem loquitur quantum ad affectum, non quidem formalem, sed interpretatiuum ipsius peccatoris; per hoc enim, quòd peccator adhæret creaturæ non seruato ordine ad vltimum finem, interpretatiuè ipsi adhæret vt vltimo fini, & consequenter fruitur ipsa: & cum non sit nisi vnus vltimus finis, interpretatiuè censetur ad illam creaturam cætera omnia, etiam ipsum Deum ordinare; & sic interpretatiuè vtitur Deo fruendo, & fruitur illa creatura vtenda.

Ad secundum dicendum, quòd illud axioma est tantùm verum, quando id in quo fit comparatio, est commune extremis comparatis; sicut medium amatur propter finem, & consequenter magis amatur finis quàm medium, quia amari conuenit tam fini quàm medio: eligi autem propriè non conuenit fini, sed tantùm mediis; vnde non sequitur, quòd si media eligantur propter finem, quòd finis ipse magis eligatur. Ad illud quod subditur, dicendum ex D. Thoma hîc art. 3. ad 2. quòd vltimus finis est vnus tantum: vnde vbicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundùm quod ordinantur ad vltimum finem. Igitur quando proponuntur duo bona, vnum honestum, & aliud delectabile, statim occurrit intentio vltimi finis scilicet beatitudinis, saltem in communi, & in ordine ad ipsum eligitur vnum ex illis bonis præ alio, ac proinde non vt finis, sed vt medium ad finem vltimum; quamuis materialiter & specificatiuè eligatur finis intermerdius, siue id quod aliàs est finis respectu anteriorum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio D.Thomæ est optima, vt constat ex dictis. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd quidem finis intermedius potest esse conclusio syllogismi practici; sed tamen sub ratione medij quam habet in ordine ad vlteriorem finem, & non sub ratione finis quam habet in ordine ad anteriora. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd ratio D.Thom. principaliter procedit in

in ordine ad nos, qui sumus propriè & formaliter discursiui: potest tamen extendi ad Angelos, qui sunt virtualiter discursiui discursu proprio; vnde iudicium tam speculatiuum, quàm practicum ipsorum est virtualis syllogimus.

DVBIVM III.

Vtrum propositis duobus mediis, possit quodlibet eligi, etiam minus vtile.

SVpponendum est, ex dictis, quòd postquam voluntas habet intentionem finis; statim intellectus procedit ex vi præcedentis illius intentionis, quæ est actus efficax, ad inquisitionem mediorum proportionatorum ad consequendum illum finem; & ad consultationem de illis, quænam sint magis vel minus proportionata, facta verò consultatione profert iudicium & sententiam de omnibus illis; & iuxta hoc iudicium proponit prædicta media voluntati, quibus consentit voluntas, & ordinariè eligit magis proportionata; & in hoc conueniunt Authores; differunt tamen in determinando, vtrum propositis duobus aut pluribus mediis æquè vtilibus, possit voluntas eligere quodlibet ex ipsis; & etiam ex pluribus inæqualiter vtilibus possit eligere minus vtile. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd voluntas potest intendere finem duobus modis: Primo vt absolutè & quomodocunque consequibilem: secundo vt consequibilem meliori modo quo consequi potest.

Prima opinio Conradi in præsenti circa art. 6. Vasquis disp. 43. cap. 2. & aliorum asserit, quòd voluntas ex duobus mediis æquè vtilibus nullum eliget, & ex duobus inæqualiter vtilibus non potest eligere minus vtile. Probatur authoritate Sanctorum Patrum. Augustinus lib. 3. de libero Arbitrio cap. 7. probat ex professo, neminem posse eligere non esse, quia esse quantumuis cum miseria melius est, quàm nullo modo esse. Damascenus lib. 2. de Fide cap. 22. dicit quòd iudicium intellectus semper est de meliori bono, & post iudicium sequitur affectio amplectens id quod iudicatum est. Gregorius Nissenus lib. 3. Philosophiæ cap. 4. definiens eligibile dicit esse id; quod consilio præiudicatum est. Anselmus Dialogo de Vnitate cap. 16. docet omnem voluntatem electiuam habere quod & cur: & tamen non haberet cur, si non semper eligeret maius bonum. Et tandem D. Thomas hîc art. 6. ad 3. sic ait: Nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundùm vnam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat; & magis flectatur voluntas in ipsum quàm in aliud: vnde D. Thomas requirit ad electionem vnius præ alio, quòd in eligendo appareat maior bonitas.

Secundò, probatur triplici authoritate Aristotelis. Prima habetur 3. Ethicorum cap. 3. vbi dicit: Idem esse eligibile à voluntate, quod ex consultatione cæteris præfertur. Secunda habetur libr. 2. de Cœlo cap. 13. vbi dicit, quòd brutum famelicum propositis æquè duobus pabulis æqualibus quoad omnia, non accessurum potius ad vnum quàm ad aliud: idem autem videtur esse de voluntate propositis duobus mediis æqualibus. Tertia habetur lib. 3. de Anima cap. 11. vbi dicit quòd in parte deliberatiua est quædam regula, qua regulantur & mensurantur omnes & singulæ rationes bonitatis, quæ in rebus agendis reperiuntur; & quòd voluntas sequitur id quod hac regula iudicatur maius: Quæ omnia probant, voluntatem non posse assumere vnum ex duobus mediis æqualibus, & multò minus non posse assumere medium minus vtile.

Tertiò, Si voluntas propositis duobus mediis æqualibus posset quodlibet eligere, vel etiam minus vtile, sequerentur plura inconuenientia. Primum est, quòd consultatio de maiori & minori vtilitate mediorum esset frustra. Secundum est, quòd voluntas possit velle malum vt sic, nam minus bonum quod eligeret, habet rationem mali scilicet priuationem maioris boni. Tertium est, quòd esset peccatum absque vllo errore, si voluntas eligeret minus bonum cum aduertentia, in quo esset peccatum: & tamen communiter conceditur, quòd omnis peccans est ignorans. Quartum tandem est, quòd colligeretur voluntatem non esse naturaliter determinatam ad bonum, si possit respuere maius bonum, & eligere minus: nam si naturaliter esset determinata ad bonum, esset etiam determinata ad maius bonum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd propositis duobus mediis æquè vtilibus, potest voluntas pro sua libertate quodlibet eligere. 2. imò propositis duobus inæqualiter vtilibus, potest eligere minus vtile. 3. nisi intendat consequi finem meliori modo, quo potest consequi. Ita docent Medina hîc artic. 6. Cornejo tractatu 5. disp. 4. dub. 4. Suares disp. 19. Metaph. q. 6. Valentia hîc disp. 2. q. 8. puncto 3. & alij.

Probatur prima & secunda pars conclusionis, (eadem quippe est de ratio vtriusque) authoritate Philosophi & Sanctorum Patrum. Philosophus. 3. Ethicorum cap. 2. dicit quosdam opinari quod melius est, & tamen ob malitiam illud non eligere, vt constat de incontinenti. D. Augustinus lib. 12. de Ciuitate Dei cap. 6. dicit quòd idem obiectum æqualiter propositum duobus æqualiter dispositis tam intrinsecè, quàm extrinsecè, potest ab vno appeti, & ab alio respui: ergo etiam ex paritate rationis, propositis duobus mediis æquè vtilibus potest voluntas quodlibet ex ipsis eligere. S. Bernadus Opusc. de Gratia & Libero Arbitrio docet tantam esse voluntatis libertatem,

bertatem, quòd possit appetere aliquid contra consilium & iudicium rationis. Notandum tamen pro illorum, quæ in hoc dubio dicentur, intelligentia; quòd non dubitamus, quin voluntas semper eligat id quod iudicatur melius hic & nunc iudicio practico, vt supra dictum est; sed dicimus quòd voluntas potest eligere ex duobus mediis æquè vtilibus, & vt talibus propositis iudicio speculatiuo, quodlibet pro sua libertate; imò ex duobus inæqualibus eligere minus vtile, vnde tunc iudicat melius esse ad ostendendam suam libertatem, & ad complacendum sibi in tali ostensione libertatis, eligere etiam minus vtile medium. Deinde probatur ratione, quam adducit D. Thomas hic art. 6. his verbis: In omnibus particularibus bonis potest (scilicet intellectus) considerare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: & secundùm hoc potest vnumquodque huiusmodi bonum apprehendere, vt eligibile vel fugibile: solum autem perfectum bonum, quod est beatititudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus: & ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut miser: electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, vt iam dictum est, non est perfecti boni quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum: & ideo homo non ex necessitate, sed liberè eligit. Quæ ratio sic amplius declaratur: Electio est tantùm de bonis particularibus, qualia sunt omnia media de quibus est tantùm electio: quodlibet autem bonum particulare, propter limitatam suam bonitatem potest appeti vel respui, si non habeat necessariam connexionem cum bono in communi, appeti quidem propter bonitatem quam habet, respui verò propter defectum maioris bonitatis, qui est quoddam malum: & ita quando sunt plura media non subordinata respectu alicuius finis, ex vna parte nullum ipsorum habet necessariam connexionem cum tali fine, potest enim per quodlibet medium ex illis acquiri finis, quamuis forte non tam benè; ex alia verò parte quodlibet ipsorum habet limitatam bonitatem, & proponitur cum tali limitatione: ergo voluntas potest quodlibet ipsorum, siue æqualiter, siue minus vtile eligere & respuere. Quod confirmatur ex eo quòd si proponantur duo bona sub ratione finis, potest ob rationem dictam voluntas eligere siue accipere æqualiter bonum, & etiam minus bonum, absolutè loquendo: ergo similiter si proponantur duo bona sub ratione medij, potest ob eandem rationem eligere æqualiter vtile, & etiam minus vtile, absolutè loquendo; non enim ratio finis & ratio medij quantum ad hoc, aliquid facit vel obstat, cum supponatur finis posse acquiri per alterutrum ex illis mediis, licet non æquè bene, & voluntas tantùm intendat acquirere finem, & non meliori modo quo potest acquiri; & aliunde voluntas non sit determinata naturaliter nisi ad summum bonum & ad ea quæ habent necessariam connexionem cum illo, & sine quibus illud haberi non potest; propter quod eminet supra appetitum naturalem & appetitum sensitiuum, hi quippe appetitus sunt naturaliter determinati ad maius bonum ipsius subiecti; & ita voluntas manet indifferens circa bona particularia, ac domina suorum actuum circa illa, & consequenter potest exercere vel suspendere actum in ordine ad quod voluerit, ad manifestandam suam libertatem, & ad complacendum sibi in tali manifestatione libertatis: Et propterea Philosophus lib. 2. Magnorum Numerabilium cap. 6. dicit: Si quis roget, quare hoc modo agere placeat: Respondetur, quia placet, Quibus indicat Philosophus non esse inquirendam aliam rationem in acceptione vnius boni etiam minoris præ alio maiori, vel vnius æqualis præ alio, quàm propriam voluntatis libertatem. Denique probatur alia ratione: Voluntas diuina ex duobus mediis potest eligere æqualiter vtile, & etiam minus vtile; imò hoc fecit in ordine ad creationem mundi: assumpsit enim Deus mundum creatum, tanquam medium ad manifestandas creaturis suas diuinas perfectiones; & tamen docet D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. & cum eo communiter Theologi, quòd Deus non produxit mundum perfectissimum quoad singulas creaturas, sed potuit creare multò perfectiorem: ergo etiam voluntas creata, cum non magis inclinet ad bonum, imò minus quàm diuina; ex duobus mediis potest eligere æqualiter vtile, & etiam minus vtile. Nec potest assignari disparitas ex eo quòd voluntas diuina est infinita & eligit absque indigentia, quæ duo non conueniunt voluntati creatæ: Nam hæc se habent per accidens ad præsens intentum: nam D. Augustinus lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 2. refert ad solam diuinam libertatem, quòd Deus creauerit hunc mundum, & in hoc tempore potius quàm in alio; & in his comparat diuinam voluntatem cum creata: vnde ait: Qui ergo dixerit, quare Deus fecerit cœlum & terram, &c. Respondendum est, quia voluit: Non ergo fecit Deus mundum in hoc instanti, quia erat hoc melius, sed quia voluit: Et paulò ante dixerat; Vt prius quam hoc inquirant, discant vim voluntatis humanæ: Et consequenter quantum ad præsens, differentia assignata ex infinitate diuinæ voluntatis, est omninò per accidens; maximè quia si esset infinita, & non libera, ex hoc potius esset determinata ad maius bonum assumendum: & similiter differentia assignata, ex hoc quòd diuina voluntas eligat absque indigentia propria est omninò per accidens; nam etiam voluntas creata potest eligere aliquid ex mera libertate, & absque propria indigentia, propter bonum amici.

Probatur tertia pars conclusionis. Quamuis ordinariè finis intendatur vt consequibilis meliori modo quo potest, propter quod dicitur communiter, quòd voluntas est determinata ad eligendum media magis vtilia; non tamen hoc est ita infallibile, quin voluntas possit intendere finem absolutè & vtcunque consequibilem, & consequenter eligere media etiam minus vtilia ad illum consequendum, vt dictum est in prima & secunda parte conclusionis. Dicimus ergo in præsenti, quòd quando voluntas intendit consequi finem meliori modo quo potest consequi, tunc propositis duobus mediis inæqualiter vtilibus, non potest eligere minus vtile, sed necessariò debet eligere magis vtile: cuius ratio est, quia ex vna parte, finis non est consequibilis meliori modo nisi per media meliora seu magis vtilia; ex alia verò parte, iuxta intentionem finis, necessitatur, ex suppositione talis intentionis, voluntas ad eligenda media: propositis autem duobus mediis æquè vtilibus, supposita prædicta intentione, voluntas de nouo applicat intellectum ad inquirendum an sit aliud medium vtilius; quòd si non occurrat, potest voluntas ex illis duobus eligere quod voluerit, iuxta dicta in prima & secunda parte conclusionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi Augustinus loquitur de voluntate ordinata ritè eligente, quæ semper eligit quod melius est. Damascenus autem & Gregorius Nissenus loquuntur, iuxta illud quod ordinariè contingit, quod scilicet voluntas sequitur iudicium intellectus de meliori bono & vtiliori medio; non autem loquuntur iuxta illud quod contingere potest. Anselmus verò tantùm vult, quòd voluntas electiua habet obiectum, importatum per *ly Quod*, & finem prius intentum, importatum per *ly cur*. Quantum ad authoritatem D. Thomæ, dicendum cum Caietano ibidem quòd Angelicus Doctor non contendebat inuestigare aut determinare, an voluntas posset vel non posset eligere æquale vel minus bonum, sed solùm volebat satisfacere argumento proposito, & ostendere electionem esse liberam adhuc in illis casibus, ad quod satis erat quòd voluntas possit mouere intellectum ad inuestigandam aliam rationem maioris bonitatis, & conuenientiæ in medio æqualiter aut minus vtili; non curando an etiam electio esset libera, ex eo quod possit voluntas eligere æquale aut minus bonum, relicto maiori: vnde hæc authoritas non est contraria doctrinæ nostræ; imò illi fauet, si per conditionem quæ consideratur circa alterum duorum æqualium intelligatur manifestatio propriæ voluntatis, & aliunde doctrina D. Thomæ in corpore articuli tradita pro nobis est, vt constat ex dictis.

Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles in primo loco loquitur secundum illud quod ordinariè contingit, & non secundùm illud quod debet semper & necessariò contingere. In secundo autem loco, quamuis sit verum id quod dicit, non tamen facit contra nos, propter differentiam quæ est inter appetitum sensitiuum & appetitum intellectualem; ille quippe non habet dominium suorum actuum, sed determinatur totaliter ab obiecto; vnde semper & necessariò appetit maius bonum, & quantum est in se manebit suspensus inter bona æqualia æqualiter proposita: iste verò appetitus scilicet voluntas, vt pote libera & habens dominium suorum actuum, potest se determinare circa bona particularia vt voluerit, eligendo alterutrum ex bonis æqualibus, vel etiam eligendo minus bonum. In tertio tandem loco loquitur vt in primo, secundùm illud quod ordinariè contingit, & non secundùm illud quod debet semper & necessariò contingere. Quod autem hæc sit mens Aristotelis: patet tum ex eo quòd paulò inferius dicit, quòd voluntas aliquando relicto iudicio & regula rectæ rationis, trahatur ab appetitu sensitiuo ad eligendum quodlibet; Tum quia cap. 2. eiusdem libri dixerat quosdam opinari quod melius est, & tamen ob malitiam illud non eligere.

Ad tertium dicendum, quòd nullum tale sequitur inconueniens. Non primum: quia illa consultatio vt plurimum habet suum effectum, cum ordinariè voluntas illam sequatur; & sufficit quòd voluntas possit illam sequi, vt non dicatur esse frustra. Nec sequitur secundum: quia voluntas dum eligit minus bonum, minoritas illa quæ est in bono, & importat defectum boni & rationem mali, non est voluntati ratio eligendi; sed talis ratio est bonitas rei licet minor coniuncta manifestationi propriæ libertatis; & ita voluntas tunc non vult malum vt sic, imò nec velle potest: dum autem eligit minus bonum, respuit aliquando formaliter, & aliquando tantùm virtualiter, maius bonum quod se tenet ex parte obiecti; quamuis hîc & nunc minus bonum quod se tenet ex parte obiecti, vt coniunctum manifestationi libertatis, iudicetur quid melius, quàm maius bonum quod se tenet ex parte obiecti, præcisum à tali manifestatione. Nec sequitur tertium; quia non semper est peccatum, dum eligitur minus bonum, sed tantùm dum eligitur contra aliquam legem: in omni autem peccato reperitur aliquis error, vel iudicij speculatiui, vel saltem iudicij practici, vt dicitur in materia de Peccatis. Nec tandem sequitur quartum: quia ex dictis solùm colligitur, voluntatem non esse naturaliter determinatam ad bona particularia & limitata, quia quodlibet ipsorum potest respuere; non autem colligitur, quòd non sit naturaliter determinata ad bonum vt sic in communi, siue ad summum bonum quod est beatitudo. Igitur ratio adæquata cur voluntas eligat medium minus vtile, relicto magis vtili: est quia ex vna parte supponitur ipsam intendere finem vtcunque consequibilem, & posse

consequi

consequi medio minus vtili: ex alia verò parte exercitium medij minus vtilis coniunctum manifestationi libertatis iudicatur quid melius & maius bonum, quàm exercitium medij magis vtilis præcisa tali manifestatione.

DVBIVM IV.

Vtrum Supposita efficaci intentione finis, vbi est vnicum medium, voluntas sit necessitata ad illud eligendum.

SVpponendum est, quòd fieri potest vt in ordine ad aliquem finem consequendum, occurrat vnicum tantùm medium, vt sæpe in nobis experimur: imò potest fieri quòd & de facto & de possibili sit vnicum medium in ordine ad aliquem finem; vt potest cofirmari ex mysterio Incarnationis, supposito enim quòd Deus voluerit sibi satisfieri ex toto rigore iustitiæ pro iniuria sibi facta per peccatum, non fuit possibile aliud medium, quàm incarnatio alicuius diuinæ Personæ, vt probatur in Tractatu de Incarnatione. Quærimus igitur in præsenti, quando ex vna parte voluntas habet efficacem intentionem finis; & ex alia parte vel est, vel occurrit vnicum medium ad talem finem consequendum, Vtrum voluntas sit necessitata ad illud eligendum, aut maneat libera circa illud. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd intentio propriè loquendo est actus circa finem consequibilem per media, vt dictum est Disputatione præcedenti, vnde semper dicit ordinem ad executionem; & consequenter volitio finis absque prædicto ordine non est intentio propriè dicta: Ex quo patet, quòd quantum est ex parte ipsius intentionis, omnis intentio est efficax, sed diuersimodè, aliquando enim eius efficacia pertingit vsque ad consecutionem finis, aliquando autem sistit in hoc quod ex vi illius inquirantur & consultentur media; potest enim fieri, quòd propter difficultatem apparentem in exercitio mediorum, vel medij si sit vnicum, voluntas desistat à prosecutione finis intenti, vt contingit in infirmo, qui prius efficaciter intendit sanitatem, & ex vi illius intentionis inquirit media, sed postquam aduertit ad obtinendam sanitatem opus esse abscissione alicuius membri, ita abhorret hoc medium, vt desistat à prætensione sanitatis, & malit mori quàm hoc medium exequi. In præsenti igitur dubio loquimur de intentione finis efficaci primo modo, quando scilicet pertingit vsque ad consecutionem finis: Vtrum scilicet supposita tali intentione, vbi est vnicum medium, voluntas sit necessitata ad illud eligendum.

Prima opinio, quæ attribuitur Nominalibus; asserit quòd supposita efficaci intentione finis, vbi est vnicum medium, voluntas nullo modo est necessitata ad illud eligendum. Probatur: De ratione electionis est libertas, saltem vt importat indifferentiam contradictionis; & propterea non conuenit brutis eligere quia carent hac indifferentia, & sunt determinata & necessitata ad vnum assumendum: sed quando est vnicum medium, si supposita efficaci intentione finis, voluntas sit necessitata ad illud eligendum, non est libera vt libertas importat indifferentiam contradictionis, vt constat ex ipsis terminis: ergo tunc non est verè electio, & ita est contradictio in terminis dicere quòd voluntas sit necessitata tunc eligere illud vnicum medium.

Secundò, Ad meritum requiritur libertas, sicut & ad demeritum, vt communiter conceditur; vnde dicitur quòd naturalibus & necessariis nec meremur, nec demeremur: sed supposita efficaci intentione finis, dum eligitur illud, vnicum medium, est ordinariè meritum aut demeritum: ergo voluntas non est necessitata ad illud eligendum, at manet libera.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd supposita efficaci intentione finis, vbi est vnicum medium, voluntas est necessitata etiam quoad exercitium ad illud eligendum. 2. non necessitate simpliciter tali & absoluta: sed necessitate secundùm quid & ex suppositione. Ita communiter tum Discipuli D. Thomæ, tum alij Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thômæ, qui supra q. 10. art. 2. ad 3. dicit quòd necessariò volumus illa, sine quibus vltimus finis haberi non potest, ex eo quod efficaciter & necessariò volumus vltimum finem: ait enim Finis vltimus ex necessitate mouet voluntatem, quia est bonum perfectum: & similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & viuere, & huiusmodi: Alia verò sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit, qui principia credit: Ex quibus manifestè colligitur nostra conclusio; siue enim plura sint media, sine quibus finis haberi non potest; siue sit vnicum, sine quo finis intentus haberi non potest, supposita ac perseuerante efficaci intentione ipsius finis, necesse est ex tali suppositione, quòd illud vnicum medium eligatur seu assumatur in ordine ad finem consequendum. Deinde probatur ratione: Quamuis illud medium secundùm se consideratum possit habere rationem mali seu ardui & difficilis, propter quam vt sic absolutè possit respui: tamen vt substat efficaci intentioni finis, superatur hæc difficultas, & remouetur ratio mali, ac proponitur vt valde bonum & vtile, ac vt omninò executioni mandandum: ergo cum voluntas sequatur iudicium, & maximè practicum intellectus, est necessitata ex tali suppositione ad illud medium eligendum. Denique probatur

alia

alia ratione à simili, indicata à D. Thoma: Eodem modo proportionali se habet voluntas ad finem & media, quo intellectus ad principia & & conclusionem; quia finis in practicis se habet vt principia in speculatiuis, & media se habent vt conclusio, quia sicut principia sunt regula & mensura conclusionis, sic finis est regula & mensura mediorum: sed supposito assensu efficaci principiorum, vbi est vnica conclusio deducibilis ex illis, intellectus necessariò illi assentitur, postquam cognouit bonitatem illationis, non solùm necessitate quoad specificationem, sed etiam necessitate quoad exercitium, ita vt non possit suspendere actum circa conclusionem facta illa suppositione, vt probatum est in 1. p. Summæ nostræ Philosophicæ q. 21. art. 4. ergo supposita efficaci intentione finis, vbi est vnicum medium, voluntas est necessitata ad illud eligendum.

Probatur secunda pars conclusionis ex dictis: Illud vnicum medium simpliciter & absolutè in se consideratum, seclusa omni suppositione posset respui, propter limitatam bonitatem quam habet; & quòd hîc & nunc non possit respui, prouenit ex hoc quod habet necessariam connexionem cum fine efficaciter intento: sed voluntas non est necessitata simpliciter & absolutè, ad volendum id quod simpliciter & absolutè in se consideratum potest ab illa respui; at tantùm est necessitata secundùm quid, & facta aliqua suppositione: ergo supposita efficaci intentione finis, vbi est vnicum medium, voluntas est necessitata secundùm quid, & ex tali suppositione ad illud eligendum, & non necessitate simpliciter tali & absoluta.

AD primum ergo dicendum, quòd necessitas ex suppositione non tollit libertatem, quando talis suppositio est in potestate voluntatis, ac sub dominio ipsius, vt contingit in præsenti; nam voluntas potest desistere ab illa efficaci intentione finis, & tunc non erit determinata ad eligendum illud medium.

AD secundum dicendum, quòd sicut necessitas ex suppositione non tollit libertatem, sic nec tollit rationem meriti vel demeriti: sufficit autem libertas quoad exercitium ad meritum & demeritum, quamuis sit coniuncta necessitas quoad specificationem.

QVÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de consilio.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum consilium sit inquisitio.

¶ Secundo, vtrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.

¶ Tertio, vtrum consilium sit solum de his, quæ à nobis aguntur.

¶ Quarto, vtrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur.

¶ Quinto, vtrum consilium procedat ordine resolutorio.

¶ Sexto, vtrum consilium procedat in infinitum.

R. P. Philippi Carm. discal. Disp. Theologi. in 1. 2.

ARTICVLVS I.

Vtrum consilium sit inquisitio.

AD PRIMVM sic proceditur, Videtur, quòd consilium non sit inquisitio: dicit enim * Damas. quòd consilium est appetitus, sed ad appetitum non pertinet inquirere. ergo consilium non est inquisitio. 81

*1. 2. q. 48. ar. 5. 10. Et 3. dist. 35. q. 2. q. 1 cor. * lib. 2. or. fide, c. 22. p. p. q. 14. art. 7.*

¶ 2 Præterea, Inquirere intellectus discurrentis est, & sic Deo non conuenit, cuius cognitio non est discursiua, vt in primo * habitum est, sed consilium Deo attribuitur. dicitur enim ad Ephes. 1. quod operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. ergo consilium non est inquisitio.

¶ 3 Præterea, Inquisitio est de rebus dubiis: sed consilium datur de his quæ sunt circa bona certa, secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 7. De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. ergo consilium non est inquisitio.

SED contra est, quod * Greg. Nissenus dicit, Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium. *lib. 5. c. 5. circa prin.*

CONCLVSIO.

Consilium inquisitio rationis est ante iudicium de eligendis.

RESPONDEO dicendum, quod electio, sicut * dictum est consequitur iudicium rationis de rebus agendis: in rebus autem agendis multa incertitudo inuenitur. quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis & incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente, & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis & hæc inquisitio consilium vocatur: propter quod philosophus dicit in 3.* Eth. quod electio est appetitus præconsiliati. *quæst. 13.*

3. ethic. c. 3. circa fin. tom. 5.

AD primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum adinuicem ordinantur, in vtroque est aliquid quod est alterius potentiæ & ideo vterque actus ab vtraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, & actus voluntatis, secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se inuicem ordinantur vnde & in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntaris, sicut materia: quia consilium est de his, quæ homo vult facere, & est sicut motiuum; quia ex hoc quod homo vult finem, mouetur ad consiliandum de his quæ sunt ad finem: & ideo Philosoph. dicit in 6.* Ethic. quod electio est intellectus appetitiuus, vt ad electionem vtrumque concurrere ostendat: ita Damas.* dicit. quod consilium est appetitus inquisitiuus, vt consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

*lib. 6. ethic. cap. 2. circa fin. tom 5. * li. 2. orth. fidei. c. 22.*

AD secundum dicendum, quòd ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui inuenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel iudicij, quæ in nobis prouenit ex inquisitione consilij, sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet. & ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. & secundum hoc * Damas. dicit quòd Deus non consiliatur. ignorantis enim est consiliari. *libr. 2. orth. fidei, c. 22.*

AD tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum & spiritualium virorum quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum, & ideo de talibus consilia dantur.

ARTICVLVS II.

Vtrum consilium sit de fine, vel solum de his, quæ sunt ad finem.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. quæcunque enim dubitationem habent de his potest inquiri. sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem. cùm igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine. 82

*1. 2. q. 13. art. 1. ad 2. & qu. 47. art. 1. ad 2. & 3. d. 35. q. 2. art. 4. q. 1. co. & 3. Eth. le. 8. in prin. lib. * lib. 5. c. 5. à medio.*

¶ 2 Præterea, Materia consilij sunt operationes humanæ: sed quædam operationes humanæ sunt fines, vt dicitur in 1. Ethic. ergo consilium potest esse de fine.

SED contra est, quod * Greg Niss. dicit, quòd non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.

CONCLVSIO.

Consilium, cùm inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi eum in vlteriorem finem ordinari contingat.

RESPONDEO dicendum, quòd finis in operabilibus habet rationem principij, eo quòd rationes eorum, quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur: principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione: vnde cùm consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium vnius demonstrationis, est conclusio alterius: & ideo id quod accipitur vt finis in vna inquisitione, potest accipi vt ad finem in alia inquisitione, & sic de eo erit consilium.

AD primum ergo dicendum, quòd id quod accipitur vt finis, est iam determinatum: vnde quandiu habetur vt dubium, non habetur vt finis: & ideo si de eo consilium ha-

betur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd de operationibus est consilium inquantum ordinantur ad aliquem finem. vnde si aliqua operatio humana sit finis, de ea inquantum huiusmodi, non est consilium.

ARTICVLVS III.

Vtrum consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.

83 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis: consilium enim collationem quandam importat; sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, puta de naturis rerum. ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

2.2.q.47. art. 2. cor. Et 3.d.35. q.2. art.4. q.1.cor & 3.Ethic.le.7.

¶ 2 Præterea, Homines interdum consilia quærunt de his, quæ sunt lege statuta, vnde & iurisconsulti dicuntur: & tamen eorum qui quærunt huiusmodi consilium, non est leges facere. ergo consiliũ non solũ est de his quæ à nobis aguntur.

¶ 3 Præterea, Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris euentibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. ergo consilium non solum est de his, quæ à nobis fiunt.

¶ 4 Præterea, Si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda: sed hoc patet esse falsum. ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

lib.3.c.5. Sed contra est, quod Gregor. Nissenus * dicit. Consiliamur de his, quæ fiunt in nobis, & per nos fieri possunt.

CONCLVSIO.

Consilium cùm propriè collationem inter plures de particularibus contingentibus quæ à nobis fiunt vel fieri possunt, denotet, propriè etiam circa ea est quæ à nobis finis gratia aguntur.

RESPONDEO dicendum, quòd consilium propriè importat collationem inter plures habitam: quod & ipsum nomen designat: dicitur enim consilium quasi considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quòd in particularibus contingentibus ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circũstantias considerare oportet, quas ab vno non facilè est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur: dum quod vnus considerat, alij non occurrit. In necessariis autem & vniuersalibus est absolutior & simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem vnus per se sufficere potest: & ideo inquisitio consilij propriè pertinet ad contingentia singularia, cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, vt per se sit appetibilis, sicut cognitio vniuersalium & necessariorum: sed appetitur secundum quod est vtilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia: Et ideo dicendum est, quòd propriè consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationem de rebus agendis ratione iam * dicta. *in corpor.*

Ad secundum dicendum, quòd id quod est lege positum, quamuis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directiuum eius ad operandum: quia ista est vna ratio aliquid operandi mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quòd consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes: & propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris euentibus inquantum homo per futuros euentus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quòd de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo vnum nobiscum, vel per vnionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his, quæ ad amicum spectant, sicut de suis: vel per modum instrumentale sunt quasi vna causa, cùm vnum agat per alterum: & sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per seruum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur.

84 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda: electio enim est appetitus præconsiliati, vt * dictum est, sed electio est de omnibus, quæ per nos aguntur: ergo & consilium.

*Et 2. dist. 25. quæst. 1. art.4. q.1. cor. Et Ps. 19. co. 3. Et 3.Ethic. lect. 7. * Artic. 1. Li. 3.Ethi. c.3. in medio to.5.*

¶ 2 Præterea, Consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. ergo de omnibus quæ aguntur à nobis est consilium.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 3. * Ethic. quòd si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillimè & optimè fiat: si autem per vnum, qualiter per illud fiat. sed omne quod fit, fit per vnum, vel per multa: ergo de omnibus, quæ fiunt à nobis, est consilium.

Libr.5.c.3. Sed contra est, quod * Gregor. Nyssenus dicit, quod de his, quæ secundum disciplinam vel artem sunt determinata operibus, non est consilium.

CONCLVSIO.

De illis, quæ secundum artem vel disciplinam determinata sunt, aut quæ parui sunt momenti, consilium non est, sed de iis tantummodo, quæ cum alicuius sint momenti incerta sunt, seu in dubium vocantur.

RESPONDEO dicendum, quòd consilium est inquisitio quædam, vt * dictum est: de illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt: vnde & ratio inquisitiua, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem. quòd autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi, sicut scriptor non consiliatur quomodo debet trahere literas, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert vtrum sic, vel sic fiat: & ista sunt minima quæ parum adiuuant, vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamuis ordinentur ad finem, vt * Philosophus dicit: scilicet de rebus paruis, & de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium præter quasdam coniecturales vt * Gregor. Nissenus dicit, vtpura medicinalis, negotiatiua, & huiusmodi.

Art.1. huius quæst.

Li.3. Ethi. c.3. to.5.

Li.5.c.3.

Ad primum ergo dicendum, quòd electio præsupponit consilium ratione iudicij vel sententiæ: vnde quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilij inquisitio.

Ad secundum dicendum, quòd ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat: & ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilij.

Ad tertium dicendum, quòd quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis; potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura, & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICVLVS V.

Vtrum consilium procedat ordine resolutorio.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd consilium non procedat modo resolutorio: consilium enim est de his quæ à nobis aguntur, sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositiuo, scilicet de simplicibus ad composita: ergo compositi consilium non semper procedit modo resolutorio. 85

¶ 2 Præterea, Consilium est inquisitio rationis, sed ratio à prioribus incipit, & ad posteriora deuenit, secundum conuenientiorem ordinem. cùm igitur præterita sint priora præsentibus, & præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus, & præteritis in futura, quod non pertinet ad ordinem resolutorium. ergo in consiliis non seruatur ordo resolutorius.

¶ 3 Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, vt dicitur in 3. * Ethic. sed an sit nobis aliquid possibile perpenditur ex eo quod possumus facere vel non possumus facere vt perueniamus in illud. ergo in inquisitione consilij à præsentibus incipere oportet.

Lib.3.Ethi. c. 3. paulo post princi. tom. 5.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in 3. * Ethic. quòd ille, qui consiliatur, videtur quærere & resoluere.

** Li.3.Eth cap. 3. post med. to. 5.*

CONCLVSIO.

Cùm à fine qui prior est in intentione & posterior in executione, consilium incipiat, rectè dicitur ordine resolutorio procedere.

RESPONDEO dicendum, quòd in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio: quod quidem, si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse: non est processus resolutorius, sed magis compositiuus. Procedere enim à causis in effectus, est processus compositiuus: nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: vt pote, cùm de effectibus manifestis iudicamus, resoluendo in causas simplices: principium autem in inquisitione consilij est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse: & secundum hoc oportet quòd inquisitio consilij sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perueniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilium est de operationibus: sed ratio operationum accipitur ex fine, & ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio incipit ab eo, quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quòd de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini: & ideo prius oportet inquirere an conueniat ad ducendum in finem, quàm consideretur an sit possibile.

ARTICVLVS VI.

Vtrum consilium procedat in infinitum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd inquisitio consilij procedat in infinitum: consilium enim inquisitio est de particularibus in quibus est operatio: sed singularia sunt infinita: ergo inquisitio consilij est infinita. 86

¶ Præterea, Sub inquisitione consilij cadit considerare non solum quid agendum sit: sed etiam quo modo impedimenta tollantur. Sed qualibet humana actio potest infinitè impediri & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam: ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

¶ 3 Præterea, Inquisitio scientiæ demonstratiuæ non procedit in infinitum: quia est deuenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inueniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia, & incerta. ergo inquisitio consilij procedit in infinitum.

Sed contra. Nullus mouetur ad id, ad quod impossibile est quòd perueniat, vt dicitur in * 1. de cælo. sed infinitum impossibile

tx lib. 1. de cælo, text. 33.

impossibile est transire. si igitur inquisitio consilij sit infinita, nullus consiliari inciperet : quod patet esse falsum.

CONCLVSIO.

Non est inquisitio consilij in infinitum procedens, nisi in potentia, actu enim terminata est tam ex parte principij, quàm termini inquisitionis.

RESPONDEO dicendum, quòd inquisitio consilij est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principij & ex parte termini : accipitur enim in inquisitione consilij duplex principium, vnum proprium ex ipso genere operabilium, & hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio vt principium, vt dictum est. Aliud ex alio genere assumptum, sicut & in scientiis demonstratiuis vna scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit: huiusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilij supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta, vtpote quòd hoc sit panis vel ferrum; & quæcunque sunt per aliquam scientiam speculatiuam, vel practicam in vniuersali cognita: sicut quòd mœchari est à Deo prohibitum, & quod homo non potest viuere nisi nutriatur nutrimento conuenienti : & de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra, vt faciamus. Sicut enim finis habet rationem principij, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Vnde id quod primo agendum occurrit, habet rationem vltimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur : nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

AD secundum dicendum, quòd licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum, & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

AD tertium dicendum, quòd in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen vt nunc, prout assumitur in operatione. Sortem enim sedere non est necessarium : sed eum Sedere dum sedet, est necessarium : & hoc per certitudinem accipi potest.

DISPVTATIO XIV.

De Actu Consilij.

QVIA electionem præcedit Consilium: inde est quod postquam D. Thomas egit de electione quæstione præcedenti, in præsenti agat de Consilio.

DVBIVM I.

Vtrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis.

SVpponendum est, tanquam omninò certum & communiter receptum, quòd consilium est actus intellectus, vt docet D. Thomas hîc art. 1. & Aristoteles 3. Ethicor. cap. 1. In processu verò consilij plures interueniunt actus intellectus, vel realiter, vel saltem virtualiter distincti: nam habita intentione finis per voluntatem, statim ab ipsa applicatur intellectus ad inueniendа media : vnde Primò est actus intellectus, qui dicitur inquisitio mediorum; & tunc intellectus iudicat de omnibus mediis occurrentibus, an sint vtilia, vel inutilia in ordine ad prædictum finem intentum : Secundò est actus intellectus, qui dicitur Consultatio de mediis iudicatis vtilibus, quænam sint magis vtilia; & finis huius consultationis dicitur iudicium finale seu sententia de mediis : Ad inquisitionem terminatam priori iudicio consequitur actus voluntatis, qui dicitur Consensus, vt dicetur disputatione sequenti: Ad consultationem verò terminatam posteriori iudicio consequitur actus voluntatis, qui dicitur Electio, de quo actum est disputatione præcedenti : & ita consilium præcedit secundùm aliquid tam consensum, quàm electionem voluntatis. Quia verò vt dictum est supra, agit D. Thomas de his actibus humanis secundùm ordinem & prioritatem causæ finalis: ideo statim post electionem, & ante consensum agit de Concilio; quia consilium omninò perfectum, & completum vltimo illo iudicio subsequitur consensum, & antecedit electionem; debet autem agi de Consilio in eo ordine in quo intelligitur omninò completum. Ex quibus constat, quòd consilium non nominat vnum simplicem actum intellectus, sed plures realiter, vel virtualiter distinctos; realiter quidem distinctos in intellectu discursiuo, virtualiter autem tantùm distinctos in intellectu non discursiuo, qualis est Angelicus, in quo non est propriè & formaliter aliud de concilio, quàm vltimum illud iudicium seu sententia de mediis magis vtilibus. Præcipuè tamen in intellectu discursiuo hominis numerantur tres actus pertinentes ad consilium : Primus inquisitio mediorum, vt habet annexum prius illud iudicium inter media vtilia & inutilia, quia inquisitio hæc est tantùm mediorum vtilium; & ita talis inquisitio & hoc iudicium pro eodem actu computantur. Secundus est consultatio de mediis iudicatis vtilibus, in quo præcipuè videtur consistere ratio consilij. Tertius tandem est iudicium posterius ad consultationem, quo hæc media iudicantur magis vtilia, quàm alia in ordine ad finem intentum; quod iudicium dicitur etiam sententia, & est quasi conclusio totius processus qui reperitur in consilio: numeratur autem specialiter hoc iudicium, vt actus distinctus à consultatione, cum tamen prius illud iudicium non sic numeretur; quia vt dicetur in hoc dubio, hoc iudicium posterius est terminus extrinsecus consultationis, prius autem illud iudicium est quasi pars inquisitionis. Quærimus ergo in præsenti: Vtrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis de mediis, vel vtrum etiam includat iudicium hoc postremum de mediis magis vtilibus.

Prima opinio asserit, quòd consilium formaliter sit sola in inquisitio rationis. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Psalmo 12. habetur, Quandiu ponam consilium in anima mea, Quæ verba significant solam inquisitionem rationis. Item authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Et hæc inquisitio Consilium vocatur, propter quod Philosophus dicit in 3. Ethicorum, quòd electio est est appetitus præconsiliati : ergo consilium formaliter est sola inquisitio rationis.

Secunda opinio asserit, quòd consilium importat formaliter, tam inquisitionem & consultationem, quàm iudicium postremum seu sententiam de mediis magis vtilibus : & ita iuxta hanc opinionem consilium formaliter consistit in integro syllogismo practico cum conclusione.

ne. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Psalmo 1. dicitur; Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum: & 1. ad Corinth. 7. De Virginibus præceptum domini non habeo, consilium autem do, &c. Quibus verbis sub consilio non sola comprehenditur inquisitio mediorum, sed etiam iudicium de illis. Item authoritate Aristotelis. 3. Ethicor. cap. 3. vbi ait: Eum qui consultat videri quærere, & resoluere: constat autem, quod sicut per quærere importatur inquisitio, sic per resoluere importatur iudicium seu sententia de inquisitis. Deinde probatur ratione: In Deo est propriè consilium iuxta illud ad Ephes. 1. Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ: sed consilium non est in Deo, quantum ad inquisitionem & consultationem, cum ista duo importent ignorantiam & dubitationem, quæ maximam dicunt imperfectionem Deo incompossibilem: ergo consilium est in Deo, quantum ad iudicium consequens inquisitionem & consultationem, quod nullam dicit imperfectionem; ac proinde tale iudicium pertinet formaliter ad consilium. Denique Consilium non est completum sine hoc iudicio vltimo: ergo hoc iudicium pertinet formaliter ad consilium.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd consilium formaliter inchoatur in inquisitione mediorum. 2. intrinsecè completur in eorum consultatione. 3. vnde iudicium seu sententia de magis vtilibus est terminus tantùm extrinsecus consilij. Ita communiter Philosophi morales & Theologi.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Dicimus ergo quòd consilium formaliter inchoatur in inquisitione mediorum, prout habet adiunctum primum iudicium, quo intellectus iudicat de omnibus mediis occurrentibus, an sint vtilia, vel inutilia in ordine ad finem intentum. Et quidem quòd consilium inchoatum consistat in inquisitione mediorum constat ex authoritate Damasceni libro 2. de Fide cap. 22. vbi dicit, quòd consilium est appetitus inquisitiuus: Deinde authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 1. vbi ex professo probat quod consilium sit inquisitio: cuius ratio est, quia in rebus agendis multa incertitudo inuenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. Quod autem talis inquisitio habeat adiunctum primum iudicium, quo intellectus iudicat de omnibus mediis occurrentibus, an sint vtilia, vel inutilia in ordine ad finem intentum; constat tum ex eo quòd illa inquisitio est intellectualis, ac proinde debet esse cognoscitiua mediorum quæ inueniuntur, an sint vtilia, vel inutilia, vnde tunc intellectus iudicat de vtilitate, vel inutilitate ipsorum; tum quia inquisitio seu inuestigatio mediorum sine discretione vtilium ab inutilibus per iudicium, potius afferret confusionem in ordine ad electionem, per accumulationem & aggregationem plurimarum rerum tum vtilium, tum inutilium, quàm conferret ad ipsam electionem: vnde, statim ac occurrunt media, intellectus iudicat de eorum vtilitate vel inutilitate: & in hac inquisitione, habente adiunctum hoc primum iudicium, inchoatur formaliter consilium.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Aristotelis 6. Ethicorum cap. 9. & 11. vbi distinguit consilium à iudicio, vt postea magis explicabitur; & consequenter consilium est completum ante iudicium vltimum de mediis. Item authoritate S. Gregorij Nisseni lib. 5. Philosophiæ cap. 4. vbi dicit consultationem esse in his rebus, quæ adhuc quæruntur, id est de quibus adhuc non est latum iudicium seu data sententia. Item authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi ponit rationem formalem consilij in inquisitione præcedente iudicium: vnde ait: In rebus autem dubiis & incertis ratio non profert iudicium, absque inquisitione præcedente, & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, & hæc inquisitio consilium vocatur: Nota tamen quod sub inquisitione D. Thomas comprehendit, tam priorem illam mediorum, in qua dictum est inchoari formaliter consilium; quàm aliam posteriorem, quæ idem est ac consultatio de mediis iudicatis vtilibus, quænam sint vtiliora & consequenter eligenda: & in hac inquisitione seu consultatione dicimus, compleri intrinsecè consilium; Tum quia consilium denominatur à consiliando seu consultando, & ita in consultatione debet esse perfectum & completum intrinsecè consilium; Tum quia hanc consultationem immediatè consequitur iudicium seu sententia de mediis magis vtilibus; quod iudicium cum sit terminus extrinsecus consilij, vt statim dicetur, necesse est dicere quòd ante illud, in ipsa consultatione completur intrinsecè consilium.

Probatur tertia pars conclusionis authoritatibus adductis pro secunda parte, quæ hanc etiam efficaciter probant. Deinde probatur authoritate D. Thomæ q. 15. de Malo art. 4. vbi numerat consilium de agendis, & iudicium de illis tanquam duos actus ex æquo distinctos. Denique ex Aristotele 6. Ethicorum, cap. 9. & 11. dantur in intellectu practico duæ virtutes essentialiter distinctæ, quæ sunt partes prudentiæ: Prima dicitur Eubulia siue benè consiliatiua, quia deseruit ad rectè consiliandum: Secunda dicitur benè iudicatiua, quæ si procedat secundùm regulas communes & ordinarias, vocatur Synesis; si autem procedat secundùm regulas superiores & extraordinarias, vocatur Gnome; & hæc doctrina communiter recipitur, imò experientia constat, videmus enim aliquos valde habiles & aptos ad inquirenda media, ac faciles ad illa inuenienda;

ueniendā; & tamen aliquando sunt valde inhabiles & inepti ad iudicandum de illis, ac proinde sunt difficiles ad se determinandum ad hæc vel ad illa eligenda: ergo cum consilium correspondeat Eubuliæ, & iudicium correspondeat Synesi vel Gnome, consilium & iudicium sunt duo actus intellectus practici ex æquo essentialiter distincti, virtutibus quippe essentialiter distinctis correspondent actus ex æquo essentialiter distincti, vt patet inductione in omnibus.

Ex quibus constat, Consilium optimè definiti, quòd sit Inquisitio rationis de re dubia & magna à nobis facienda. Dicitur, inquisitio; scilicet practica mediorum. Dicitur, de re dubia; quia de rebus per se notis non fit consultatio, sed statim profertur iudicium. Dicitur, de re magna; quia de rebus leuibus non capimus consilium, sed tantùm de rebus magni momenti, vt docet Philosophus lib. 3. Ethicorum cap. 1. Dicitur tandem, de re à nobis facienda; quia consilium est de re possibili, constituta in nostra potestate, ac quodammodo ad nos pertinente, vt dicetur postea.

Ad primum ergo dicendum, quòd si illa inquisitio mediorum sit perfecta, & importet consultationem mediorum magis vtilium, quomodo intelligitur authoritas illa sacræ Scripturæ, Diui Thomæ, & Aristotelis, Consilium est formaliter perfectum & completum intrinsecè: quòd si sit inquisitio imperfecta, & importet inuestigationem omninò primam mediorum vtilium præ inutilibus, est quidem formaliter consilium, sed imperfectum & incompletum.

Ad secundùm dicendum, quòd sæpe in sacra Scriptura, & apud Sanctos Patres & alios Authores, consilium sumitur non solùm pro illo quod formaliter importat, sed etiam pro illo quod infert per modum conclusionis practicæ; & sic includit tam inquisitionem & consultationem, quàm iudicium vltimum seu sententiam: & in hoc sensu procedunt illa testimonia sacræ Scripturæ. Ad authoritatem verò Aristotelis dicendum, quòd *ly resoluere* non significat ibi idem ac concludere practicè seu iudicare quid sit agendum: sed significat de vno in aliud procedere inquirendo, seu inuestigare viâ resolutoriâ, vt infra dicetur. Ad aliud dicendum, quòd consilium non est propriè in Deo, secundùm id quod formaliter importat, nempe secundùm inquisitionem & consultationem, propter hoc quod ista important ignorantiam & dubitationem, quæ Deo repugnant: sed ponitur in Deo consilium secundùm iudicium perfectum de mediis, quod est conclusio ipsius consilij; in quo iudicio nulla est imperfectio, sed maxima perfectio virtualiter continens quicquid est perfectionis in inquisitione & consultatione præcedente. Ad aliud dicendum, quòd consilium est quidam motus rationis procedentis ex vno in aliud: vnde habet duplex complementum, vnum intrinsecum & essentiale, aliud verò extrinsecum & accidentale: Primum complementum consilij consistit in completa eius ratione formali, quæ tamen vlterius tendit ad complementum extrinsecum (hoc enim est commune omni motui, quòd quamuis sit intrinsecè completus per suam rationem formalem, tamen tendat ad complementum extrinsecum, scilicet terminum): Secundum complementum consilij consistit in iudicio seu sententia de mediis eligendis.

DVBIVM II.

Vtrum Consilium sit tantùm de mediis.

SVpponendum est id quòd sæpè diximus, finem se habere in practicis, sicut principium in speculatiuis; & media se habere in practicis, sicut conclusiones in speculatiuis; ita vt sicut conclusiones pendent à principiis in sua veritate, & ad principia resoluuntur; sic media pendent à fine in sua bonitate, & ad finem resoluuntur, imò tantùm sunt propter ipsum finem acquirendum. Inter media autem necessaria ad consecutionem finis, alia sunt possibilia, alia impossibilia: Qui intendit efficaciter finem, & inquirendo inuenit media possibilia, prosequitur vsque ad consecutionem finis per executionem mediorum; vnde consilium tunc est & dicitur vtile ac fructuosum, in ordine scilicet ad finem intentum: quando autem inquirendo inuenit media impossibilia, desistit & à consecutione finis, & ab executione mediorum; ita docet Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. dicens, quòd qui per concilium inuenit medium necessarium ad consecutionem finis esse sibi impossibile, desistit ab executione, quasi desperans à consecutione finis: si verò inueniat media possibilia à se fieri, tunc incipit operari; & consilium illius est & dicitur vtile ac fructuosum, in ordine scilicet ad finem intentum, vt dictum est; sicut est inutile & infructuosum in ordine ad dictum finem, quando inuenit media impossibilia; quamuis non sit omninò inutile ac vanum, quia per ipsum reperitur difficultas, imò impossibilitas acquirendi talem finem, & ita voluntas ab illo desistit, vnde tollitur impedimentum quo voluntas posset retardari ab intentione alterius finis, quandiu enim persistit in intentione illius prioris, non intendit alterum. Constat ex dictis, quòd consilium est de mediis: Nunc quærimus, vtrum sit tantùm de mediis, vel etiam sit de fine.

Prima opinio asserit, consilium non tantùm esse de mediis, sed etiam de fine. Probatur duplici authoritate D. Thomæ: Prima habetur supra q. 6. art. 2. vbi dicit quòd voluntas apprehenso fine deliberans de ipso & de mediis, mouetur; constat autem quòd deliberare idem est, ac consultare: Secunda habetur infra q. 73. art. 3. vbi docet quòd prudentia præstituit finem virtutibus

moralibus, quod necessariò debet fieri mediante consilio: ergo consilium non tantùm est de mediis, sed etiam de fine. Deinde, Consilium sumitur ad tollendam dubitationem; propterea Gregorius Nissenus lib.5. Philosophiæ cap. 5. dicit, quòd omne consilium quæstio est: sed in ordine ad operationes humanas potest esse dubitatio, non tantùm circa media, at etiam circa fines; potest enim quis dubitare, an debeat quærere statum religiosum, aut sæcularem, an debeat se exercere in hac vel in illa virtute: ergo consilium non tantùm est de mediis, sed etiam de fine; & hoc expressè docet Plato in Lachete, vbi dicit: Dum aliquis alterius gratiâ aliquid quærit, de illo ipso consultatio est; cuius gratiâ aliquid quæritur, non de eo quod quæritur alterius gratiâ.

Secunda opinio asserit, consilium esse de omnibus mediis in ordine ad finem, siue talia media sint exercenda ab ipso consultante, siue ab alio. Probatur, Agricolæ, nautæ, & alij consultant de futuris euentibus, vt de pluuia, vento, & similibus quæ non sunt in eorum potestate. Similiter Patres consultationes faciunt de his, quæ sunt agenda per filios; & idem dicendum de amicis. Item Iurisconsulti possunt inire & dare consilium principi circa leges ab ipso principe condendas. Et tandem potest quis apud semetipsum consilium inire de factis aliorum, putà quid deberent facere in tali & tali casu, & damnat si non faciant: ergo consilium est de omnibus mediis in ordine ad finem, siue talia media sint exercenda ab ipso consultante, siue ab alio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd consilium est tantùm de mediis 2. aliquo modo ad ipsum consultantem pertinentibus 3. dubiis & incertis 4. & quæ sint alicuius momenti, siue de quibus intersit, vtrum sic vel sic fiant. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. & S. Gregorij Nisseni lib. 5. Philosophiæ cap. 5. vbi dicit, quòd non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium. Deinde probatur tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 2. quam sic proponit: Finis in operabilibus habet rationem principij, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur: principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione: vnde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solùm de his quæ sunt ad finem. Hæc ratio est efficacissima & euidentissima: in omni quippe discursu siue inquisitione principia supponuntur, tanquam id in quo fundatur discursus, & à quo incipit inquisitio: vnde in speculatiuis principia supponuntur discursui vt per se nota, vel saltem vt prius nota; & in practicis supponuntur inquisitioni vt per se volita, vel saltem vt prius volita, & hoc constat inductione in omnibus; nam v. g. medicus non inquirit, An sit sanandus infirmus, sed hoc supposito inquirit quibus mediis sit sanandus. Subdit autem D. Thomas: Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium vnius demonstrationis, est conclusio alterius: & ideo id quod accipitur vt finis in vna inquisitione, potest accipi vt ad finem in alia inquisitione; & sic de eo erit consilium.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Aristotelis 3. Ethicor. cap. 1. & S. Gregorij Nisseni lib. 5. Philosophiæ cap. 5. vbi dicit: Consiliamur de his, quæ fiunt in nobis, & per nos fieri possunt. Et D. Thomæ hîc art. 3. vbi ait: Et ideo dicendum est, quòd propriè consilium est circa ea, quæ aguntur à nobis: Et in responsione ad quartum explicat se, dicendo quòd sufficit vt illa media, de quibus est consilium, pertineant aliquo modo ad ipsum consultantem; ait enim: Quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo vnum nobiscum, vel per vnionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis: vel per modum instrumenti, nam agens principale & instrumentale sunt quasi vna causa, cum vnum agat per alterum; & sic Dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per seruum. Deinde probatur ratione D. Thomæ: Ex vna parte consilium est tantùm de his quæ fiunt à causa libera, quæ propter suam indifferentiam potest sic & aliter operari; nam causæ naturales & necessariæ sunt determinatæ ad vnum, & ita semper agunt eodem modo, vnde non indigent consilio; nec item opus est consilio ad illa, quæ fortuitò & casu contingunt, cum eueniant præter intentionem & propositum; & sic restat à sufficienti causarum enumeratione, quòd consilium sit tantùm de his quæ fiunt à causa libera, qualis est consultans ipse: ex alia verò parte nullus capit consilium, nisi de his quæ aliquo modo ad ipsum pertinent, vt experientia constat: ergo consilium est tantùm de contingentibus singularibus aliquo modo ad ipsum consultantem pertinentibus; quæ tantùm possunt habere rationem medij, quia cognitio veritatis in talibus non habet aliquid magnum, vt per se sit appetibilis, sicut cognitio vniuersalium & necessariorum; sed appetitur secundùm quòd est vtilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Aristotelis eodem 3. libro Ethicorum cap. 2. Item S. Gregorij Nisseni loco citato. Et D. Thomæ hîc art. 4. vbi sic ait: Et ideo non consiliamur de his, quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam coniecturales, vt Gregorius Nisse-

nus

nus dicit, vt putà Medicinalis, Negotiatiua, & huiuſmodi. Deinde probatur ratione D. Thomæ: Conſilium eſt inquiſitio quædam de agendis, vt dictum eſt: ſed ſolùm inquiri ſolet de his quæ in dubium veniunt, ſiue de dubiis & incertis; cum enim ſcitur perfectè quid agendum ſit, quomodo, quando, vbi, & ſic de aliis circunſtantiis, nulla fit inquiſitio, ſed ſtatim ſuppoſita efficaci intentione finis proceditur ad operandum: ergo conſilium eſt tantùm de mediis dubiis & incertis. Denique probatur inſtantiâ, quam adducunt S.Gregorius Niſſenus & D.Thomas loco citato: De his, quæ ſecundùm diſciplinam vel artem ſunt determinata operibus non eſt conſilium, vt conſtat experientia in omnibus artibus, quæ ad ſuos fines habent ſua media determinata; & ſolùm eſt conſilium in his, quæ non habent media determinata, quales ſunt artes dictæ coniecturales, vt Medicinalis, Negotiatiua, &c. ergo ſignum eſt, quod conſilium eſt tantùm de mediis dubiis & incertis aliquo modo.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc. art. 4. vbi ſic ait: Et ideo de duobus non conſiliamur, quamuis ordinentur ad finem, vt Philoſophus dicit, ſcilicet de rebus paruis. Deinde probatur ratione Diui Thomæ: Conſilium inquiſitio quædam eſt, de illis autem inquirere ſolemus, quæ in dubium veniunt; vnde & ratio inquiſitiua, quæ dicitur argumentum, eſt rei dubiæ faciens fidem: Quòd autem aliquid in operabilibus humanis non ſit dubitabile, ex duobus contingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, &c. Alio modo, quia non multum refert, vtrum ſic vel ſic fiat: Et iſta ſunt minima, quæ parum adiuuant, vel impediunt reſpectu finis conſequendi; quod autem parum eſt, quaſi nihil accipit ratio. Igitur ex duplici capite poteſt intelligi quòd non ſit conſilium de minimis. Primo, ſi finis intentus ſit tam parui momenti, quòd parum referat eligere hoc vel illud medium ad conſecutionem ipſius. Secundò, quando media ſunt talia in ordine ad finem intentum, vt minima ſit differentia inter illa, quatenus æquè benè poteſt finis acquiri his vel illis: vnde tunc non opus eſt conſultatione & conſilio ad eorum electionem; & ita quamuis ordinariè electio ſequatur conſilium formaliter ſumptum, & propterea electio dicitur appetitus præconſiliatus, & Ariſtoteles dicit, conſiliabile & eligibile eſſe idem, tamen contingit aliquando, iuxta dicta in hac quarta parte concluſionis, quòd ſit electio abſque prætuio conſilio vt dicit inquiſitionem & conſultationem, quamuis debeat præcedere iudicium de mediis eligendis, quod reducitur ad conſilium: ex quo conſtat, quòd quando Ariſtoteles dicit conſiliabile & eligibile eſſe idem, non intelligit in ſenſu formali, ſed tantùm vult quòd vt plurimum eadem res eſt obiectum conſilij & electionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd D.Thomas in primo loco per *ly deliberare* non intelligit conſultare, ſed liberè ferri: quòd ſi quis deliberet de aliquo, pro tunc illud nondum habet rationem finis, ſed medij ordinabilis ſaltem ad vltimum finem. In ſecundo autem loco non vult, quòd prudentia præſtituat ſimpliciter fines virtutibus moralibus, cum illos ex ſe habeant ex dictamine rationis, ſed tantùm vult quòd prudentia dirigat in exercitio virtutes morales circa proprias materias, vt dictum eſt ſupra. Ad aliud dicendum cum D.Thoma hîc art.1. ad 1. quòd id quod accipitur vt finis, eſt iam determinatum: vnde quandiu habetur vt dubium, non habetur vt finis: Et ideo ſi de eo conſilium habetur, non erit conſilium de fine, ſed de eo quod eſt ad finem: Et ita reſpectu dubitantis de electione ſtatus religioſi vel ſæcularis, hi duo ſtatus nondum habent rationem finis, ſed medij ſaltem in ordine ad vltimum finem beatitudinis. Ad authoritatem Platonis dicendum, quòd non vult conſilium eſſe de fine quaſi de obiecto, ſed ſolùm vult quòd ſit de fine quaſi de fine, id eſt initum de mediis propter finem.

Ad ſecundum dicendum, cum D.Thoma hîc artic. 3. ad 3. quòd conſilium non ſolùm eſt de his quæ aguntur, ſed de his quæ ordinantur ad operationes: & propter hoc conſultatio dicitur fieri de futuris euentibus, in quantum homo per futuros euentus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Ad illud de patribus & amicis reſpondet D. Thomas hîc art.3. ad 4. quòd pater & filius, ſicut & duo amici ſunt quodammodo vnum. Ad aliud dicendum, quòd Iuriſconſulti concurrũt quaſi inſtrumenta principis ad condendas leges, vnde ſunt quodammodo vnum cum ipſo principe, nam vt ibidem ait D. Thomas, agens principale & inſtrumentale ſunt quaſi vna cauſa cum vnum agat per alterum. Ad aliud dicendum, quòd ſi tale conſilium de factis aliorum ordinetur ab ipſo conſultante, vt ex illo ſaltem indirectè dirigatur in ſuis operibus, tunc illud conſilium eſt de mediis aliquo modo ad ipſum conſultantem pertinentibus, ſæpe enim poſſumus diſcurrere de factis aliorum in ordine ad noſtras operationes, putà cum inquirimus quid faceremus, ſi eſſemus in eorum loco; quòd ſi tale conſilium non ordinatur ad proprias operationes, eſt conſilium vanum & inutile; & de hoc non agimus in præſenti.

DVBIVM III.

Vtrum interueniat Conſilium in exercitio Scientiarum & Artium.

SVpponendum eſt ex dictis dubio præcedẽti, quòd iuxta doctrinam Ariſtotelis & D.Thomæ communiter receptam, Scientiæ & Artes diuiduntur in certas, & in coniecturales. Scientiæ

tiæ & artes certæ sunt illæ, quæ semper eodem modo ad suos actus siue operationes procedunt; propter stabilitatem obiecti vel intrinsecam prouenientem ex natura ipsius inuariabili, quæ reperitur in scientiis speculatiuis vt plurimum, quarum obiecta inuariabilia facilè vt talia cognoscuntur, quia vt ait D. Thomas hîc art. 3. in necessariis & vniuersalibus est absolutior & simplicior consideratio, & ita scientiæ eodem semper modo,& iisdem mediis sub vna serie seu ratione formali contentis tendunt ad illa obiecta; vel propter stabilitatem extrinsecam obiecti seu materiæ prouenientem ex communi vsu, quæ reperitur vt plurimum in artibus, quarum obiecta seu opera per ipsa facta ex vsu inuariabilia sunt, & ita similes artes eodem semper modo,& iisdem mediis tendunt ad illa obiecta seu opera. Scientiæ & artes coniecturales sunt illæ,quæ non habent certum & determinatum modum operandi, propter variationem materiæ, circa quam versantur in ordine ad sua obiecta & fines, vnde in suo modo procedendi non habent physicam certitudinem, sed tantùm coniecturalem; & talis est scientia medicinæ, ars negotiatiua, & aliæ huiusmodi. Hæ autem scientiæ & artes omnes possunt considerari vel ratione sui, vel ratione habentis; qui aliquando eas perfectè possidet, & tunc dicitur sciens aut artifex peritus; aliquando autem eas imperfectè possidet, & tunc dicitur sciens aut artifex imperitus. In præsenti agimus de scientiis & artibus ratione sui, ac proinde vt sunt in subiecto perito perfectè eas possidente: non autem agimus de illis ratione subiecti, ac proinde vt habent annexam incertitudinem & ambiguitatem ex parte subiecti imperiti imperfectè eas possidentis; quia certum est in exercitio scientiarum & artium, vt sunt in subiecto imperito, ex parte talis subiecti interuenire consultationem speculatiuam & practicam.

Prima opinio asserit, quòd absolutè in exercitio omnium scientiarum etiam speculatiuarum potest interuenire consilium. Probatur authoritate Aristotelis. 3. Ethicorum cap. 2. vbi ait: Magis autem in artibus, quàm in scientiis consultationi locus est; in eis enim sæpius ambigere solemus: Quibus verbis constat esse locum consultationi in scientiis, licet non tam frequenter, ac est in artibus. Deinde. In exercitio scientiarum speculatiuarum sæpe occurrunt oppositæ sententiæ, de quarum veritate dubitantes, præuiè consultamus in ordine ad vnius electionem; in quo est formaliter consilium: ergo in exercitio scientiarum etiam speculatiuarum potest interuenire consilium. Denique, potest contingere, quòd in exercitio scientiarum speculatiuarum aliqua conclusio possit deduci per diuersa media; imò hoc sæpe de facto contingit, eadem quippe propositio diuersis mediis probatur: sed tunc opus est consilio ad electionem vnius medij præ aliis, pro deducenda tali conclusione, cum possit esse dubius intellectus, ex quonam medio facilius & efficacius conclusio deducetur: ergo in exercitio scientiarum etiam speculatiuarum potest interuenire consilium.

Secunda opinio asserit, quòd in exercitio omnium artium simpliciter potest interuenire consilium. Probatur authoritate Philosophi adducta in præcedenti opinione, vbi nulla facta distinctione artium dicit, quòd magis in artibus, quam in scientiis consultationi locus est. Deinde, Quicquid fit in omnibus artibus, vel potest fieri per vnicum medium, vel potest fieri per plura media: sed in vtroque casu opus est consilio; quia vt ait Aristoteles. 3. Ethic. cap. 3. si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillimè & optimè fiat: si autem per vnum, qualiter per illud fiat; vnde semper artifex discurrit quid sit faciendum, aut quomodo sit faciendum: ergo in exercitio omnium artium potest interuenire consilium. Denique in tali exercitio omnium artium interuenit electio mediorum ad aliquid faciendum: ergo etiam consilium, electio quippe est terminus consilij, vnde quicquid cadit sub electione, cadit prius sub consilio, propterea Philosphus dicit, consiliabile & eligibile esse idem.

Tertia opinio posita in alio extremo, asserit quòd non potest interuenire consilium in exercitio alicus scientiæ vel artis. Probatur authoritate Aristotelis 2. Physicorum textu 86. vbi sic ait: Absurdum autem est non opinari agere propter finem, nisi videant mouentem vti consultatione, & tamen ars consultatione non vtitur. Deinde Aristoteles 3. Ethicorum cap. 3. docet actiones humanas, & non operationes esse consiliabiles: sed opera artis non sunt actiones humanæ, at operationes, vt docet idem Philosophus 6. Ethicorum: ergo in exercitio alicuius artis non potest interuenire consilium. Denique, De illis solùm potest esse consilium, de quibus potest esse electio, cum sit terminus consilij: sed electio non potest esse de operibus artis, cum electio sit agibilium, & non effectibilium ex Aristotele 6. Metaphys. comm. 1. vbi sic ait: Disciplinarum efficientium principium in efficiente, aut est mens, aut ars, aut potestas aliqua: agentium verò principium est electio, quæ in agente est: ergo consilium non est de operibus artis, & ita consilium non potest interuenire in exercitio alicuius scientiæ vel artis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non interuenit consilium propriè dictum, de quo in præsenti loquimur, in exercitio scientiarum speculatiuarum. 2. sicut nullum interuenit consilium in exercitio artium certarum, quarum modus agendi est inuariabilis. 3. sed tantùm in exercitio scientiæ moralis. 4. & scientiarum seu artium coniecturalium, quarum regulæ

operandi

operandi non sunt stabiles, sed variantur ex variatione materiæ circa quam versantur. Ita communiter Philosophi morales & Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi excludit consilium à necessariis & vniuersalibus, quia in illis est absolutior & simplicior consideratio: & postea subdit; Et ideo inquisitio consilij propriè pertinet ad contingentia singularia. Deinde probatur ratione: Consilium propriè dictum, de quo loquimur in præsenti, est practicum, ordinatum ad electionem mediorum efficaciter conducentium ad assecutionem finis intenti, quæ assecutio est terminus totius processus moralis: sed in exercitio scientiarum speculatiuarum non interuenit tale consilium vt patet, quia solius scientiæ moralis est proximè dirigere operationes humanas in ordine ad finem: ergo consilium propriè dictum, de quo in præsenti loquimur, non interuenit in exercitio scientiarum speculatiuarum: quamuis interueniat aliquod consilium speculatiuum.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd in exercitio artium certarum, quarum modus agendi est inuariabilis, propriè non interuenit consilium, etiam illud quod potest competere aliis rebus quàm moralibus. Probatur authoritate expressa Aristotelis. 3. Ethicor. cap. 2. S. Gregorij Nisseni lib. 5. Philosophiæ cap. 5. vbi dicit quòd de his, quæ secundùm disciplinam vel artem sunt determinata, operibus non est consilium. Et D. Thomæ hîc art. 4. vbi sic ait: Consilium est inquisitio quædam, vt dictum est: de illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt; quòd autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi, sicut scriptor non consiliatur, quomodo debet trahere lineas, hoc enim determinatum est per artem, &c. Et ideo non consiliamur de his, quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium. Quæ ratio sic breuiter reducitur in formam: Consilium est tantùm de dubiis & incertis: sed in exercitio artium certarum, quarum modus agendi est inuariabilis, nullum est dubium, cum omnia per regulas artis sint determinata, vnde qui aliter ageret, non exerceret talem artem, imo desineret agere iuxta illam artem, & ageret contra regulas illius: ergo non interuenit consilium in exercitio artium certarum, quarum modus agendi est inuariabilis.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis, nam ostensum est quòd consilium propriè pertinet ad singularia contingentia, circa quæ sunt actiones humanæ; & præcedit electionem mediorum conducentium ad assecutionem finis intenti: sed intentio finis, & electio mediorum sunt exercitium scientiæ moralis, cum hæc ordinetur ad directionem actionum humanarum: ergo consilium propriè dictum, de quo in præsenti loquimur, est tantùm in exercitio scientiæ moralis.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Dicimus quòd licèt consilium propriè dictum, de quo in præsenti loquimur, pertinens scilicet ad actiones humanas reperiatur tantùm in exercitio scientiæ moralis: consilium tamen practicum quod potest in aliis reperiri, interuenit in exercitio scientiarum seu artium coniecturalium, quarum regulæ operandi non sunt stabiles, sed variantur ex variatione materiæ circa quam versantur, qualis est scientia seu Ars medicinalis, negotiatiua, nauigatiua, & similes in quibus iuxta diuersitatem circunstantiarum occurrentium diuersimodè procedendum est. Probatur authoritate Aristotelis 3. Ethicorum capit. 3. Item Platonis in Alcibiade. Item Diui Thomæ hîc art. 4. vbi cum dixisset, quòd non consiliamur de his, quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium; subdit: Præter quasdam coniecturales, vt Gregorius Nyssenus dicit, vt putà medicinalis, negotiatiua, & huiusmodi. Deinde probatur ratione: Consilium est de dubiis & incertis: sed multa occurrunt dubia & incerta in exercitio scientiarum seu artium coniecturalium, quarum proinde regulæ operandi non sunt stabiles, sed variantur ex variatione materiæ circa quam versantur, vt inductione patet in omnibus; nam verbi gratiam edicus non semper eodem modo exercet artem medicinæ in curanda febri; sed iuxta diuersas conditiones, vel subiecti, vel temporis, & alias similes diuersa adhibet medicamenta; etiam non transgrediendo, at obseruando regulas artis: ergo consilium interuenit in exercitio scientiarum seu artium coniecturalium, quarum regulæ operandi non sunt stabiles, sed variantur ex variatione materiæ circa quam versantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in scientiis quidem speculatiuis est consilium speculatiuum, vt probat authoritas Philosophi, & vtraque ratio adducta: sed tale consilium non est illud propriè dictum, de quo agimus in præsenti, quod per se pertinet ad actiones humanas, vt docet D. Thomas hîc art. 3. & maximè in responsione ad 1. vbi sic ait: Consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationem de rebus agendis. Dixit autem Aristoteles, quod magis in artibus, quàm in scientiis consultationi locus est; quia in scientiis nullum potest esse dubium circa obiecta, cum hæc sint necessaria, & à scientiis præsupponantur quantum ad An sint, & Quid sint; solúmque est dubium de modo procedendi circa illa: sed in artibus potest esse dubium,

bium, tam de rebus per eas faciendis, quæ sunt obiecta ipsarum, quàm etiam de modo faciendi.

Ad secundum dicendum, quòd ideo Philosophus dicit quòd magis in artibus, quàm in scientiis consultationi locus est; quia in omnibus artibus potest esse dubium de rebus faciendis, quæ res sunt obiecta artium; & in aliquibus potest etiam esse dubium de modo faciendi, vt dictum est; cum tamen in scientiis non possit esse dubium circa obiecta. Non tamen vult Philosophus quòd in omnibus artibus possit esse dubium circa modum procedendi ad obiectum, quasi circa medium ad finem, de quo tantùm est consilium propriè dictum. Ad aliud dicendum cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. quòd quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis; potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura, & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solùm res sed modus, tunc non est opus consilio: Vnde quamuis artifex discurrat & dubitet quid debeat facere materialiter in indiuiduo; non tamen propriè est consilium, quod solùm est de modo faciendi qui est medium ad finem. Ad aliud constat ex dictis superius; quòd multa cadunt sub electione, quæ non cadunt sub consilio; & quòd electio in nobis sæpius quidem est terminus consilij, aliquando tamen est terminus iudicij.

Ad tertium dicendum, quòd Aristoteles in illo loco non loquitur vniuersaliter de omni arte: sed loquitur indefinitè de aliquibus, scilicet de certis quarum regulæ sunt inuariabiles: hoc enim sufficiebat ad eius intentum, cum probandum illi esset, quòd potest esse operatio absque consultatione, & ostendit quòd reperiatur de facto in aliquibus artibus. Ad aliud dicendum, quòd materia quidem primaria & magis propria consilij sunt actiones humanæ; tum quia præcipuè præ aliis habent dubitationem, cum sint circa singularia contingentia maximè incerta; tum quia sunt maximi momenti, vt pote conducentes ad vltimum finem beatitudinis; tum quia sunt communes omnibus hominibus: materia autem secundaria & minus propria consilij sunt etiam operationes artis: vnde Philosophus in illo loco solùm vult, quòd operationes artis non sint primariò consiliabiles, quasi materia propriissima consilij; sed non vult absolutè excludere, quin sint secundariò consiliabiles. Ad aliud dicendum, quòd similiter electio habet pro materia primaria & magis propria actiones humanas, vnde dicitur esse agibilium: potest tamen esse factibilium, quia habet operationes artis pro materia secundaria & minus propria: & iuxta hæc intelligendus est Aristoteles.

DVBIVM IV.

Vtrum Consilium procedat ordine resolutorio.

Svpponendum est, quòd consilium est duplex. Vnum exercetur à multis Consiliatoribus, & importat collationẽ inter plures habitam: & ab hoc videtur deriuatum esse nomen consilij; dicitur enim consilium quasi considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Aliud consilium est particulare & exercetur ab vno tantùm consiliatore, vt dum quis inquirit apud semetipsum quid agere debeat. Primum consilium sensu percipitur, vnde est magis notum: Secundum autem percipitur intellectu à quo fit, vnde quamuis non sit ita notum, est tamen propriè consilium, quia consilium propriè est inquisitio quædam de rebus dubiis in ordine ad electionem, conferendo scilicet ipsa ad inuicem, vt iudicetur quænam præ aliis sint eligendæ: constat autem quòd hæc inquisitio non solùm potest fieri à pluribus, sed etiam à singularibus; licet non æquè benè, quia vt ait D. Thomas hîc art. 3. in particularibus contingentibus, de quibus est consilium, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circunstantias considerare oportet, quas ab vno non facilè est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quod vnus considerat, alij non occurrit; vnde in vnoquoque homine seorsum considerato est Eubulia siue virtus benè consiliatiua. Hæc autem inquisitio consilij in per se ordinatis est processus finitus; quia clauditur principio, qui est vltimus finis in aliqua serie rerum; & termino, qui est primum medium executioni mandandum; quod tamen habet rationem vltimi & termini, cum processus iste incipiat extrinsecè ab intentione finis vltimi quam supponit, & deueniat vsque ad primum illud medium, in cuius electione extrinsecè etiam finitur. In ordinatis autem per accidens potest inquisitio consilij procedere in infinitum syncathegorematicè: potest enim quis de vna serie rerum procedere in aliam & in aliam successiuè, consiliando in singulis; series autem rerum sunt synthegorematicè infinitæ. Primum docet expressè D. Thomas hîc art. 6. Secundum indicat ibidem in responsione ad primum. Quia verò processus rationis potest esse compositiuus seu compositorius, & resolutiuus seu resolutorius, ideo in præsenti quærimus, vtrum consilium sit processus compositorius, vel resolutorius. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd hi duo modi procedendi sunt oppositi: nam modus compositiuus incipit & procedit ab aliquo principio, quod sit prius & in cognitione & in esse, vt dum proceditur à causis effectiuis ad earum effectus, & à partibus ad totum, nam causæ sunt simpliciores effectibus, & partes ipso toto: modus autem

tem resolutorius incipit & procedit à principio, quod quidem est prius in cognitione, sed posterius in esse, vt dum proceditur ab effectibus ad causas, à toto ad partes. Quòd manifestatur in domo; nam circa illam procedimus modo compositiuo in ædificatione, quia procedimus à partibus prius secundùm esse reale constructis ad totam domum posterius secundùm esse reale constructam; in destructione verò procedimus modo resolutorio, quia procedimus à tota domo ad partes, resoluendo scilicet ipsam in suas partes.

Prima opinio asserit consilium procedere ordine compositiuo. Probatur: In operabilibus finis se habet ad media, sicut in speculatiuis principia se habent ad conclusionem, vt sæpè docent Aristoteles & D. Thomas: sed processus speculatiuus, qui est à principiis ad conclusionem, est processus compositiuus, vt communiter conceditur: ergo cum consilium sit processus à fine ad media, est processus compositiuus, & ita procedit ordine compositiuo.

Secundò, Processus à causa ad effectum est processus compositiuus, vt communiter conceditur: sed consilium est processus à causa ad effectum, scilicet à fine ad media, constat enim quòd finis est causa mediorum: ergo consilium est processus compositiuus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd consilium non est processus simpliciter compositiuus. 2. nec mixtus ex compositiuo & resolutorio. 3. sed est simpliciter processus resolutorius: & consequenter procedit ordine resolutorio. Ita communiter Discipuli Diui Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, Processus simpliciter compositiuus opponitur processui simpliciter resolutorio, vt constat ex dictis, & communiter conceditur: sed consilium est processus simpliciter resolutorius, vt ostendetur in tertia parte conclusionis: ergo consilium non est processus simpliciter compositiuus.

Probatur secunda pars conclusionis: Ideo in scientiis est processus mixtus ex compositiuo & resolutorio; quia eadem scientia procedit à causis secundùm esse prioribus, seu secundùm rem existentibus ad earum effectus, videlicet à principiis ad conclusiones; & vice versa etiam procedit ab effectibus ad causas dum reducit conclusiones ad prima principia, ex quibus prius illas deduxerat: sed consilium non procedit à causa priore secundùm esse, seu secundùm rem existente ad effectum, in quo est processus compositiuus; at tantùm procedit ab effectu ad causam, in quo est processus tantùm resolutorius; nam consilium procedit à fine ad media, constat autem quòd finis non est prior secundùm esse ipsis mediis, nec est causa effectiua ipsorum; at tantùm est prior secundùm intentionem præcisè, vt habet rationem finis, & efficitur ab ipsis mediis vnde finis secundùm esse reale est effectus mediorum: ergo consilium non est processus mixtus ex compositiuo & resolutorio. Vnde consilium tantùm procedit à fine ad media, non autem procedit à mediis ad finem: hoc enim est proprium actus imperij, qui incipit ordinem executionis, in quo proceditur à mediis ad finem; consilium autem est in ordine intentionis, in quo proceditur à fine ad media. Quod indicat D.Thomas hîc art.5. ad 1. dicens quòd consilium est de operationibus: sed ratio operationum accipitur ex fine; & ideo ordo ratiocinandi (ac proinde consiliandi) de operationibus est contrarius ordini operandi.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ; Aristoteles 3. Ethicorum cap. 3. dicit, quòd ille, qui consiliatur, videtur quærere & resoluere; vnde ex Philosopho consilium est quæstio resolutoria, siue processus simpliciter resolutorius. D.Thomas art. 5. sic ait: Principium autem in inquisitione consilij est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse: & secundùm hoc oportet quòd inquisitio consilij sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quovsque perueniatur ad id quod statim agendum est. Deinde probatur ex dictis in secunda parte conclusionis: Consilium est quidam processus; non compositiuus simpliciter, quia non procedit simpliciter à causa secundùm rem prius existente ad effectum; nec mixtus ex compositiuo & resolutorio, quia nunquam procedit à tali causa priori secundùm esse reale ad effectum; at semper procedit ab effectu ad causam, vt ostensum est: ergo est simpliciter processus resolutorius; Tum quia processus, qui non est simpliciter compositiuus, nec mixtus ex compositiuo & resolutorio, debet esse simpliciter resolutorius, vt constat ex sufficienti partium enumeratione; Tum quia processus, qui est semper ab effectu ad causam, est simpliciter resolutorius.

AD primum ergo dicendum, quòd principia conclusionis sunt priora secundùm esse ipsa conclusione, & sunt causa quodammodo efficiens ipsius; & ideo processus ab illis ad conclusionē est compositiuus: sed finis non est prior secundùm esse ipsis mediis, nec est causa efficiens ipsorum; quin potius è contra media sunt causa efficiens finis, vnde processus à fine ad media non est compositiuus, at resolutorius: & ita comparatio inter finem in ordine ad media, & inter principia in ordine ad conclusionem, tenet in multis aliis, vt sæpe dictum est; sed non in hoc, ad quod probandum adducitur in præsenti, propter rationem assignatam.

AD secundm dicendum, quòd processus à causa ad effectum est compositiuus, si causa sit prior secundùm esse ipso effectu, sicut est causa efficiens;

efficiens; non autem si sit tantùm prior secundùm intentionem, & posterior secundùm esse, sicut est causa finalis vt sic respectu mediorum; quia talis causa in genere efficientis est effectus, & consequenter processus ab illa est resolutorius.



QVÆSTIO XV.

De consensu qui est actus voluntatis in comparatione eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos diuisa.

EINDE considerandum est de consensu.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum consensus sit actus appetitiuæ, vel apprehensiuæ virtutis.

¶ Secundo, vtrum conueniat brutis animalibus.

¶ Tertio, vtrum sit de fine vel de his quæ sunt ad finem.

¶ Quarto, vtrum consensus in actum, pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICVLVS I.

Vtrum consensus sit actus appetitiuæ vel apprehensiuæ virtutis.

87 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensiuam August. enim 12. de * Trinit. consensum attribuit superiori rationi. sed ratio nominat apprehensiuam virtutem. ergo consentire pertinet ad apprehensiuam virtutem.

Inf. q. 74. art. 7. ad 1. Et 4. d. 29. art. 1. cor. * cap. 12.

¶ 2 Præterea Consentire est simul sentire. sed sentire est apprehensiuæ potentiæ. ergo & consentire.

¶ 3 Præterea, Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid ita & consentire. sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiua. ergo & consentire ad vim apprehensiuam pertinet.

lib. 2. orth. fidei, cap. 2. post med. SED contra est, quod * Damasc. dicit in 2. lib. quòd si aliquis iudicet & non diligat, non est sententia, id est consensus: sed diligere ad appetitiuam virtutem pertinet, ergo & consensus.

CONCLVSIO.

Cùm consentire sit simul sentire atque ita quandam coniunctionem importet ad id cui consentitur: magis propriè actus dici debet appetitiuæ virtutis, cuius est in aliud tendere quàm apprehensiuæ.

RESPONDEO dicendum, quòd consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitiuus est rerum præsentium: vis enim imaginatiua est apprehensiua similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensiuus est vniuersalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, & præsentibus & absentibus singularibus. Et quia actus appetitiuæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitiuæ virtutis ad rem secundum quam ei inhæret, accipit nomen sensus: quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. vnde Sap. 1. dicitur. Sentite de Domino in bonitate: & secundum hoc consentire est actus appetitiuæ virtutis.

text. 48. AD primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 3. * de anima, voluntas in ratione consistit. vnde cùm Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea concluditur voluntas.

AD secundum dicendum, quòd sentire propriè dictum ad apprehensiuam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiæ pertinet ad appetitiuam, vt * dictum est.

In corp. art.

AD tertium decendum, quòd assentire est quasi ad aliud sentire. & sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur: sed consentire est simul sentire. & sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. & ideo voluntas cuius est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire. Intellectus autem cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius è conuerso, vt in 1. * dictum est magis propriè dicitur assentire: quamuis vnum pro alio poni soleat. Potest etiam dici, quòd intellectus assentit inquantum à voluntate mouetur.

1. p. q. 16. art. 1. & q. 27. 4. & q. 59. art. 1.

ARTICVLVS II.

Vtrum consensus conueniat brutis animalibus.

88 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd consensus conueniat brutis animalibus, consensus enim importat determinationem appetitus ad vnum sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad vnum. ergo consensus in brutis animalibus inuenitur.

Inf. q. 16. art. 2. cor.

¶ 2 Præterea, Remoto priori remouetur posterius. sed consensus præcedit operis executionem: si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio: quod patet esse falsum.

¶ 3 Præterea, Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. sed bruta animalia ex passione agunt. ergo in eis est consensus.

SED contra est, quod Damas. * dicit, quòd post iudicium homo disponit & amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia, id est consensus. sed consilium non est in brutis animalibus. ergo nec consensus. lib. 2. orth. fid. ca. 22.

CONCLVSIO.

Cùm nulla sit in brutis animalibus appetitiui motus applicatio ad quippiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem conuenire.

RESPONDEO dicendum, quòd consensus, propriè loquendo, non est in brutis animalibus. cuius ratio est: quia consensus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid agendum. eius autem est applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitiuus motus: sicut tangere lapidem conuenit quidem baculo. sed applicare baculum ad tactum lapidis, est eius qui habet in potestate mouere baculum, bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitiuum motum: sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ. Vnde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitiuum motum ad aliquid, & propter hoc non propriè dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitiuum motum, & potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

AD primum ergo dicendum, quòd in brutis animalibus inuenitur determinatio appetitus in aliquid passiuè tantum; consensus verò importat determinationem appetitus non solum passiuam, sed magis actiuam.

AD secundum dicendum, quod remoto priori remouetur posterius, quod propriè ex eo tantum sequitur si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius remouetur vno priorum remoto: sicut si induratio possit fieri & à calido & frigido (nam lateres indurantur ab igne. & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet quod remoto calore remoueatur induratio. executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

AD tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi: non autem bruta animalia. vnde non est similis ratio.

ARTICVLVS III.

Vtrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd consensus sit de fine: quia propter quod vnumquodque, & illud magis; sed his quæ sunt ad finem, consentimus propter finem; ergo fini consentimus magis. 89

¶ 2 Præterea, Actio intemperati est finis eius. sicut & actio virtuosi est finis eius. sed intemperatus consentit in proprium actum; ergo consensus potest esse de fine.

¶ 3 Præterea, Appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, vt supra * dictum est, si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur: quod patet esse falsum per Damasc. * qui dicit quòd post disputationem, quam vocauerat sententiam, fit electio. non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem. q. 13. art. 3. lib. 2. orth. fid. c. 22.

SED contra est, quod amas. * ibidem dicit quòd sensus siue sententia est quando homo disponit & amat quod ex consilio iudicatum est, sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. ergo nec consensus. lib. 2. orth. fid. c. 22.

CONCLVSIO.

Cùm consensus propriè loquendo, non sit nisi applicatio motus appetitiui ad id quod ex consilio iudicatum est, & consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem: constat consensum etiam propriè non esse nisi de his quæ sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum, quòd consensus nominat applicationem appetitiui motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis: in ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis: deinde consilium de his, quæ sunt ad finem. deinde appetitum eorum, quæ sunt ad finem: appetitus autem in vltimum finem tendit naturaliter. vnde & applicatio motus appetitiui in in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. de his autem quæ sunt post vltimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: & sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitiuus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. motus verò appetitiuus in finem, non applicatur consilio. sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitum finis, sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilij. Et ideo applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij, propriè est consensus. vnde cum consilium non sit nisi de his, quæ sunt ad finem, consensus propriè loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

AD primum ergo dicendum. quòd sicut conclusiones scimus per principia; horum tamen non est scientia: sed quod maius est, scilicet intellectus, ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

AD secundum dicendum, quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus magis, quàm in in ipsam operationem.

AD tertium dicendum. quòd electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur: & ideo post consensum adhuc remanet electio. potest enim contingere quòd per consilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur: sed ex multis quæ placent, præaccipimus vnum, eligendo: sed si inueniatur vnum solum quod placeat, non differunt re consensus & electio, sed ratione tantum; vt consensus

conſenſus dicatur ſecundum quod placet ad agendum : electio autem ſecundum quod præfertur his quæ non placent.

ARTICVLVS IV.

Vtrum conſenſus in actum pertineat ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

90 AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd conſenſus ad agendum non ſemper pertineat ad ſuperiorem rationem. delectatio enim conſequitur operationem, & perficit eam, ſicut decor iuuentutem, ſicut dicitur in 10. * Ethico. ſed conſenſus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, vt dicit Auguſt. in 12. de Trin. ergo conſenſus in actum non pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem.

lib. 10. eth. c. 4. parum post medium, to. 5.
** lib. 12. c. 12. tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Actio in quam conſentimus, dicitur eſſe voluntaria : ſed multarum potentiarum eſt producere actiones voluntarias. ergo non ſola ſuperior ratio conſentit in actum.

¶ 3 Præterea, Superior ratio intendit æternis inſpiciendis & conſulendis, vt Auguſt. dicit in 12. de Trinit. ſed multotiens homo conſentit in actum, non propter aliquas rationes æternas, ſed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ paſſiones, non ergo conſentire in actum pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem.

lib. 12. de Tri. c. 7. in fine, tom. 3.

SED contra eſt, quod Aug. dicit 12. de * Trin. Non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, niſi illa mentis intentio penes quam ſumma poteſtas eſt membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi, malè actioni cedat & ſeruiat.

libr. 12. de Tri. cap. 12. circa medium, to. 3.

CONCLVSIO.

Conſenſus in actum cùm ſit finalis ſententia de agendis, ſolum ad ſuperiorem animæ partem, rationem ſcilicet ſecundum quod in ea voluntas includitur, pertinet.

RESPONDEO dicendum, quòd finalis ſententia ſemper pertinet ad eum, qui ſuperior eſt, ad quem pertinet de aliis iudicare : quamdiu enim iudicandum reſtat quod proponitur, nondum datur finalis ſententia. Manifeſtum eſt autem, quòd ſuperior ratio eſt, quæ habet de omnibus iudicare : quia de ſenſibilibus per rationem iudicamus. de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, iudicamus ſecundum rationes diuinas, quæ pertinent ad rationem ſuperiorem. & ideo quamdiu incertum eſt an ſecundum rationes diuinas reſiſtatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis ſententiæ. Finalis autem ſententia de agendis eſt conſenſus in actum : & ideo conſenſus in actum pertinet ad rationem ſuperiorem : ſecundum tamen quod in ratione voluntas includitur, ſicut * ſupra dictum eſt.

art. 1. ad 1.

AD primum ergo dicendum, quòd conſenſus in delectationem operis pertinet ad ſuperiorem rationem, ſicut & conſenſus in opus : ſed conſenſus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, ſicut ad ipſam pertinet cogitare : & tamen de hoc ipſo, quod eſt cogitare, vel non cogitare, inquantum conſideratur vt actio quædam, habet iudicium ſuperior ratio : & ſimiliter de delectatione conſequente : ſed inquantum accipitur vt ad actionem aliam ordinatum, ſic pertinet ad inferiorem rationem : quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quàm finis ad quem ordinatur : vnde ars quæ eſt de fine, architectonica, ſeu principalis vocatur.

AD ſecundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quod eis conſentimus, non oportet quod conſenſus ſit cuiuſlibet potentiæ : ſed voluntatis à qua dicitur voluntarium, quæ eſt in ratione, ſicut * dictum eſt.

q. 6. art. 1.

AD tertium dicendum, quòd ratio ſuperior dicitur conſentire, non ſolum quia ſecundum rationes æternas ſemper moueat ad agendum, ſed etiam quia ſecundum rationes æternas non diſſentit.

DISPVTATIO XV.

De Actu Conſenſus.

EX Actibus ad ordinem intentionis ſpectantibus, qui circa media verſantur, ſupereſt Conſenſus ; primus quidem viâ generationis & in genere cauſæ efficientis, poſtremus tamen in genere cauſæ finalis ; quia non ſolùm eſt prior electione, ſed etiam eſt prior conſilio, quatenus importat conſultationem de mediis vtilibus, & iudicium ſuum extrinſecum complementum ; quamuis ſit poſterior eodem conſilio, vt dicit primam inquiſitionem mediorum. In tractatu autem actuum humanorum obſeruatur prioritas & poſterioritas in genere cauſæ finalis, vt dictum eſt : Et quia aliunde res abſolutè conſideratæ accipiuntur in ſtatu perfecto & completo ; inde eſt quòd poſtremo loco agitur, intra ordinem intentionis, de Conſenſu poſtquam actum eſt de conſilio.

DVBIVM I.

Vtrum Conſenſus ſit actus ſolius appetitus rationalis.

SVpponendum eſt, quòd in homine eſt duplex appetitus vltra naturalem ſeu innatum Primus dicitur ſenſitiuus, communis ipſi & aliis animalibus, ad quem pertinent omnes animæ paſſiones, quaſi motus ipſius. Secundus dicitur rationalis ſeu intellectualis, proprius ipſi homini ſi comparetur aliis animalibus, quamuis ſit communis ipſi & aliis naturis intellectualibus. Hic duplex appetitus conſequitur duplicem cognitionem quæ eſt in homine, nempe intellectualem & ſenſitiuam : ad quamlibet enim formam ſequitur aliquis appetitus ; ad formam quidem naturalem ſiue ſpecificam conſtitutiuam ſubiecti, ſequitur in omnibus rebus appetitus naturalis ſeu innatus ; ad formam autem apprehenſam ſequitur appetitus cognoſcitiuus ſiue ſupponens cognitionem ; quæ forma ſi ſit intentionalis, dicitur appetitus ſenſitiuus ; ſi ſit forma intellectualis, dicitur appetitus rationalis & intellectualis. Aliquando appetitus ſumitur pro potentia, & tunc appetitus rationalis eſt potentia voluntatis : aliquando verò ſumitur pro actu elicito à tali potentia, & tunc dicitur appetitus per modum actus ſecundi, quia potentia eſt appetitus per modum actus primi, & ſic volitio boni eſt appetitus rationalis elicitus. In præſenti, dum quæritur, vtrum conſenſus ſit actus ſolius appetitus rationalis, appetitus ſumitur vt ſignificat potentiam voluntatis : Virtualiter autem duo quæruntur ; primum, vtrum conſenſus ſit actus potentiæ appetitiuæ, & non apprehenſiuæ ; ſecundum, vtrum ſuppoſito quòd conſenſus ſit actus virtutis appetitiuæ, ſit actus ſolius appetitus rationalis ſeu intellectualis, qui eſt voluntas.

Prima opinio aſſerit, quòd conſenſus eſt actus virtutis apprehenſiuæ, & non appetitus. Probatur : Conſenſus deriuatur à conſentire : ſed conſentire dicit actum virtutis apprehenſiuæ, nam conſentire eſt ſimul ſentire, ſiue eſt plures habere idem iudicium de aliqua re, ſicut diſſentire eſt plures habere diuerſum iudicium ; conſtat autem quòd ſentire & habere iudicium ſeu iudicare ſunt actus virtutis apprehenſiuæ, & non appetitus : ergo conſenſus eſt actus virtutis apprehenſiuæ, & non appetitus.

Secundò, Damaſcenus lib. 2. Orthodoxæ Fidei cap. 22. dicit quòd poſt iudicium homo diſponit, & amat quod ex conſilio iudicatum eſt, quod vocatur ſententia, id eſt conſenſus ; vnde ex Damaſceno idem eſt conſenſus ac ſententia & iudicium : ſed ſententia & iudicium ſunt actus

& significat correspondentiam ipsarum in ordine ad aliquid agendum; Vnde S. Bonauentura in 2. d. 28. art. 2. q. 2. dicit consensum esse concordiam voluntatis & intellectus ad aliquid agẽdum. Sumitur autem strictè in hac materia morali, secundùm communem acceptationem & vsum loquendi, solùm pro actu appetitus rationalis siue voluntatis, consequente iudicium illud primum intrinsecum consilio, quo media vtilia reperiuntur & discernuntur ab inutilibus; antecedente verò consultationem, (quæ est intrinsecus terminus consilij) de mediis magis vtilibus, & potiori iure iudicium vltimum de iisdem mediis magis vtilibus eligendis, quod est terminus intrinsecus totius processus consilij, sicut dicitur à pluribus, quòd conclusio est terminus extrinsecus discursus speculatiui. Quamuis autem consensus secundùm primariam & originariam suam significationem sit actus potentiæ apprehensiuæ, & ita magis videatur attribuendus intellectui quàm voluntati: tamen nunc ex communi acceptatione & vsu loquendi inter Philosophos morales & Theologos, iuxta secundariam suam significationem, sumitur tantùm pro prædicto actu voluntatis: sæpè enim contingit, quòd nomina non retineant primariam & originariam suam significationem, sed tantùm vsurpentur iuxta secundariam & translatitiam suam significationem, vt constat in hoc nomine lapis, quod deriuatur à lædendo pede, & translatum est ad significandum aliquod particulare lædens pedem, scilicet ad significandum petram; & tamen certum est quòd nunc lapis ex communi vsu significat tantùm petram, & non aliud quodcunque lædens pedem: vnde ad distinctionem, actus intellectus dicitur assensus; & actus voluntatis, consensus ob rationem adductam à D. Thoma hîc art. 1. ad 3. Quærimus igitur in præsenti, vtrum consensus iuxta secundariam, sed nunc ex communi acceptatione magis propriam suam significationem, sumptus pro prædicto actu voluntatis sit tantùm de mediis.

Prima opinio asserit, consensum non esse tantùm de mediis, sed etiam de fine. Probatur, Bonum delectabile & delectatio de illo sunt finis, solum quippe bonum vtile & vsus illius habent rationem medij, vt communiter conceditur: sed voluntas consentit bono delectabili & delectationi de illo, vt etiam communiter conceditur: ergo consensus non est tantùm de mediis, sed etiam de fine.

Secundò, Consentimus mediis propter finem, omnes quippe actus voluntatis, imò & intellectus circa media sunt propter consecutionem ipsius finis: ergo magis consentimus fini quàm mediis, iuxta illam regulam Philosophi, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis, vnde consensus non est tantùm de mediis, sed etiam de fine, & multò magis.

Tertiò, Potest esse peccatum circa vltimum finem, & tale creditur fuisse primum peccatum Angelorum, iuxta probabiliorem sententiam: ergo consensus non est tantùm de mediis, sed etiam de fine, cum non possit esse peccatum circa aliquid, nisi sit consensus de illo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd consensus est tantùm de mediis. 2. vnde nullo modo potest esse consensus de vltimo fine. 3. de finibus autem intermediis potest quidem esse consensus vt habent rationem medij: sed non vt habent rationem finis. Ita communiter docent Philosophi morales & Thelogi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 3. quam desumpsit ex. S. Damasceno citato ibidem in argumento, Sed contra: Quæ ratio sic breuiter ad formam reducitur: Consensus propriè loquendo sequitur consilium iuxta inquisitionem ipsius de aliquibus, quamuis præcedat illud vt importat vltimam consultationem, & finalem sententiam de illis; & consequenter consensus est tantùm de illis, de quibus est consilium, hoc enim est vniuersaliter verum, quod actus voluntatis est de eodem obiecto materiali, de quo est actus præcedens intellectus à quo regulatur, quamuis sub diuersa ratione formali, voluntas quippe illud attingit sub ratione boni, & intellectus sub ratione veri aut entis: sed consilium quoad omnia quæ importat, etiam quoad primam inquisitionem, est tantùm de mediis, vt ostensum est disputatione præcedenti: ergo consensus est tantùm de mediis. Et ita D. Thomas concludit sic: Vnde cum consilium non sit nisi de his, quæ sunt ad finem, consensus propriè loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Appetitus autem in vltimum finem tendit naturaliter; vnde & applicatio motus appetitiui in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Deinde probatur ratione D. Thomæ sic amplius expensa: Consensus nominat applicationem appetitiui motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis; siue est actus, quo voluntas applicat se ipsam ad volendum aliquid, quod est in eius potestate constitutum: sed voluntas non propriè seipsam applicat ad volendum vltimum finem, at potius applicatur ab authore naturæ ad talem volitionem, quia appetitus tendit naturaliter ad vltimum finem, vt docet D. Thomas supra q. 9. art. 4. & 6. vt autem voluntas propriè se applicet ad aliquid, debet seipsam ex deliberatione perfecta, & pleno dominio sui actus ad illud mouere: ergo voluntas non habet actum consensus circa vltimum finem; & ita nullo modo potest esse consensus de vltimo fine: vnde solùm voluntas applicat seipsam ad volenda media posita in eius potestate,

potestate, ex præuia apprehensione & intentione finis vltimi, respectu cuius potius applicatur & mouetur inclinatione naturali ab ipso authore naturæ, quàm se applicet & moueat, eo proportionali modo quo aliæ creaturæ diriguntur ab authore naturæ ad proprios fines; hæc autem motio & applicatio fit per actus vitales ab intrinseco procedentes, & propterea voluntas non se habet omninò passiuè in ordine ad vltimum finem, quomodo se habent inanimata & non cognoscentia ad proprios fines; sed se habet aliqualiter actiuè, eo modo quo cognoscentia se habent ad proprios fines, id est quantum ad tendentiam, non verò quantum ad directionem.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Diui Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: De his autem quæ sunt post vltimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; & sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitiuus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est; motus verò appetitiuus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis, sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilij; & ideo applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij propriè est consensus. Deinde probatur ratione ex his deducta: Consensus sequitur consilium quoad inquisitionem ipsius, vt sæpe dictum est: sed de finibus intermediis vt habent rationem medij potest esse inquisitio, non autem vt habent rationem finis; cuius ratio est superius assignata, quia scilicet inquisitio consilij est quidam processus & motus rationis, qui non potest esse in termino *à quo* vel *ad quem*, at tantùm in medio; in ordine autem intentionis in operabilibus se habet finis vt terminus, à quo extrinsecè incipit consilium; & in ordine executionis se habet vt terminus, ad quem dirigitur consilium & extrinsecè desinit: ergo de finibus intermediis potest quidem esse consensus, vt habent rationem medij, sed non vt habent rationem finis; quamuis consensus & omnes alij actus, tam intellectus, quàm voluntatis vtriusque ordinis scilicet intentionis & executionis possint aliquo modo dici esse de fine, quia ad eius assecutionem ordinantur; in præsenti autem negatur consensus esse de fine immediatè tanquam de obiecto.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma hîc art. 3. ad. 2. quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus magis, quàm in ipsam operationem. Vnde consensus est de opere delectabili, si quis assumat delectationem pro fine: potest tamen esse consensus de bono delectabili & de delectatione simul; si quis assumat illa vt media ad beatitudinem, quæ in omnibus saltem virtualiter intenditur.

Ad secundum dicendum, quòd illa regula est tantùm vera, quando illud in quo fit comparatio conuenit extremis comparatis, & vni propter aliud, vt dictum est supra, quod non contingit in præsenti, quia consensus non conuenit fini propter rationem assignatam, at tantùm mediis. Quod optimè declarat D. Thomas hîc art. 3. ad. 1. à simili, dicens quòd sicut conclusiones scimus per principia; horum tamen non est scientia, sed quod maius est scilicet intellectus siue intelligentia: ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas seu simplex volitio, & etiam intentio.

Ad tertium dicendum, quòd ad peccatum sufficit quicunque consensus, siue strictè, siue latè sumptus: circa finem etiam vltimum admittimus posse dari consensum latè sumptum; sed negamus posse dari de fine consensum strictè sumptum, de quo loquimur in præsenti.

DVBIVM III.

Vtrum Consensus sit tantùm de mediis, quæ eliguntur.

SVpponendum est, quòd vt plurimum in ordine ad aliquem finem intentum occurrunt plura media consulenti iudicata vtilia: quia tamen non semper possunt omnia executioni mandari, vel quia sunt simul incompossibilia, vel quia frustra fit per plura, quòd potest fieri per pauciora, si æquè benè; ideo postquam intellectus per inquisitionem consilij adinuenit media vtilia in ordine ad aliquem finem, & iudicauit vt talia præ aliis occurrentibus iudicatis inutilibus; non ibi sistit, sed vlterius procedit, & conferendo media vtilia inter se, de illis consultat quęnam sint vtiliora, in ordine ad electionem; cum enim finis intendatur ordinariè vt consequibilis meliori modo quo potest, inde est quòd quæruntur media magis vtilia, & melius conducentia ad eius consecutionem: tandem facta collatione & consultatione prædicta, iudicat intellectus quænam media sint magis vtilia, & eligenda. Quærimus igitur in præsenti: Vtrum consensus sit tantùm de mediis magis vtilibus, quæ eliguntur post vltimum iudicium & sententiam finalem intellectus; vel sit de omnibus mediis iudicatis vtilibus per primum iudicium intellectus.

Prima opinio Vasquis hîc in art. 1. num. 13. & 14. asserit quòd consensus sit tantum propriè de mediis, quæ eliguntur: in quantum dicit, quòd complacentia voluntatis circa media non est propriè consensus. Probatur authoritate S. Damasceni, qui lib. 2. Orthodoxæ Fidei cap. 22. dicit quod post iudicium homo disponit & amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia, id est consensus: Et cap. 25. expressè docet consensum sequi sententiam intellectus: sed

sed sententia intellectus est tantùm de mediis quæ eliguntur vt communiter conceditur: ergo consensus, siue sit ipsa sententia intellectus, siue illam sequatur, est tantùm de mediis quæ eliguntur.

Secundò, Iudicium intellectus est tantùm de mediis quæ eliguntur, vt communiter conceditur: sed consensus est applicatio motus appetitiui ad id quod ex consilio iudicatum est, vt docet D. Thomas hîc art. 3. vbi sic ait: De his autem quæ sunt post vltimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: & sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitiuus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est; & ita ex D. Thoma consensus est tantùm de mediis, de quibus est iudicium consilij: ergo consensus est tantùm de mediis, quæ eliguntur.

Tertiò, Si consensus esset de omnibus mediis, & non tantùm de illis quæ eliguntur, sequeretur quòd qui peccat intendendo malum finem, committeret multa peccata circa media, consentiendo videlicet omnibus mediis vtilibus in ordine ad prædictum finem intentum: sed falsum est quòd committantur illa multa peccata: ergo consensus non est de omnibus mediis, at tantùm de illis quæ eliguntur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd consensus de quo in præsenti loquimur, tanquam de actu adæquatè distincto ab electione, non tantùm est de mediis quæ post vltimum iudicium intellectus eliguntur 2. sed etiam de omnibus aliis iudicatis vtilibus per primum iudicium intellectus, vel simul, vel sigillatim sumptis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, de qua nullus dubitat, communi sententia & authoritate Philosophorum moralium & Theologorum. Deinde probatur ratione: Electio supponit consensum, quia consensus est complacentia in mediis; certum est autem quòd media non eliguntur à voluntate, nisi prius voluntas sibi in eis complaceat: ergo consensus, de quo in præsenti loquimur, tanquam de actu adæquatè distincto ab electione, est de mediis quæ post vltimum iudicium intellectus eliguntur.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd consensus latè sumptus admiscetur omnibus actibus intellectus & voluntatis; nam intellectus, dum intelligit, consentit suæ intellectioni & rebus intellectis; & voluntas, dum eligit media, consentit suæ electioni & mediis electis: sed tamen hic consensus non est actus ex æquo realiter distinctus ab aliis actibus quibus admiscetur. Verùm consensus strictè sumptus est aliquis peculiaris actus voluntatis ex æquo distinctus ab aliis eius actibus: cum enim consensus iste sit complacentia voluntatis in mediis, & voluntas possit sibi complacere in mediis iudicatis vtilibus, ante vltimum iudicium intellectus de magis vtilibus, necessarium est quòd consensus distinguatur tunc ex æquo ab electione quæ est post illud iudiciũ, quod proinde mediat inter consensum & electionem, ordinariè loquendo vt dicetur dubio sequenti. His positis probatur hæc pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. ad 3. vbi sic ait: Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur: & ideo post consensum adhuc remanet electio: potest enim contingere quòd per consilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet; in quodlibet eorum consentitur; sed ex multis quæ placent, præaccipitur vnum eligendo: sed si inueniatur vnum solum quod placeat, non differunt re consensus & electio, sed ratione tantùm, vt consensus dicatur secundùm quod placet ad agendum, electio autem secundùm quod præfertur his quæ non placent. In quibus D. Thomas plura dicit in fauorem nostræ conclusionis. Primum est, quod consensus est complacentia in mediis per consilium adinuentis vt ducentibus ad finem: vnde cum possit fieri, imò ordinariè sic fiat, quòd non eligantur omnia media quæ placent, sed tantùm aliqua ex ipsis per collationem adinuicem iudicata magis vtilia; necessariò sequitur quòd consensus sit non tantùm de mediis quæ eliguntur, sed etiam de omnibus aliis iudicatis vtilibus per primum iudicium intellectus, vel simul, vel sigillatim sumptis. Secundum quod dicit, est quòd consensus distinguitur re ab electione, quando per consilium inueniuntur plura ducentia ad finem, siue plura media vtilia ad finem, & tantùm distinguitur ratione, quando inuenitur vnum solum medium quod placet: Ratio vtriusque habetur ex dictis, quia quando per inquisitionem consilij inueniuntur plura media vtilia ad finem, requiritur quòd voluntas ex collatione ipsorum determinetur ad eligendum magis vtile, & ita inter consensum & electionem debet interuenire consultatio de mediis magis vtilibus, & vltimum intellectus iudicium de illis, vnde mediis his actibus intellectus diuiduntur, & ex æquo distinguuntur consensus & electio qui sunt actus voluntatis. Sed quando per inquisitionem consilij inuenitur vnicum medium vtile ad finem, tunc non requiritur consultatio & iudicium prædictum intellectus; sed supposita efficaci intentione finis, statim ex necessitate voluntas illud accipit, & ita complacentia seu consensus & electio non distinguuntur ex æquo, & consequenter non differunt re, sed ratione tantùm, vt ibidem explicat D. Thomas. Deinde probatur ratione, Non implicat quòd omnia media, quæ fuerunt per inquisitionem consilij inuenta, iudicentur æquè vtilia, & sic intellectus maneat anceps nullum ex illis eligendo: sed tunc

esset verè consensus de illis mediis, quia voluntas in eis sibi complaceret: ergo consensus non est tantùm de mediis quæ eliguntur, sed etiam de omnibus aliis iudicatis vtilibus per primum iudicium intellectus, vel simul, vel sigillatim sumptis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus in primo loco loquitur de consensu latè sumpto, qui admiscetur omnibus actibus intellectus & voluntatis. In secundo item loco debet explicari de cõsensu latè sumpto. Vel si loquatur de consensu strictè sumpto, de quo in præsenti loquimur, per sententiam in vtroque loco intelligit primum iudicium intellectus discernentis media vtilia ab inutilibus: & adhuc in primo loco eius propositio est tantùm vera in sensu causali.

Ad secundum dicendum, quòd consensus est applicatio motus appetitiui ad id quod ex consilio iudicatum est; non quidem iudicio illo posteriori, quod extrinsecè complet & terminat consilium; sed iudicio priori, quod est intrinsecum consilio, & forte indistinctum ab inquisitione & inuentione mediorum vtilium præ inutilibus: & hoc modo intelligendus est Diuus Thomas.

Ad tertium dicendum, quòd si quis verè consentiat omnibus mediis occurrentibus in ordine ad finem intentũ, & illa media habeant speciales malitias, tunc erunt plura specie peccata, putà si quis in ordine ad fornicandum consentiat seorsim furto, homicidio, &c. (potest enim fieri, quòd voluntas non consentiat omnibus illis propter aliquam rationem peculiarem in eis repertam, quamuis ordinariè voluntas consentiat omnibus mediis iudicatis vtilibus). Si autem illa media non habeant speciales malitias, non erunt specie plura peccata, licet seorsim omnibus consentiat, sed idem peccatum repetitum. Si autem vnico actu omnibus mediis consentiat, & media habeant speciales malitias, erit quidem vnum peccatum, sed cum multiplici deformitate morali specie distincta. Si tandem media non habeant speciales malitias, & vnico actu illis consentiat, erit quidem vnicum etiam numero peccatum, propter malitiam finis intenti; sed tamen erit maius, quia vult talem finem efficacius, quandoquidem omnibus mediis ad illum conducentibus consentit: si enim aliquibus mediis tantùm consentiret, & non omnibus, esset fundamentum iudicandi, quòd non ita efficaciter vult illum finem.

DVBIVM IV.

Vtrum Consensus sit semper actus realiter distinctus ab electione.

Supponendum est, quòd in præsenti tantùm loquimur de consensu strictè sumpto, de quo hactenus in hac disputatione actum est, & non de consensu latè sumpto siue in tota sua latitudine, prout scilicet admiscetur omnibus actibus intellectus & voluntatis; nam certum est quòd dum voluntas eligendo, virtualiter consentit electioni, tunc ille consensus non est actus realiter distinctus, saltem ex æquo, ab ipsa electione. Quærimus ergo, Vtrum consensus strictè sumptus pro complacentia in mediis vtilibus propositis in ordine ad aliquem finem, semper sit actus realiter & ex æquo distinctus ab electione quæ est acceptio vnius medij præ aliis: vel vtrum aliquando idem actus possit esse realiter ac formaliter consensus & electio.

Prima opinio asserit, quòd idem actus voluntatis possit esse realiter ac formaliter consensus & electio, cum aliqua distinctione rationis. Probatur expressa authoritate D. Thomæ hîc art. 3, ad 3. vbi sic ait: Sed si inueniatur vnum solum (scilicet medium) quod placeat: non differunt re consensus & electio, sed ratione tantùm; vt consensus dicatur secundùm quod placet ad agendum; electio autem, secundùm quod præfertur his quæ non placent.

Secundò, Quando inuenitur per consilium vnicum medium vtile in ordine ad finem efficaciter intentum, tunc voluntas eodem actu illi consentit, & illum eligit; nam simul in illo complacet, in quo est consensus; & illud efficaciter vult & accipit præ aliis mediis inutilibus, in quo est electio: vnde tunc inchoatiuè actus ille est inefficax & consensus, terminatiuè autem est efficax & electio: ergo idem actus voluntatis potest esse realiter ac formaliter consensus & electio, cum aliqua distinctione rationis; maximè quia talis actus circa prædictum medium non est tantùm consensus, cum sit actus efficax, & consensus sit semper actus inefficax: nec est tantùm electio, cum talis actus dicat intrinsecè complacentiam, & tamen electio non dicit intrinsecè complacentiam, sed illam supponit: vnde talis actus debet esse simul consensus & electio.

Tertiò, Ex vna parte omnis actus voluntatis circa media in ordine ad finem est electio, sicut omnis actus voluntatis circa finem in ordine ad media est intentio; in hoc enim differt intentio à simplici volitione, quòd simplex volitio est circa finem præscindendo à mediis; & in hoc differt electio à consensu, quòd consensus est de mediis vt præscindunt ab ordine efficaci ad finem: ex alia verò parte omnis actus complacentiæ circa media est consensus: ergo cum actus voluntatis circa vnicum medium in ordine ad finem, sit simul complacentia de tali medio, & sit de illo cum efficaci ordine ad finem, simul est consensus & electio.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quòd ordinariè consensus est actus realiter distinctus ab electione

ctione 1. imò est semper realiter distinctus ab illa. 3. & est impossibile quòd idem actus sit formaliter consensus & electio, si propriè sumantur. Ita tenent omnes, qui distingunt specie consensum & electionem.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ, qui distinctis quæstionibus agit de consensu & de electione, tanquam de actibus realiter distinctis, saltem ordinariè: quod maximè declarat hîc art. 3. ad 3. vbi sic ait: Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur, & ideo post consensum adhuc remanet electio: potest enim contingere quòd per consilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur; sed ex multis quæ placent, præaccipimus vnum eligendo. Deinde probatur ex dictis: Ordinariè inter consensum & electionem intercedit actus intellectus; nam consensus est de omnibus mediis vtilibus inuentis, electio autem est tantùm de mediis magis vtilibus, post iudicium intellectus de maiori eorum vtilitate; sic enim ordinariè procedit voluntas, vt supra dictum est: ergo ordinariè consensus est actus realiter distinctus ab electione.

Probatur secunda & tertia pars conclusionis (secunda quippè necessariò est vera, si tertia probetur esse vera). Est impossibile, quòd idem actus sit in genere physico realiter & formaliter in duplici specie, quamuis hoc sit possibile in genere morali: cuius ratio est, quia differentia essentialis physica est constitutiua rei intrinsecè in seipsa, vnde sicut est impossibile quod idem sit duo, sic est impossibile quòd sit in duplici specie physica: differentia autem moralis non est constitutiua essentialiter rei, sed est ipsi supperaddita, ac proinde accidentalis, vnde non est mirum quod in genere morali idem possit esse in duplici specie: sed consensus & electio, si propriè sumantur, sunt duæ species actuum voluntatis in genere physico; nam consensus in sua formali ratione est complacentia de mediis vtilibus in ordine ad finem intentum, ita vt sit de mediis secundùm quod dicunt præcisè relationem ad finem; electio autem in sua formali ratione est acceptio mediorum magis vtilium præ aliis in ordine ad finem intentum, ita vt sit de mediis secundùm duplicem relationem, vnam quidem ad finem, aliam verò ad reliqua media, vt constat ex dictis in tota hac disputatione, & in disputatione de electione: ergo est impossibile quòd idem actus sit formaliter consensus & electio, si propriè sumantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi D. Thomas non accipit electionem propriè, sicut eam acceperat in propria quæstione de ipsa electione: nam electio propriè est acceptio vnius medij magis vtilis præ aliis minus vtilibus post iudicium & sententiam intellectus de mediis magis vtilibus; vnde acceptio talis medij vnici occurrentis præ aliis inutilibus non est propriè electio, de qua agimus in præsenti, sed est electio lato modo.

Ad secundum similiter dicendum, quòd illa volitio efficax talis medij vnici occurrentis, non est propriè electio: sed est consensus efficax de tali medio: licet enim ordinariè consensus sit actus inefficax, quia multa occurrunt media, & tunc voluntas solùm in illis complacet, quia expectatur iudicium intellectus de magis vtili quod præ aliis accipiatur in ordine ad executionem: tamen quando est vnicum medium, & finis efficaciter intenditur, tunc consensus est actus efficax de tali medio, & est complacentia in ordine ad executionem.

Ad tertium dicendum, quòd quidem omnis actus voluntatis circa finem in ordine ad media est intentio; non autem omnis actus voluntatis circa media in ordine ad finem, etiam efficaci, est electio vt dictum est; quia si sit vnicum medium, est consensus efficax de tali medio: vnde quamuis ordinariè consensus sit de mediis vt præscindunt ab ordine efficaci ad finem, non tamen hoc habet necessariò.



QVÆSTIO XVI.

De vsu qui est actus voluntatis in comparatione eorum, quæ sunt ad finem.

Deinde considerandum est de vsu.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum vti sit actus voluntatis.
¶ Secundo, vtrum conueniat brutis animalibus.
¶ Tertio, vtrum sit tantum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam finis.
¶ Quarto, de ordine vsus ad electionem.

ARTICVLVS I.

Vtrum vti sit actus voluntatis.

Ad primvm sic proceditur, Videtur, quòd vti non sit actus voluntatis: dicit enim August. in 1. de * doct. Christ. quod vti est id quod in vsum venit ad aliud obtinendum, referre. sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre, & ordinare. ergo vti est actus rationis, non ergo voluntatis. 91

[Margin: 1. de. 1. q. 1. art. 2. * lib. 1. c. 4. & lib. 10. de trin. cap. 10. paulo à principio tom. 3.]

¶ 2. Præterea, * Damas. dicit. quod homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus: deinde vtitur, & dicitur vsus; sed operatio pertinet ad potentiam executiuam. actus autem voluntatis non sequitur actum executiuæ potentiæ, sed executio est vltimum. ergo vsus non est actus voluntatis.

[Margin: * lib. 2. orthod. fidei cap. 22. lib. 83. q. q. 30 in fine, tom. 4.]

¶ 3. Præterea, August. dicit in lib. 83. * quæst. Omnia quæ facta sunt in vsum hominis facta sunt: quia omnibus vtitur ratio iudicando ea quæ hominibus data sunt; sed iudicare de rebus à Deo creatis, pertinet ad rationem speculatiuam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum: ergo vti non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 10. de * Trin. Vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

[Margin: lib. 10. cap. 11. ante medium, tom. 3.]

CONCLVSIO.

Cùm voluntatis sit omnes animæ vires, & habitus, vel organa ad suos proprios actus applicare: illius primo & principaliter vt primi mouentis vsus est, rationis autem vt dirigentis, cæterarum verò potentiarum, vt exequentium.

Respondeo dicendum, quòd vsus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: vnde & operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi; & percutere est vsus baculi. ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis: vt intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum: & res exteriores, sicut baculum ad percutiendum: sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, vt habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem * suprà, quòd voluntas est quæ mouet potentias animæ ad suos actus, & hoc est applicare 4. q. 45.

eas ad operationem. vnde manifestum est, quòd vti primo & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens: actio autem propriè non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori: non autem instrumentis. vnde manifestum est, quod vti propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio quidem in illud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem: & secundum hoc dicitur, quod vti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quòd Damasc. loquitur de vsu secundum quod pertinet ad executiuas potentias.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsa ratio speculatiua applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi à voluntate. & ideo intellectus speculatiuus vti dicitur tanquam à voluntate motus, sicut aliæ executiuæ potentiæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum vti conueniat brutis animalibus.

92 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vti conueniat brutis animalibus. frui enim est nobilius quam vti. quia vt Aug. dicit in 10. de † Trinit. Vtimur eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est. sed frui conuenit brutis animalibus, vt * supra dictum est. ergo multo magis conuenit eis vti.

*Sup. q. 11. a. 10. ad 4. † Li. 10. c. 20. paulò post princ. * Q. 11. a. 2.*

¶ 2 Præterea, Applicare membra ad agendum est vti membris, sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. ergo brutis animalibus conuenit vti.

Sed contra est quod * Augu. dicit in lib. 83. q. vti aliquid non potest nisi animal, quod rationis est particeps.

L. 83. qq. q. 30. circa med. to. 4.

CONCLVSIO.

Nullus vsus brutis animalibus, cùm ratione careant, & vnum ad alterum referre nesciant; competere potest.

At prox. Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, vti est applicare aliquod principium actionis ad actionem. sicut consentire est applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum, vt * dictum est. applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet, & ideo solum animal rationale & consentit & vtitur.

Q. præced. art. 1. 2. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd frui importat absolutum motum appetitus in appetibile. sed vti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur vti & frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quàm vti; quia id quod est absolutè appetibile, est melius quàm id, quod est appetibile solum in ordine ad aliud. sed si comparentur quantum ad vim apprehensiuam præcedentem, maior nobilitas requiritur ex parte vsus: quia ordinare aliquid in alterum, est rationis. absolutè autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quòd animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ: non per hoc quòd cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. vnde non dicuntur propriè applicare membra ad agendum, nec vti membris.

ARTICVLVS III.

Vtrum vsus possit esse etiam vltimi finis.

93 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd vsus possit esse etiam vltimi finis. Dicit enim August. in 10. de * Trin. Omnis qui fruitur, vtitur. sed vltimo fine fruitur aliquis, ergo vltimo fine aliquis vtitur.

Lib. 10. de Trin. c. 11. ante mediũ tom. 3.

¶ 2 Præterea, Vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, vt * ibidem dicitur: sed nihil magis assumitur à voluntate, quàm vltimus finis. ergo vsus potest esse vltimi finis.

** loco nunc proxime di. do.*

¶ 3 Præterea, Hilarius dicit in secundo de † Trin. quòd æternitas est in patre, species in imagine, id est in filio, vsus in munere, id est in spiritu sancto: sed spiritus sanctus cum sit Deus, est vltimus finis.

† paulò post prin. lib.

Sed contra est quod dicit August in lib. 83 * quæst. Deo nullus rectè vtitur, sed solus Deus est vltimus finis. ergo vltimo fine non est vtendum.

L. 83. quæst. q. 30 non procul à fine, to. 4.

CONCLVSIO.

Quoniam vsus applicationem alicuius ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quæ sunt ad finem, & non vltimi finis.

Art. 1. Respondeo dicendum, quòd vti, sicut * dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid. quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. & ideo vti semper est eius, quod est ad finem; propter quod & ea quæ sunt ad finem accommoda, vtilia dicuntur. & ipsa vtilitas interdum vsus nominatur. Sed considerandum est, quòd vltimus finis dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter, & alio modo quo ad aliquem: cùm enim finis, vt * suprà dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut auaro finis est, vel pecunia, vel possessio pecuniæ: manifestum est quòd simpliciter loquendo, vltimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniæ est bona nisi propter bonum pecuniæ. sed quo ad hunc adeptio pecuniæ est finis vltimus: non enim quæreret pecuniam auarus nisi vt haberet eam. ergo simpliciter loquendo & propriè, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea vltimum finem constituit: sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur vti ea.

Q. 1. a. 1. & q 1. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de vsu communiter secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quærit de fine

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, vt voluntas in illo quiescat: vnde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo vsus finis: sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad vsum eius quod est ad finem: sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod vsus accipitur in verbis Hilarij pro quiete in vltimo fine: eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur vti fine ad obtinendum ipsum, sicut * dictum est. vnde Augustin. in 6. de † Trinit. dicit, quod illa delectatio, fœlicitas vel beatitudo vsus ab eo appellatur.

** In corp. & ad 1. † Lib 6. c. 10. circa medium, to. 3.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum vsus præcedat electionem.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd vsus præcedat electionem. post electionem enim nihil sequitur nisi executio: sed vsus cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. ergo præcedit etiam electionem. 94

¶ 2 Præterea, Absolutum est ante relatum. ergo minus relatum est ante magis relatum: sed electio importat duas relationes, vnam eius quod eligitur ad finem, aliam verò ad id cui præeligitur: vsus autem importat solam relationem ad finem. ergo vsus est prior electione.

¶ 3 Præterea, Voluntas vtitur aliis potentiis inquantum mouet eas, sed voluntas mouet etiam seipsam, vt dictum est. ergo etiam vtitur seipsa, applicando se ad agendum; sed hoc facit cùm consentit: ergo in ipso consensu est vsus; sed consensus præcedit electionem, vt * dictum est, ergo & vsus.

Q. p. art. 1. q. 13. a. 3. ad 3.

Sed contra est, quod * Damasc. dicit quod voluntas post electionem impetum facit ad operationem, & postea vtitur. ergo vsus sequitur electionem.

** Lib. 2. orthod. fidei cap. 3.*

CONCLVSIO.

Vsus electionem sequitur si consideretur voluntas vt vtitur cæteris executiuis potentiis, nunquam tamen si ad rationem conferatur, vsus electionem præcedit.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum: vnam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. vnde & res, quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter: sed sic habere finem est imperfectè habere ipsum. omne autem imperfectum tendit in perfectionem: & ideo tam appetitus naturalis quàm voluntarius, tendit vt habeat ipsum finem realiter, quod est perfectè habere ipsum. & hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. volitum autem non solùm est finis, sed id, quod est ad finem: vltimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu eius, quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, vt completè velit id quod est ad finem, sed vsus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam: vnde manifestum est quòd vsus sequitur electionem: si tamen accipiatur vsus secundum quod voluntas vtitur executiua potentia, mouendo ipsam. sed quia voluntas etiam quodammodo rationem mouet, & vtitur ea, potest intelligi vsus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. & hoc modo vsus præcedit electionem.

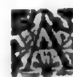
Ad primum ergo dicendum, quòd ipsam executionem operis præcedit motio, qua voluntas mouet ad exequendum, sequitur autem electionem. & sic cum vsus pertineat ad prædictam motionem voluntatis: medium est inter electionem & executionem.

Ad secundum dicendum, quòd id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto: sed cui attribuuntur relationes, non oportet quòd sit posterius: imò quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit vsum si referantur ad idem. nihil autem prohibet quòd vsus vnius præcedat electionem alterius. & quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus & electio, & vsus: vt si dicatur quod voluntas consentit se eligere & consentire, & vtitur se ad consentiendum & eligendum, & semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

DISPVTATIO XVI.

De Actu Vsus.



ABSOLVTIS his actibus humanis, qui pertinent ad ordinem intentionis, & sunt de mediis; superest agendum de illis, qui circa media pertinent ad ordinem executionis, qui sunt tantùm duo, videlicet Imperium & Vsus: prius tamen agitur de Vsu, quia licet imperium sit prius in genere causæ efficientis; est tamen

posterius

posterius in genere causæ finalis, cum sit propter vsum; in Tractatu autem actuum humanorum seruatur ordo causæ finalis, vt dictum est.

DVBIVM I.

Vtrum Vsus sit actus solius appetitus rationalis.

SVpponendum est, quòd vsus sumitur multis modis. Primo sumitur, vt opponitur otio, & ita significat quamcunque operationem. Secundo sumitur pro assuefactione operationis, & tunc idem est ac actus frequenter elicitus à potentia; vnde communiter dicimus, quòd aliquis habet talem vsum siue consuetudinem operandi: sed hæc acceptio vsus est valde lata, & prima latissima. Tertio sumitur magis strictè, pro applicatione cuiuscunque rei vel potentiæ ad exercitium operationis, siue circa finem, siue circa media. Quarto sumitur omninò propriè pro applicatione potentiæ ad exercitium actus circa media vtilia ad consecutionem finis intenti; & in hoc sensu loquimur de vsu in tota hac disputatione. Quinto tandem sumitur adhuc magis strictè, provt opponitur abusui, ac proinde pro recta applicatione alicuius rei vel potentiæ ad exercitium actus debiti, & in ordine ad debitum finem: vnde abusus est assumptio vel applicatio alicuius ad finem dissonum suæ conditioni vel naturæ: ex quo sequitur, quòd vsus de quo loquimur in præsenti, aliquandò est bonus & rectus, aliquando malus & dicitur abusus. Quærimus ergo in hoc dubio, Vtrum vsus sit actus solius appetitus rationalis: quo titulo virtualiter duo continentur; primum est, vtrum vsus sit actus potentiæ appetitiuæ, & non potentiæ apprehensiuæ; secundum supposito quòd sit actus potentiæ appetitiuæ, sit actus solius appetitus rationalis, & non appetitus sensitiui. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd vsus propriè dictus, de quo in præsenti, sumitur dupliciter, actiuè scilicet & passiuè: Vsus actiuus est applicatio actiua rei alicuius, seu potentiæ ad suam operationem exercedam & talis vsus est subiectiuè in potentia vtente & applicante: Vsus passiuus est applicatio passiua rei alicuius seu potentiæ ad eandem operationem exercendam, & talis vsus est subiectiuè in re applicata; vnde si aliqua potentia seipsam applicet ad exercitium suæ operationis, simul erit in illa vsus actiuus & vsus passiuus. In præsenti tantùm agimus de vsu actiuo, cum passiuus possit esse in multis: & adhuc de vsu actiuo formali, & non de directiuo, nam certum est quòd vsus directiuus est actus intellectus dirigentis suo iudicio voluntatem.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 47. negat dari actum voluntatis ab ipsa elicitum, qui sit vsus; & asserit quòd voluntas denominatur vtens extrinsecè ab operatione potentiæ executiuæ subsecuta ex vi præcedentis electionis voluntatis. Probatur: Aristoteles & D. Thomas exactè disputantes de actibus voluntatis, nusquam dixerunt quòd vsus esset actus elicitus à voluntate; & D. Thomas tantùm docet, quòd vsus pertinet ad voluntatem vt primò mouentem, ad intellectum vt dirigentem, & ad alias potentias vt exequentes: ergo ab eodem vsu, qui est subiectiuè in potentiis executiuis, ipsæ potentiæ denominantur intrinsecè quasi vsæ seu applicatæ ad vsum, voluntas autem & intellectus denominantur extrinsecè vtentes, illa quidem formaliter, iste verò directiuè.

Secundò, Ex vna parte potest aliquis denominari extrinsecè à forma alteri intrinseca, sicut Deus denominatur creator à creatione, quæ est actio transiens & recepta in creaturis, & ignis denominatur calefaciens à calefactione recepta in ligno: ex alia verò parte est superfluum ponere aliquem actum in voluntate, actiuè applicantem cæteras potentias ad exercitium operis, nam supposita efficaci intentione finis, & electione mediorum, statim potentiæ ad quas pertinet executio mediorum, naturali inclinatione exequuntur media electa, propter subordinationem quam habent ad voluntatem: ergo non datur actus voluntatis elicitus, qui sit vsus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd datur aliquis actus elicitus in homine, qui dicitur vsus formalis actiuus. 2. & est actus appetitus 3. solius rationalis 4. qui proinde non conuenit brutis. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis: Per vsum formalem actiuum intelligitur actus aliquis specialis, quo applicentur potentiæ executiuæ ad exercitium sui operis, circa media prius electa in ordine ad finem intentum, vt communiter conceditur, & fatentur aduersarij: sed in homine datur talis actus, vt sæpe docet D. Thomas tota hac quæstione, & maximè articulo 2. vbi dicit quòd vti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, & subdit quòd hoc pertinet tantùm ad appetitum rationalem siue voluntatem, vt docuerat art. 1. constat autem quòd applicare immediatum vt est à voluntate, importat actum elicitum ab ipsa voluntate, & immanentem formaliter iuxta omnium opinionem, ac tantùm virtualiter transeuntem; nam applicare est agere, vnde importat actionem voluntatis in concreto: Quod adhuc confirmatur ex eo, quòd D. Thomas in toto hoc tractatu de actibus humanis sæpe facit mentionem de vsu, tanquam de verò actu voluntatis distincto, ab aliis, vt amplius infra declarabitur; & sanctus Augustinus libr. 10. de Trinitate cap. 11. dicit quòd vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis; quod importat actum elicitum ipsius voluntatis: ergo datur aliquis actus elicitus in homine, qui dicitur vsus formalis actiuus. Deinde,

de, Talis actus applicatiuis potentiarum exequentium ad exercitium sui operis, est necessarius in homine; cum non sufficiant alij actus tam voluntatis, quam intellectus admissi ab aduersariis, ad hoc vt potentiæ executiuæ efficaciter applicentur ad opus; nam posita efficaci intentione finis, & optima electione mediorum, potest occurrere noua difficultas dum instat exercitium, aut nouo modo proponi tunc, quamuis ante fuerit præuisa, vnde videmus quòd propterea multi desistunt à prædicta intentione; & ideo D. Thomas requirit supra prædictos actus pertinentes ad ordinem intentionis, alios duos; videlicet imperium intellectus, quo prædicta difficultas, aut nouus difficultatis modus superetur; & vsus voluntatis consequens imperium, & virtute illius efficaciter applicans potentias executiuas ad exercitium sui operis, vt ita de ordine intentionis fiat transitus ad ordinem executionis, vt amplius declarabitur tum infra in præsenti disputatione, tum disputatione sequenti: ergo datur in homine talis actus, cum natura & Deus author eius non deficiant in necessariis ad perfectam constitutionem naturæ; & cum talis actus debeat dici, etiam ex aduersariis, vsus formalis actiuus, datur aliquis actus elicitus in homine, qui dicitur vsus formalis actiuus.

Probatur secunda pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 1. quæ sic breuiter reducitur in formam. Vti est applicare potentias executiuas ad exercitium sui operis: sed applicare per se primò ad exercitium operis pertinet ad illam potentiam, quæ est primum mouens quoad exercitium; constat autem quòd primum mouens quoad exercitium in homine est appetitus rationalis siue voluntas, sicut intellectus est in illo primum mouens quoad specificationem; cuius ratio est, quia vt constat inductione in omnibus, illius est primò mouere quoad exercitium, quod respicit finem totius motus & operis, sola autem voluntas seu appetitus rationalis respicit finem vt sic: ergo vti siue vsus formalis actiuus est actus appetitus rationalis in homine, inquantum vult efficaciter potentias executiuas operari tunc actu, talis quippe actus est virtualiter transiens, & efficax in potentiis subordinatis.

Probatur tertia & quarta pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 2. quæ sic amplius declaratur. Vti de quo loquimur in præsenti, est applicare potentias executiuas ad exercitium operis circa media vtilia & conducentia ad finem intentum, quæ media prius fuerint electa: sed hoc est proprium solius appetitus rationalis, cuius etiam solius est intendere finem, & eligere media; cuius ratio est, quia appetitus conformatur in perfectione cognitioni quam sequitur, & ita cum solus intellectus cognoscat finem & media formaliter sub ratione finis & mediorum, ac connexionem & conuenientiam mediorum cum fine; sic solus appetitus rationalis, qui solus sequitur cognitionem intellectus, applicat potentias executiuas ad exercitium operis circa media vtilia & conducentia ad finem intentum: ergo vti siue vsus formalis actiuus est actus solius appetitus rationalis; & cum in brutis non sit appetitus rationalis, illis non conuenit vsus formalis actiuus, quod debet intelligi propriè loquendo, nam impropriè dicuntur vti suis membris, vt equi pedibus, boues cornibus, &c. Vsus autem passiuus est propriè in ipsis, quia applicantur ad suos actus ab authore naturæ, in ordine ad proprios fines, ab ipso applicante perfectè cognitos cum proportione mediorum circa quæ applicantur. Nota cum D. Thoma hîc art. 2. ad 1. differentiam, quæ est inter vsum & fruitionem, propter quam conceditur fruitio propriè, quamuis imperfecta brutis; vsus autem propriè, quantumuis imperfectus eis non conceditur: vnde August. libro 83. Quæstionum q. 30. ait. Vti aliquid non potest, nisi animal quod rationis est particeps.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet antecedens esset verum, nihil tamen concluderet, quia procedit ab authoritate negatiua, quæ non est efficax ad probandum. Dicimus tamen ad antecedens, quòd D. Thomas eo ipso quod docet, Vti esse voluntatem applicare potentias executiuas ad exercitium operis, satis expressè dicit vsum esse operationem voluntatis, & actum ab ipsa elicitum, vt constat ex dictis, non enim voluntas potest applicare alias potentias ad exercitium, nisi mediante aliquo actu elicito; imò hoc virtualiter dicit loco ab aduersariis citato, dum ait quòd vti primò & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis vtique actus ipsius, vt respondeat titulo dubij. Nec dubium, quin D. Thomas fidelis interpres Aristotelis hanc doctrinam ex ipso Aristotele collegerit, & maximè 3. de Anima cap. 11. vbi dicit quòd voluntas est mouens mota, scilicet mouens suo actu cæteras potentias ad exercitium operis, in quo est vsus, mota moraliter ab intellectu, & physicè à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd deficit ex vtraque parte. Nam quantum ad primam dicendum, quòd potest quidem aliquis denominari extrinsecè à forma alteri intrinseca: sed non potest denominari agens, nisi per actum intrinsecum; vnde in Physicis probatum est, omnem actionem subiectari in agente per ipsam denominato, & ita Deus denominatur creator per creationem actiuam intrinsecam ipsi, sicut & ignis denominatur calefaciens calefactione actiua, quæ est actio ignis in ipso subiectata: & quamuis posset de hoc dubitari circa actionem transeuntem, tamen non deberet dubitari de hoc circa actionem immanentem, qualis est omnis actio voluntatis. Quantum ad aliam partem, constat ex dictis quomodo non est superfluum, imò

imò est omninò necessarium ponere actum voluntatis actiuè applicantem cæteras potentias ad exercitium sui operis, etiam supposita efficaci intentione finis & electione mediorum, propter rationem adductam in prima parte conclusionis quæ amplius infra expendetur.

DVBIVM II.

Vtrum Vsus sit tantùm de mediis.

SVpponendum est ex dictis supra, quòd finis intentus adæquatè constituitur ex fine *Qui*, & fine *Quo*: Finis *Qui* est ipsa res, quam voluntas intendit adipisci; finis autem *Quo* est adeptio ipsius rei, vterque enim cadit sub intentione, nam qui intendit aliquid pro fine, simul intendit illud adipisci. Non tamen isti duo fines æqualiter participant rationem finis, nam finis *Qui* ex natura rei est simpliciter finis, nec habet rationem medij; sicut illā habet finis *Quo*, cum sit propter finem *Qui*: potest tamen ex affectu intendentis aliter contingere, quòd scilicet res intenta ab ipso ordinetur ad adeptionem & possessionem eiusdemmet rei. Hoc docet D. Thomas, hîc ar.3. & declarat sequenti exemplo, Ait enim: Vltimus finis dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter, & alio modo quoad aliquem: cum enim finis, vt supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut auaro finis est, vel pecunia, vel possessio pecuniæ manifestum est quòd simpliciter loquendo, vltimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis vltimus, non enim quæreret pecuniam auarus, nisi vt haberet eam. Supposita hac distinctione finis, quærimus Vtrum vsus possit esse de fine aliquo ex istis, vel sit tantùm de mediis: loquimur autem de vsu propriè & strictè sumpto, ac dubio præcedenti explicato, nam aliquando vsus latè sumitur pro fruitione alicuius rei: vnde in hac lata sumptione dicit Augustinus lib. 10. de Trinitate cap. 11. Omnis qui fruitur, vtitur: Et Hilarius lib. 2. de Trinitate paulò post principium ait: Æternitas est in Patre, species in imagine id est in Filio, & vsus in munere idest in Spiritu sancto.

Prima opinio asserit, quòd vsus non sit tantùm de mediis, sed etiam propriè sit de fine. Probatur: Auarus verè & propriè vtitur pecunia, vt communiter conceditur: sed pecunia est finis auari, ad illam quippe acquirendam ordinat omnia media possibilia: ergo vsus potest esse propriè de fine, & non tantum de mediis.

Secundò, Potest constitui finis in aliqua operatione, puta in contemplatione alicuius obiecti: sed hoc posito potest voluntas vti potentia, cuius est illa operatio, applicando scilicet potentiam ad exercitium illius operationis, in qua applicatione est vsus: ergo vsus potest esse de fine, & non tantùm de mediis.

Tertiò, Augustinus lib. 83. Quæst. q. 30. dicit quòd omnis humana peruersio est fruendis vti velle, atque vtendis frui: ergo cum fruitio sit de fine, vsus etiam potest esse de fine, & non tantùm de mediis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vsus est propriè tantùm de mediis. 2. vnde de vltimo fine nullo modo potest esse vsus. 3. de finibus autem intermediis potest quidem esse vsus, vt habent rationem medij, sed non vt habent rationem finis. Ita communiter Philosophi morales, & Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 3. quam sic breuiter, sed efficaciter proponit: Vti importat applicationem alicuius ad aliquid (id est applicationem alicuius rei siue potentiæ ad exercitium operationis vtilis ad consecutionem finis intenti), quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem; & ideo vti semper est eius quod est ad finem; propter quod & ea quæ sunt ad finem accommoda, vtilia dicuntur, & ipsa vtilitas interdum vsus (scilicet passiuus) nominatur: constat autem quòd sola media vt sic, habent rationem eius quod est ad finem, & etiam rationem vtilis: ergo vsus est propriè tantùm de mediis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate S. Augustini, qui lib. 83. Quæstionum q. 30. dicit, quòd Deo nullus rectè vtitur. Deinde probatur ratione ex dictis deducta. Vti est alicuius in ordine ad aliud modo explicato: sed vltimus finis vt sic consideratus non ordinatur, nec potest ordinari ad aliud, quin potius omnia ad ipsum ordinantur, hoc enim importat essentialiter vltimus finis, quod propter seipsum appetatur, cætera verò appetantur propter ipsum: ergo de vltimo fine nullo modo potest esse vsus.

Probatur tertia pars conclusionis: tum authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi dicit, quòd potest quis vti aliquo fine, provt illum ordinat vlterius, & refert ad aliud, sicut auarus vti dicitur pecunia, quæ est finis eius, provt eam refert ad possessionem. Deinde, Vti importat applicationem alicuius ad aliquid, siue in ordine ad aliud: sed fines intermedij vt habent rationem medij, sunt quidem in ordine ad aliud, cum sint ordinati ad vlteriorem finem, quasi ad posteriorem terminum; vt autem habent rationem finis respectu anteriorum, non sunt in ordine ad aliud, quin potius anteriora sunt ad ipsos quasi ad terminum ordinata, quamuis dicant aliquem respectum ad anteriora quæ terminant, prædicamentalem non transcendentalem: ergo de finibus intermediis potest quidem esse vsus vt habent rationem medij, sed non vt habent rationem finis.

Ad primum ergo dicendum, cum D. Thoma hic art. 3. quòd simpliciter loquendo & propriè, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea vltimum finem constituit; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur vti ea. Igitur respectu alicuius hominis pecunia habet rationem tam finis, quàm medij, quamuis secundùm diuersam rationem: nam pecunia respectu talis hominis quatenus auari, est vltimus finis; respectu verò eiusdem quatenus gulosi vel luxuriosi, est tantùm medium: Et ita homo ille fruitur pecunia quatenus auarus, & vtitur ea quatenus gulosus vel luxuriosus: quando autem præcisè vult pecuniam vt eam possideat, non est simpliciter vti pecunia, at tantùm secundùm quid; & est simpliciter frui illa, quia pecunia & eius possessio adintegrant vnum vltimum finem, & consequenter relatio pecuniæ ad possessionem non tollit simpliciter à pecunia rationem vltimi finis, at tantùm secundùm quid.

Ad secundm dicendum, quòd in tali casu vsus non est circa operationem quæ constituitur finis, sed est circa applicationem passiuam potentiæ elicientis talem operationem, & hæc applicatio est medium ad talem operationem, & est obiectum vsus qui consistit in applicatione actiua dictæ potentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd de eodem potest esse fruitio & vsus, sed secundùm diuersam rationem: est quidem fruitio, in quantum illud assumitur vt finis; est autem vsus, in quantum illud assumitur vt medium: & quia peccator ex affectu saltem interpretatiuo, assumit vt medium illud quod debet esse finis, & assumit vt finem illud quod debet esse medium; inde est ex Augustino, quòd humana peruersio est, fruendis vti velle, atque vtendis frui.

DVBIVM III.

Vtrum Vsus sit actus formaliter & realiter distinctus à Consensu & ab Electione.

Supponendum est ex dictis, quòd sunt tres actus voluntatis circa finem, & tres alij circa media. Primus actus circa finem, vt præscindit ab ordine saltem efficaci ad media; dicitur voluntas seu simplex volitio, & est actus inefficax in ordine ad consecutionem finis, & consistit in quadam complacentia de illo: Secundus actus circa finem vt sic, & vt dicens ordinem efficacem ad media, quasi causa electionis ipsorum; dicitur intentio, qui proinde est actus efficax, quantum est ex se, in ordine ad consecutionem finis, & consistit in absoluta volitione finis vt consequendi: Tertius actus est circa finem iam adeptum & possessum; & dicitur fruitio, consistens in delectatione & gaudio procedente ex adeptione ac possessione finis. Primus actus circa media proposita vtilia ad consecutionem finis, præscindendo ab ordine executionis eorum; dicitur consensus, qui consistit in quadam complacentia de illis vel simul, vel sigillatim sumptis: Secundus actus circa media iudicata magis vtilia ad consecutionem finis, & tendens ad executionem ipsorum; dicitur electio, qui consistit in acceptione aliquorum præ aliis: Tertius circa media, quasi mandans illa executioni in ordine ad consecutionem finis; dicitur vsus: de quo quærimus in præsenti, vtrum sit actus formaliter & realiter distinctus à consensu & ab electione; quod enim distinguatur tam formaliter, quàm realiter ab aliis tribus actibus voluntatis, qui sunt circa finem, nullus dubitat; cum actus distinguantur formaliter & realiter penes sua obiecta formalia, constat autem quòd finis vt sic de quo sunt prædicti tres actus, & media vt sic de quibus est vsus, sunt distincta obiecta formalia: nec vllus dubitat, quin distinguatur vsus ab actibus intellectus, qui interueniunt in ordine ad consecutionem finis: quia vt dictum est, vsus est actus voluntatis, quæ est potentia realiter & formaliter distincta ab intellectu; est autem impossibile quòd idem actus realis sit duarum potentiarum, quasi ab ipsis elicitus, maximè quando actus est simpliciter immanens & vitalis, vt contingit in præsenti. Vnde nunc solùm restat inquirendum vtrum vsus etiam sit actus formaliter & realiter distinctus à consensu & ab electione, qui sunt actus voluntatis circa eadem media.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 47. negat absolutè, quòd vsus sit actus distinctus ab electione. Probatur, Vsus & electio ex vna parte sunt circa idem obiectum formale, nempe circa medium iudicatum magis vtile in ordine ad consecutionem finis: ex alia verò parte posita electione efficaci talis medij, non est necessarius nouus actus in homine ad exequendum tale medium, sed naturali consequentia potentia executiua executioni mandat medium efficaciter electum; si enim potentia executiua bruti operatur, supposito appetitu alicuius obiecti, absque nouo actu, multò magis hoc erit in homine, in quo potentia executiua est æquè subordinata appetitui, & sæpe perfectior: ergo absolutè loquendo vsus non est actus distinctus ab electione. Deinde voluntas vtitur etiam seipsa, dum seipsam applicat ad eligendum: ergo tunc vsus & electio non distinguuntur, nam tunc vsus est applicatio actiua, & electio est applicatio passiua, actio autem & passio sunt realiter idem motus.

Secunda opinio asserit, quòd vsus distinguitur quidem formaliter ab electione: sed negat quod distinguatur semper realiter: hanc opinionem proponit vt probabilem Cornejo hîc tract. 5. disp. 6. dub. 3. quamuis iudicet contrariam esse probabiliorem. Probatur: Ex vna parte potest fieri, quòd electio perseueret vsque ad executionem

tionem medij electi: ex alia verò parte actus duo formaliter distincti possunt esse idem realiter, vt potest ostendi multiplici exemplo; maximè in actione & passione, quæ formaliter distinguuntur, & tamen sunt idem realiter motus: ergo vsus non distinguitur semper realiter ab electione, quamuis distinguatur formaliter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vsus propriè dictus de quo loquimur in præsenti, semper distinguitur formaliter & realiter à consensu 2. sicut & ab electione 3. quam sequitur in processu, quo voluntas tendit per media ad consecutionem finis intenti. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis. Vsus propriè dictus, de quo loquimur in præsenti, non est quidam vsus virtualis intimè inclusus in omni actu voluntatis, quatenus voluntas dum vult, virtualiter vult se velle, & ita applicat se ad volendum, & quodammodo vtitur seipsa; sed est vsus formalis, qui est actus voluntatis applicans potentias executiuas ad exercitium operis: constat autem quòd hic actus distinguitur formaliter & realiter à consensu; tum quia hic actus est efficax semper, consensus autem ordinariè est inefficax; tum quia hic actus est in ordine executionis, consensus autem est in ordine intentionis, & mediant inter ipsos iudicium, electio, & imperium: ergo vsus propriè dictus, de quo loquimur in præsenti, semper distinguitur formaliter & realiter à consensu.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ, qui in tota hac materia de Actibus humanis loquitur de electione & vsu, tanquam de duobus actibus formaliter & realiter distinctis, vnde de quolibet instituit propriam quæstionem: & in hac quæstione de vsu art. 4. docet ex professo, quòd vsus est posterior electione; quod indicat in doctrina D. Thomæ esse duos actus formaliter & realiter distinctos. Deinde probatur ratione: Ex vna parte electio & vsus habent diuersa formaliter obiecta, vt docet D. Thomas hîc art. 4. nam licet respiciant eadem media; tamen illa respiciunt sub diuersa ratione formali, electio quidem præcisè sub ratione proportionis & vtilitatis quam habent ad finem, vsus autem illa respicit quatenus substant executioni, & sunt à parte rei: ex alia verò parte electio pertinet ad ordinem intentionis, vsus autem pertinet ad ordinem executionis, vnde electio est realiter prior, & vsus posterior; imò potest fieri quòd electio fuerit efficax in suo ordine, per hoc quod in intentione fuerint electa media magis vtilia præ aliis; & quod tamen non sequatur applicatio potentiæ executiuæ, in qua consistit vsus, vel propter nouam difficultatem in exercitio apparentem, quæ prius non apparebat, vel propter nouum modum quem tunc habet instante exercitio difficultas prius considerata; propter quod videmus quotidie, multos post efficacem intentionem finis, & efficacem etiam in suo ordine mediorum electionem, noua difficultate, vel nouo modo apparente deterreri, & ita desistere ab executione mediorum electorum, & à prosecutione finis intenti; vnde vt amplius declarabitur disputatione sequenti, post electionem mediorum requiritur actus efficacissimus imperij intellectus, qui infallibiliter inferat vsum voluntatis, qui proinde mediat inter electionem & vsum: ergo ex qua parte electio & vsus habent diuersa formaliter obiecta, sunt actus formaliter distincti, quia actus distinguuntur formaliter penes sua obiecta formalia à quibus specificantur; ex qua verò parte electio pertinet ad ordinem intentionis, & est realiter prior; vsus autem pertinet ad ordinem executionis, & est posterior, distinguuntur realiter, idem enim actus non potest esse prior & posterior realiter seipso: & consequenter vsus distinguitur formaliter & realiter ab electione.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 4. & eius ratione, quæ sic in formam reducitur. Est duplex ordo, secundùm quem voluntas tendit in bonum: primus est ordo intentionis, secundùm quem voluntas tendit in bonum & finem vt apprehensum: secundus autem est ordo executionis, secundùm quem voluntas tendit in bonum & finem vt est realiter in seipso: constat enim quòd processus, quo voluntas tendit in bonum, incipit ab illo priori ordine intentionis, & completur in hoc posteriori ordine executionis: ergo cum electio pertineat ad ordinem intentionis, & vsus ad ordinem executionis, vsus sequitur electionem in processu, quo voluntas tendit per media ad consecutionem finis intenti. Quamuis aliquis vsus voluntatis præcedat electionem, nempe vsus quo voluntas applicat intellectum ad consulendum de mediis, vt eodem artic. 4. docet Diuus Thomas: sed talis vsus non est ille finalis, de quo loquuntur Authores in præsenti materia.

AD primum ergo dicendum, quantum ad primam partem, quòd licet electio & vsus sint circa eadem media vtilia ad finem, & ita habeant idem obiectum materiale: respiciunt tamen prædicta media sub diuersa ratione formali, vt dictum est, & ita habent diuersum obiectum formale. Quantum ad secundam partem constat ex dictis, quare posita efficaci intentione finis, & efficaci electione mediorum, requiratur nouus actus in homine ad exequẽdum media. Nec illud quod subditur de brutis, facit ad propositum, propter diuersum modum tendendi hominis & brutorum ad suos fines: homo quippe, cum tendat ad suum finem cum perfecta cognitione ipsius finis & mediorum, requirit ad consequendum suum finem omnes actus

enumeratos ex deliberatione procedentes: bruta verò, quia non cognoscunt finem aut media vt sic formaliter, nec proportionem & conuenientiam mediorum ad finem, inde est quòd non requirunt prædictos actus, sed statim tendunt impetu naturæ ad bonum apprehensum, mota tamen ab Authore naturæ, qui perfectissimè cognoscit fines ipsorum, & proportionem mediorum ad tales fines. Ad aliud dicendum, quòd in præsenti non loquimur de illo vsu virtuali, qui intrinsecè reperitur in quolibet actu voluntatis, vt ait D. Thomas hîc art. 4. ad 3. dicens: Quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, & electio, & vsus; vt si dicatur quòd voluntas consentit se eligere & consentire, & vtitur se ad consentiendum & eligendum: sed loquimur de vsu formali, qui est vltimus actus voluntatis tendentis ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd electio includitur in ordine intentionis, & in illo desinit: vnde ad incipiendum ordinem executionis requiritur actus imperij ex parte intellectus, & vsus de quo loquimur ex parte voluntatis. Nec verum est, imò est impossibile quòd duo actus formaliter distincti sint idem realiter, sicut est impossibile quòd duo sint vnum; quæ enim distinguuntur formaliter, distinguuntur essentialiter & specificè, idem autem realiter non potest distingui essentialiter & specificè à seipso, aliàs esset idem & diuersum à seipso: nec vllum in creatis potest adduci exemplum in contrarium; vnde ad illud de actione & passione, dicendum quòd sicut formaliter, ita & realiter distinguuntur, nec sunt idem numero motus, sed dicuntur esse idem motus ordine, inquantum actio causat passionem, & passio sequitur ad actionem, vt dictum est in Physicis.

DVBIVM IV.

Vtrum Vsus possit esse de omnibus rebus creatis.

SVpponendum est, quòd in præsenti loquimur de vsu passiuo, vnde idem est ac quærere, quibus rebus sit vtendum; vsus tamen passiuus connotat vsum actiuum, cuilibet enim passiuo correspondet proprium actiuum. Vsus autem actiuus conuenit omni & soli naturæ intellectuali, & ita conuenit non solùm homini, sed etiam Deo & Angelis; quamuis eminentiori modo, ac seclusis omnibus imperfectionibus (si loquamur de Deo) quæ in creaturis reperiuntur, nempe potentialitatis, distinctionis realis, ac limitationis; ponimus enim in Deo omnes actus, de quibus huc vsque egimus, tam intellectus, quàm voluntatis (solo excepto consilio formaliter considerato, propter ignorantiam & dubitationem annexam indispensabiliter, quamuis sit in Deo iudicium quod est terminus consilij; vnde potest dici quòd licet non sit formaliter in Deo consilium, est tamen eminenter.) Dum ageremus de mysterio Prædestinationis, ostendimus quomodo in Deo concurrant prædicti omnes actus circa hoc mysterium. Ex dictis sequitur, quòd Deus, Angelus, & homo possunt verè vti: In præsenti quærimus quibus rebus vti possunt; siue sumatur vsus strictè & propriè, provt importat actum spiritualem voluntatis applicantis potentias executiuas ad exercitium operis; siue sumatur latè & impropriè pro quocunque actu voluntatis circa medium in ordine ad finem, siue ille actus sit consensus, siue electio, siue vsus propriè dictus.

Prima opinio negat, quòd vsus possit esse de omnibus rebus creatis. Probatur: Actus fidei, spei, charitatis, & fruitionis beatificæ sunt aliquid creatum, de quo nullus dubitat: sed prædictis actibus non possumus vti; quia tales actus immediatè attingunt Deum vltimum finem, propterea dicuntur Theologici; ac proinde potius coniungunt Deo, quàm ad illum deducant: quod maximè verum est de fruitione beatifica: ergo vsus non potest esse de omnibus rebus creatis. Deinde, Si de prædictis actibus posset esse vsus, etiam posset esse vsus de Deo obiecto prædictorum actuum; nam obiectum importatur in obliquo per actum: ergo cum non possit esse vsus de Deo credito, sperato, & dilecto; nec etiam potest esse vsus de fide, spe, & charitate.

Secunda opinio negat, quòd de omnibus rebus creatis possit esse vsus licitus. Probatur: Non licet vti peccato propter Deum; cum peccatum non sit ordinabile in Deum: ergo cum peccatum sit quid creatum, non potest esse vsus licitus de omnibus rebus creatis.

Tertia opinio, in alio extremo posita, asserit quòd potest esse vsus, non solùm de omnibus rebus creatis, sed etiam de Deo Creatore. Probatur authoritate S. Augustini lib. 83. Quæstionum q. 30. vbi dicit, quòd omnis humana peruersio est, velle vti fruendis, & frui vtendis; vnde ex Augustino vsus potest esse de iis de quibus est fruitio, fruitio autem potest esse de Deo, imò perfectissima fruitio est solùm de Deo. Deinde, Vti est velle aliquid propter aliud: sed potest quis velle Deum & amare illum, non solùm amore amicitiæ, at etiam amore concupiscentiæ, cuius est ordinare rem amatam ad bonum ipsius amantis: ergo potest esse vsus etiam de Deo. Denique, Ex Diuo Thoma hîc art. 3. potest auarus referre pecuniam ad possessionem ipsius, & tunc dicitur vti ea: ergo etiam ex paritate rationis, potest beatus referre Deum ad fruitionem quam de illo habet, & sic diceretur vti eo.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd potest esse vsus de omnibus rebus creatis. 2. etiam licitus.

tus. 3. Solo autem Deo fruendum est. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis: Vsus est de mediis vtilibus ad consecutionem finis intenti, vt constat ex dictis: sed omnes res creatæ possunt esse media vtilia ad consecutionem vltimi finis, omnia quippe creata efficaciter conducunt ad cognitionem & amorem Dei creatoris, & consequenter ad consecutionem ipsius qui est vltimus finis, iuxta illud Sap. 13. Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; & de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnouerunt quis esset artifex: à magnitudine enim speciei & creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri; & multa alia subduntur, quibus damnantur homines, quòd rebus creatis non vtantur ad suam salutem, at potius abutantur ad damnationem: ergo potest esse vsus de omnibus rebus creatis.

Probatur secunda pars conclusionis: Nulla est res creata, qua non possimus debitè vti in ordine ad consecutionem vltimi finis; quod ita verum est, vt etiam peccatis commissis sic debitè possimus vti, non quasi peccata directè in vltimum finem conducant per modum actionis, cum potius vt sic ab illo auertant; sed quia per modum obiecti cogniti mouent peccatorem ad pœnitentiam, & ita occasionaliter conducunt ad beatitudinem, iuxta illud Apostoli: Omnia cooperantur in bonum his, qui secundùm propositum vocati sunt sancti; Et propterea Theologi ponunt permissionem peccatorum inter effectus prædestinationis, qui simul sunt media efficaciter conducentia ad vitam æternam: ergo potest esse vsus, etiam licitus, de omnibus rebus creatis.

Probatur tertia pars conclusionis: Vsus non potest esse de vltimo fine, vt dictum est; & de illo solo debet esse fruitio simpliciter talis & perfecta, cum in eius adeptione perfectè satietur & quiescat appetitus, vt etiam dictum est: sed nulla creatura verè in se habet rationem vltimi finis, & hæc essentialiter Deo competit: ergo solo Deo fruendum est; ac proinde nec Deo vtendum, nec creaturis fruendum: vnde meritò dicit Augustinus, quòd omnis humana peruersio est, quod etiam vitium vocatur, velle vti fruendis, & frui vtendis.

Ad primum ergo dicendum, quòd hìc in via vtimur actibus fidei, spei, & charitatis, quia sunt media vtilissima ad consecutionem realem Dei vltimi finis, hi quippe actus non coniungunt nos realiter & perfectè Deo: fruitio autem beatifica, quia pertinet ad vltimum finem tanquam complementum beatitudinis, dum habetur actu, non cadit sub vsu, potest tamen cadere sub vsu per modum obiecti hìc in via cogniti, quatenus in Deum tendimus per amorem & gratiarum actionem, quia nos ad hanc dignitatem eleuauit, quod ipso frui possumus. Ad aliud dicendum, quòd vtendo prædictis actibus, vtimur eo tantùm quod importatur in recto, non autem eo quod importatur in obliquo, quandoquidem non potest cadere sub vsu: potest etiam dici, quòd Deus vt creditus, vt speratus, & vt in via dilectus potest cadere sub vsu aliquo modo, in quantum ordinatur ad seipsum vt clarè visum, vt possessum, & vt amore beatifico dilectum: non tamen est peruersio humana de qua loquitur Augustinus, quia tunc non assumitur creatura quasi vltimus finis; vnde tunc est simul vti & frui Deo sub diuersa ratione, & consequenter non est simpliciter vti fruendis, aut frui vtendis.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum potest ordinari ad Deum per modum obiecti cogniti, ac motiui pœnitentiæ & consequenter de peccato vt sic potest esse vsus licitus, imò & laudabilis.

Ad tertium dicendum, quòd talis vsus est peruersus & illicitus: per hoc enim quòd peccator adhæret indebitè creaturæ, non ordinando illam ad vltimum finem, virtualiter & interpretatiuè constituit illam suum vltimum finem vnde dicitur frui illa vt vltimo fine quoad affectum virtualem & interpretatiuum: & quia Deus non potest simul cum aliqua re creata constituere vnum vltimum finem, inde est quòd interpretatiuè se habet vt medium respectu peccatoris, qui proinde vtitur interpretatiuè Deo ipsum ordinando ad indebitum suum finem vltimum. Ad aliud dicendum, quòd qui amat Deum amore concupiscentiæ, ordinat quidem Deum ad se tanquam ad finem *cui*, non autem tanquam ad finem *cuius gratia*, quin potius seipsum ordinat in Deum tanquam in vltimum finem *cuius gratia*, & consequenter non assumit Deum vt medium, nec vtitur illo: si enim quis Deum ordinaret ad se vt ad finem *cuius gratia*, non amaret vllo modo Deum, sed amaret seipsum inordinatè. Ad aliud dicendum, quòd quia voluntas beati est benè ordinata, non potest referre Deum ad ipsam fruitionem, quia hoc esset inordinatum; non enim Deus est bonus propter fruitionem, sed fruitio est bona propter Deum: vnde beatus ordinat fruitionem quam habet de Deo vt bono à se possesso, ad ipsum Deum vt in se bonum tanquam ad vltimum finem *cuius gratia*: & hoc ideo quia videt Deum esse vltimum finem, qui proinde non potest ab ipso ad aliud ordinari, repugnat quippè vltimo fini ad aliud ordinari; vnde est disparitas in instantia allata, quia auarus potest apprehendere pecuniam vt medium referibile ad possessionem sui.



QVÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in nouem articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de actibus imperatis à voluntate.

¶ Et circa hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

¶ Secundo, vtrum imperare pertineat ad bruta animalia.

¶ Tertio, de ordine imperij ad vsum.

¶ Quarto, vtrum imperium & actus imperatus sint vnus actus, vel diuersi.

¶ Quinto, vtrum actus voluntatis imperetur.

¶ Sexto, vtrum actus rationis.

¶ Septimo, vtrum actus appetitus sensitiui.

¶ Octauo, vtrum actus animæ vegetabilis.

¶ Nono, vtrum actus exteriorum membrorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

95 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. imperare enim est mouere quoddam. Dicit enim Auic. quod quadruplex est mouens, scilicet perficiens disponens, imperans, & consilians: sed ad voluntatem pertinet mouere omnes alias vires animæ: vt dictum est * suprà. ergo imperare est actus voluntatis.

Inf.q.60. art. conf. Et 21. qu. 83.a.1.& 10 cor. Et veri.q.21. art. 12. ad quartũ. Et quo.9. art. 12.

¶ 2 Præterea, Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maximè liberum: sed radix libertatis est maximè in voluntate. ergo voluntatis est imperare.

¶ 3 Præterea, Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

** Q.9 a.1.*

SED contra est, quod Gregor. Nissenus † dicit, & etiam * Philosophus, quod appetitus obedit rationi: ergo rationis est imperare.

*† Nissenus li. 4.c.9.in prin. & c.8 ante mediũ. * Arist.1. Eth.ca.vlt. tum.5.*

CONCLVSIO.

Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cuius virtute ipsa ratio per imperium mouet, quoad exercitium actus.

RESPONDEO dicendum, quòd imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd quia actus voluntatis & rationis supra se inuicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis, & econuerso: & quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, vt * dictum est de vsu & electione: & econuerso, aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando. sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis: sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Vno modo absolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicatiui modi, sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui mouendo ipsum ad hoc, & talis intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi: puta cùm alicui dicitur, fac hoc. primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas, vt * suprà dictum est. cùm ergo secundùm mouens non moueat nisi in virtute primi mouentis sequitur quòd hoc ipsum quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. vnde relinquitur quod imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.

Q.16.a.1. & qu. 13. art. 1.

Q.9.art.1.

AD primum ergo dicendum, quòd imperare non est mouere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiatiua ad alterum, quod est rationis.

AD secundum dicendum, quòd radix libertatis est voluntas, sicut subiectum. sed sicut causa, est ratio. ex hoc enim voluntas liberè potest ad diuersa ferri, quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni, & ideo philosophi diffiniunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

AD tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolutè, sed cum quadam motione, vt dictum * est.

In corp. art.

ARTICVLVS II.

Vtrum imperare pertineat ad animalia bruta.

96 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod imperare conueniat brutis animalibus: quia secundum Auicen. Virtus imperans motum est appetitiua, & virtus exequens motum est in musculis, & in neruis. sed vtraque virtus est in brutis animalibus, ergo imperium inuenitur in brutis animalibus.

Sup. q. 11. art. 1. cor.

¶ 2 Præterea, De ratione serui est, quod ei imperetur: sed corpus comparatur ad animam, sicut seruus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1. * Polit. ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima & corpore.

lib. 1 c. 3 à medio.

¶ 3 Præterea, Per imperium homo facit impetum ad opus: sed impetus in opus inuenitur in brutis animalibus, vt * Damas. dicit. ergo in brutis animalibus inuenitur imperium.

lib.2.c.22.

SED contra, Imperium est actus rationis, vt * dictum est: sed in brutis non est ratio: ergo neque imperium.

art. praced.

CONCLVSIO.

Cùm imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis conuenire.

RESPONDEO dicendum, quòd imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione: ordinare autem est proprius actus rationis. vnde impossibile quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

AD primum ergo dicendum, quòd vis appetitiua dicitur imperare motum, inquantum mouet rationem imperantem: sed hoc est solum in hominibus: in brutis autem animalibus virtus appetitiua non est propriè imperatiua, nisi imperatiuum sumatur largè pro motiuo.

AD secundum dicendum, quòd in brutis animalibus corpus quidem habet, vnde obediat; Sed anima non habet vnde ordinet: & ideo non est ibi ratio imperantis & imperati, sed solum mouentis & moti.

AD tertium dicendum, quòd aliter inuenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus. homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, vnde habet in eis impetus rationem imperij. in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso conuenienti, vel inconuenienti, naturaliter mouetur ad prosecutionem vel fugam. vnde ordinatur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem, & ideo in eis est impetus; sed non imperium.

ARTICVLVS III.

Vtrum vsus præcedat imperium.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd vsus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis: vt suprà dictum est. * sed vsus est actus voluntatis: vt suprà dictum est. † ergo vsus præcedit imperium. 97

** Art.2. † q.16.art.1.*

¶ 2 Præterea, Imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur, eorum autem quæ sunt ad finem, est vsus. ergo videtur quod vsus sit prius quam imperium.

¶ 3 Præterea, Omnis actus potentiæ motæ à voluntate vsus dicitur: quia voluntas vtitur aliis potentiis, vt suprà dictum est. sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate: sicut dictum est. * ergo imperium est quidam vsus: commune autem est prius proprio: ergo vsus etiam prius quàm imperium.

q.16 art.1.

SED contra est, quod Damas. dicit, * quod impetus ad operationem præcedit vsum: sed impetus ad operationem fit per imperium. ergo imperium præcedit vsum.

lib.2. orth. fidei,ca.22.

CONCLVSIO.

Prius est naturaliter imperium quàm vsus imperij.

RESPONDEO dicendum, quòd vsus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, vt suprà dictum est *, vnde multo magis præcedit imperium: sed vsus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executiuæ, sequitur imperium, eo quod vsus vtentis coniunctus est cum actu eius, quo quis vtitur, non enim vtitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium, quàm imperio obediatur, & aliquando etiam est prius tempore. vnde manifestum est, quod imperium est prius quàm vsus.

Q. præced. art.4.

AD primum ergo dicendum, quòd non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium: sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet vsus, quia post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius cùm aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis cum aliquis imperat sibi ipsi.

AD secundum dicendum, quòd sicut actus sunt præuij potentiis, ita obiecta actibus. obiectum autem vsus est id quod est ad finem: ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius vsu, quàm quod sit posterius.

AD tertium dicendum, quòd sicut actus voluntatis vtentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod & istum vsum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos inuicem reflectuntur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum imperium & actus imperatus sint actus vnus vel diuersi. 98

Infr.q.10. a.1.cor. & ad. 1. Et 3. q.19.a. 1.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd actus imperatus non sit vnus actus cum imperio. diuersarum enim potentiarum diuersi sunt actus: sed alterius potentiæ est

est actus imperatus, & alterius ipsum imperium, quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur. ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

¶ 2 Præterea, Quæcunque possunt abinuicem separari, sunt diuersa. nihil enim seperatur à seipso: sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: præcedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus: ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

¶ 3 Præterea, Quæcunque se habent secundum prius & posterius, sunt diuersa: sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. ergo sunt diuersa.

lib. 2. Top. c. 2. parum à pr. to. 1.

Sed contra est, quod Philos. dicit *, quòd vbi est vnum propter alterum, ibi est vnum tantum. sed actus imperatus non est nisi propter imperium. ergo sunt vnum.

CONCLVSIO.

Imperium & actus imperatus sunt vnus & idem actus humanus sicut quoddam totum, multi autem secundum partes.

c. vlt. paulo post pr. cap.

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa: & secundum quid vnum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid vnum, vt Dionys. dicit vlt. c. * de diu. nom. Et tamen differentia attendenda in hoc, quòd quædam sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum, quædam verò e conuerso vnum autem hoc modo dicitur sicut & ens: ens autem simpliciter est substantia. sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis, & ideo quæcunque sunt vnum secundum substantiam sunt vnum simpliciter, & multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus est vnum simpliciter. nam totum est ens & substantia simpliciter: partes vero sunt entia & substantiæ in toto: quæ vero sunt diuersa secundum substantiam & vnum secundum accidens, sunt diuersa simpliciter, & vnum secundum quid: sicut multi homines sunt vnus populus, & multi lapides sunt vnus aceruus, quæ est vnitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa indiuidua, quæ sunt vnum genere vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum. nam esse vnum genere vel specie, est esse vnum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia & forma, vt homo ex anima & corpore; qui est vnum ens naturale, licet habeat multitudinem partium: ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris: inquantum inferior potentia agit in virtute superioris mouentis ipsam. sic enim & actus mouentis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Vnde patet quod imperium & actus imperatus sunt vnus actus humanus, sicut quoddam totum est vnum: sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quòd si essent potentiæ diuersæ adinuicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diuersi: sed quando vna potentia est mouens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo vnus. nam idem est actus mouentis, & moti, vt dicitur in 3. Phys. *

lib. 3. phys. tex. 20. & 21. & proximè præced. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quod imperium & actus imperatus possunt abinuicem separari: habetur quòd sunt multa partibus. nam partes hominis possunt abinuicem separari, quæ tamen sunt vnum toto

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus & vnum toto, vnum esse prius alio: sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius aliis membris.

ARTICVLVS. V.

Vtrum actus voluntatis imperetur.

99 Ad Qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd actus voluntatis sit imperatus. dicit enim August. * in 8. confess.

3. d. 24. q. 1. ar. 1. cor. & mo. q. 3. art. 3. ad 5. * c. 8 parũ ante med. tom. 1.

Imperat animus vt velit animus, nec tamen facit. velle autem est actus voluntatis. ergo actus voluntatis non imperatur.

¶ 2 Præterea, Ei conuenit imperari, cui conuenit imperium intelligere: sed voluntatis non est intelligere imperium. differt enim voluntas ab intellectu cuius est intelligere. ergo actus voluntatis non imperatur.

¶ 3 Præterea, Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur: sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, vt * dictum est.

artic. 1.

qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus & sic in infinitum. hoc autem est inconueniens, quod procedatur in infinitum. non ergo actus voluntatis imperatus.

Sed contra, Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro: sed actus voluntatis sunt maximè in potestate nostra: nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarij sunt. ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

CONCLVSIO.

Cùm ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari à ratione necessarium est.

artic. 1.

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, imperium nihil aliud est quàm actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quòd ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare, quòd bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quòd homo velit. ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

lib. 8. conf. cap 9. circa med. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * August. ibid. dicit, animus quando perfectè imperat sibi vt velit, tunc iam vult: sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc quòd non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quòd ratio ex diuersis partibus mouetur ad imperandum vel ad non imperandum: vnde fluctuat inter duo, & non perfectè imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, vt oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ; nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis: & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis: & ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis inquantum est intelligens & volens.

Ad tertium dicendum, quòd cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, vt * supra dictum est: & ideo non oportet quòd in infinitum procedatur. q. 9. art. 4.

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus rationis imperetur.

Ad Sextvm sic proceditur. Videtur, quòd actus rationis non possit esse imperatus: inconueniens enim videtur 100
quod aliquid imperet sibiipsi: sed ratio est quæ imperat, vt * 1. qu. 112. art. 1. ad 1.
supra dictum est. ergo rationis actus non imperatur. artic. 1.

¶ 2 Præterea, Id quod est per essentiam, diuersum est ab eo quod est per participationem: sed potentia, cuius actus imperatur à ratione, est ratio per participationem, vt dicitur in * 1. Ethic. ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est ratio per essentiam. c. vlt. to. 5.

¶ 3 Præterea, Ille actus imperatur qui est in potestate nostra, sed cognoscere & iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra, non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra, Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest, sed actus rationis exercentur per liberum arbitrum, dicit enim Damas. quòd libero arbitrio homo exquirit, & scrutatur, & iudicat, & disponit. ergo actus rationis possunt esse imperati.

CONCLVSIO.

Actus rationis quo ad exercitium sunt imperati, cùm in nostra sint potestate, sed quo ad specificationem non semper sunt imperati, actus videlicet rationis circa ea, quorum est contingens veritas.

Respondeo dicendum, quòd quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu. Vnde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Vno modo quantum ad exercitium actus, & sic actus rationis semper imperari potest: sicut cum indicitur alicui quòd attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum respectu cuius duo actus rationis attenduntur; primo quidem, vt veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis, vel supernaturalis: & ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est dum his, quæ apprehendit, assentit. si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia) assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra sed in ordine naturæ. & ideo propriè loquendo naturæ imperio subiacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeò conuincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, & in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & voluntas mouet seipsam, vt * suprà dictum est: inquantum scilicet vtraque potentia reflectitur supra suum actum, & ex vno in aliud tendit. Q. 1. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd propter diuersitatem obiectorum quæ actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare: sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICVLVS VII.

Vtrum actus appetitus sensitiui imperetur.

Ad Septimvm sic proceditur. Videtur, quò actus 101
sensitiui appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus Rom. 7. Non enim quod volo bonum hoc ago: & glo. * exponit, quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit: sed concupiscere est actus appetitus sensitiui. ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio nostro.

Infr. quæst. 50. a. 3. & qu. 56. art. 4. Et veri. q. 25. a. 4. * est gloss. Aug. lib 5. cõtra Iulia. c. 26. to. 7. † p. p. quæst. 105. art. 1. & q. 110. art. 2.

¶ 2 Præterea, Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, vt in primo † habitum est. sed actus appetitus sensitiui habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem, vel frigus. ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio humano.

¶ 3 Præterea, Proprium motiuum appetitus sensitiui est apprehensum secundum sensum vel imaginationem: sed non est in potestate nostra semper, quòd aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione. ergo actus appetitus sensitiui non subiacet imperio nostro.

Lib 4. ca 8. circa medium & c. 9. in prin.

Sed contra est, quod * Gregorius Nyssenus dicit, quòd obediens rationi diuiditur in duo: in desideratiuum & irascitiuum, quæ pertinent ad appetitum sensitiuum. ergo actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis.

CONCLVSIO.

Actus appetitus sensitiui quomodo ab animi potestate sunt, rationis imperio subiiciuntur; quo verò modo insequuntur

corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt:

Artic. 6. RESPONDEO dicendum, quòd secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, vt * suprà dictum est, & ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitiui subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quòd appetitus sensitiuus in hoc differt ab appetitu intellectiuo, qui dicitur voluntas, quòd appetitus sensitiuus est virtus organi corporalis, non autem voluntas: omnis autem actus virtutis vtentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione sicut visio ex potentia visiua & qualitate oculi, per quam iuuatur vel impeditur. vnde & actus appetitus sensitiui non solum dependet ex vi appetitiua, sed etiam ex dispositione corporis. illud autem, quod est ex parte potentiæ animæ sequitur apprehensionem; apprehensio autem imaginationis, cùm sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est vniuersalis: sicut virtus actiua particularis à virtute actiua vniuersali: & ideo ex ista parte actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis. qualitas autem & dispositio corporis non subiacet imperio rationis. & ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitiui appetitus totaliter subdantur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quòd motus appetitus sensitiui subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus: & tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis potuisset impediri à ratione si præuidisset. vnde Philosophus dicit in 1. * Polit. quòd ratio præest irascibili & concupiscibili, non principatu despotico qui est domini ad seruum; sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos qui non totaliter subduntur imperio.

Lib. 1. Polit. c. 3. à med. tom. 5.

AD primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitiuus ne totaliter sequatur imperium rationis. Vnde & Apostolus ibidem subdit. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, vt * dictum est.

In corp. ar.

AD secundum dicendum, quòd qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitiui. vno modo vt præcedens: prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem. Alio modo, vt consequens: sicut cum ex ira aliquis incalescit. qualitas igitur præcedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest: sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diuersimodè mouetur secundum diuersos actus sensitiui appetitus.

AD tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu nisi sensibili præsente, cuius præsentia non semper est in potestate nostra. tunc enim homo potest vti sensu cùm voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginatiuæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quòd non sunt imaginabilia sicut incorporalia: vel propter debilitatem virtutis imaginatiuæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum actus animæ vegetabilis imperentur.

102 AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. vires enim sensitiuæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis, sed vires animæ sensitiuæ subduntur imperio rationis, ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

¶ 2 Præterea, Homo dicitur minor mundus: quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo, sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in mundo obediunt eius imperio. ergo & omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

¶ 3 Præterea, Laus & vituperium non contingit nisi in actibus, qui subduntur imperio rationis, sed in actibus nutritiuæ & generatiuæ potentiæ contingit esse laudem & vituperium, & virtutem & vitium, sicut patet in gula & luxuria, & virtutibus oppositis. ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

SED contra est, quod * Gregorius Nyssenus dicit id, quod non persuadetur à ratione, est nutritiuum & generatiuum.

Infr. q. 50. art. 3. ad 1. Et 2. 2. q. 148. ar. 1. ad 3. Et 3. q. 15. ar. 2. ad 1. & q. 19. art. 2. cor. Et 2 d. 20. q. 1. ar. 2 ad 3. & ver. q. 13. a. 4. cor. co. 2. & quol. 4. a. 21. co. & 1. Ethic. ...l. 1. fin. * li. 4. c. 15. in prin.

CONCLVSIO.

Actus animæ vegetatiuæ, cum sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.

RESPONDEO dicendum, quòd actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuali. omne enim agens aliquo modo appetit finem. appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, & intellectualis. ratio autem imperat per modum apprehensiuæ virtutis. & ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, possunt à ratione imperari, non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali. huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. vnde, vt * Gregor. Nissenus dicit, quòd vocatur naturale, quod generatiuum & nutritiuum. & propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

* li. 4. c. 15. in princ.

AD primum ergo dicendum, quòd quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior & magis subditus imperio rationis. vnde ex hoc ipso, quòd vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

AD secundum dicendum, quòd similitudo attenditur quantum ad aliquid: quia, scilicet sicut Deus mouet mundum, ita anima mouet corpus, non autem quantum ad omnia. non enim anima creauit corpus, ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur eius imperio.

AD tertium dicendum, quòd virtus & vitium, laus & vituperium non debentur ipsis actibus nutritiuæ, vel generatiuæ potentiæ quæ sunt digestio & formatio corporis humani: sed actibus sensitiuæ partis ordinatis ad actus generatiuæ, vel nutritiuæ, puta in concupiscendo delectationem cibi & venereorum, & vtendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICVLVS IX.

Vtrum actus exteriorum membrorum imperentur.

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos, constat enim quòd membra corporis magis distant à ratione quàm vires animæ vegetabilis. sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, vt dictum * est. ergo multo minus membra corporis. 103

¶ 2 Præterea, Cor est principium motus animalis. sed motus cordis non subditur imperio rationis. dicit enim † Greg. Nissen. quòd pulsatiuum non est persuasibile ratione: ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

¶ 3 Præterea, Aug. dicit 14. * de ciu. Dei, quòd motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente aliquando autem destituit inhiantem: & cùm in animo concupiscenti ferueat, friget in corpore. ergo motus membrorum non obediunt rationi.

SED contra est, quod August. dicit * 8. confess. Imperat animus vt moueatur manus: & tanta est facultas, vt vix à seruitio discernatur imperium.

1. q. 18. ... 3. ad 2. & 2. 2. 2. q. 168. ar. 1. ... & 2 d. 20. q. 1. ar. 2. ad 3. & ver. q. 5. a. 4. ad 5. ... ad 14. & mal. q. 7. a. 2. ad 15. ... art. præc. † l. 4. c. 15. * lib. 14. de ciui. Dei, cap. 16. non procul. à fi. tom. 5. * ... c. 9. parum à princ.

CONCLVSIO.

Membra illa, quibus opera sensitiuæ partis exercentur, imperio rationis subduntur; quæ verò naturalium virium motum suscipiunt, minime subijciuntur rationis imperio.

RESPONDEO dicendum, quòd membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ: vnde eo modo, quo potentiæ animæ se habent ad hoc quòd obediant rationi, hoc modo se habent & corporis membra. Quia igitur vires sensitiuæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum, quæ mouentur à potentiis sensitiuis, subduntur imperio rationis: motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd membra non mouent seipsa, sed mouentur per potentias animæ, quarum quædam sunt rationi viciniores quàm vires animæ vegetabilis.

AD secundum dicendum, quòd in his quæ ad intellectum & voluntatem pertinent, primum inuenitur id quod est secundum naturam ex quo alia deriuantur. Vt à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, & à voluntate finis naturaliter desiderati deriuatur electio eorum quæ sunt ad finem: ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. principium autem corporalis motus est à motu cordis: vnde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem. consequitur enim enim sicut per se accidens vitam, quæ est ex vnione corporis & animæ: sicut motus grauium & leuium consequitur formam substantialem ipsorum. vnde & à generante moueri dicuntur secundum Philosophum in 8. Physycor. * & propter hoc motus iste vitalis dicitur. vnde † Gregorius Nyssenus dicit, quòd sicut generatiuum & nutritiuum non obedit rationi, ita nec pulsatiuum quod est vitale: pulsatiuum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

lib. 8. Phys. text. 29. & sequentib. † l. 4. c. 15. in Pyncep. & cap. 16.

AD tertium dicendum, quòd sicut August. dicit in 14. * de ciu. Dei, Hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati: vt scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipuè membro pœnam inobedientiæ patiatur. per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, vt † infrà dicetur, natura est sibi relicta subtracto supernaturali dono quod homini diuinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit, cuius causam assignat Aristot. * in lib. de causis motus animalium: dicens inuoluntarios esse motus cordis & membri pudendi: scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commouentur: inquantum, scilicet intellectus & phantasia repræsentant aliqua. ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. non tamen mouentur secundum iussum rationis aut intellectus: quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis: scilicet caliditatis & frigiditatis. quæ quidem alteratio non subiacet imperio rationis. specialiter autem hoc accidit in his duobus membris: quia vtrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ. principium autem est virtute totum: Cor enim principium est sensuum, & ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal. & ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, vt * dictum est.

* lib. 14. de ciui. Dei, cap. 16. non procul. à fi. tom. 5. † q. 85. ... * in lib. de motu animal. c. 8. in princ. * in sol. ad 2.

DISPV

DISPVTATIO XVII.

De Actu Imperij.

SVPEREST agendum de Actu imperij, à quo incipit ordo executionis: agetur autem de necessitate ipsius, de eius efficacia, & tandem de his quæ illi subduntur.

DVBIVM I.

Vtrum Imperium sit actus intellectus formaliter.

SVpponendum est, quòd duo sunt necessariò requisita ad imperium. Primum est ordinare aliquem ad aliquid agendum, denuntiando & intimando quid agendum sit. Secundum est mouere & applicare ad agendum: vnde ad imperantem requiritur vis decretiua & vis actiua. Igitur non omnis intimatio seu denuntiatio superioris habet rationem imperij propriè dicti, sed solum illa in qua continetur tam vis decretiua, quam vis motiua aliquo modo: propterea si superior intimaret seu denuntiaret subdito aliquid per verbum indicatiui modi, vt si diceret hoc est tibi faciendum, non esset propriè imperium, quia ibi solùm relucet vis decretiua: vnde vt sit propriè imperium, debet superior intimare seu denuntiare subdito per verbum imperatiui modi, vt si dicat ei fac hoc, in quo relucet tam vis decretiua, quam vis motiua: ex quo constat, quòd imperare est ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione, vt docet D. Thomas hîc art. 2. Et consequenter imperium est ordinatio alicuius ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione. Imperium autem est actus tantùm superioris ad inferiorem, & propterea opponitur orationi, quæ est actus inferioris tantùm ad superiorem. Cum in actu interno imperij reperiatur aliquid pertinens ad intellectum, nempe ordinatio & intimatio; & etiam aliquid pertinens ad voluntatem, nempe motio; ideo in præsenti quærimus, vtrum imperium sit actus intellectus formaliter, vel vtrum sit actus voluntatis;non enim potest esse actus vtriusque potentiæ formaliter, quasi ab vtraque immediatè elicitus,vt communiter conceditur, cum sit actus immanens, & in omnium sententia receptus in potentia eliciente, est autem impossibile quòd idem actus numero sit in duplici subiecto receptus, cum enim talis actus sit accidens, & accidens indiuiduetur à subiecto recipiente, si esset receptus in duplici subiecto realiter distincto, esset duplex actus, & non vnus numero.

Prima opinio Durandi in 2.d.24.q.2.& d. 37. q.2.quam alij sequuntur, asserit quòd imperium sit formaliter actus voluntatis. Probatur: Imperium debet esse actus formaliter potentiæ omnium aliarum præstantissimæ, imò & reginæ, cui omnes aliæ obediant, imperare quippe est superioris ad inferiorem: sed voluntas est præstantissima & regina omnium potentiarum, cui omnes aliæ obediunt, vt communiter conceditur: ergo imperium est formaliter actus voluntatis,& non intellectus: maximè quia actus aliarum potentiarum dicuntur communiter actus imperati ipsius voluntatis, & non intellectus: & tamen si imperium esset formaliter actus intellectus, & non voluntatis, tales actus potius dicendi essent actus imperati intellectus, quàm voluntatis.

Secundò, In imperio est vis impulsiua ad obediendum; qui enim imperat, debet habere vim compellendi subditos ad obediendum: sed penes voluntatem tantùm, & non penes intellectum est vis impulsiua ad obediendum, qua efficaciter cæteræ potentiæ applicantur ad exercitium operis: ergo imperium est formaliter actus voluntatis, & non intellectus.

Tertiò, Si imperium non esset formaliter actus voluntatis, sed intellectus, vel esset simplex apprehensio, vel compositio & diuisio, vel ratiocinatio; non enim sunt plures intellectus operationes, quàm hæ tres: sed ad nullam istarum pertinet imperium; & probatur de secunda, de qua sola posset esse dubium, nam secunda mentis operatio completur in iudicio, & tamen secundùm doctrinam D. Thomæ imperium est actus distinctus à iudicio: ergo imperium est formaliter actus voluntatis, & non intellectus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd imperium est actus intellectus formaliter & in recto,
2. quamuis in obliquo possit dici actus voluntatis, in quantum ex præsupposito actu voluntatis habet vim motiuam ad exercitium operis. Ita communiter Discipuli D.Thomæ & alij in præsenti, cum eodem Angelico Doctore hîc art.1. quem sic incipit: Imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis: in medio autem sic habet: Imperare est quidem essentialiter actus rationis: & tandem sic concludit; vnde relinquitur, quòd imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.

Probatur prima pars conclusionis, Imperare nihil est aliud, quàm ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione, vt docet Diuus Thomas hîc artic. 2. ita quòd ordinare importetur in recto, & mouere tantùm importetur in obliquo: vnde ad substantiam actus imperij sufficit quòd ordinet ad aliquid agendum, intimando & denuntiando; quòd autem moueat pertinet tantùm ad efficaciam imperij: sed ordinare, intimare & denuntiare sunt formaliter actus

actus intellectus, nam ordinare est cognitio directiua in concreto ad finem præcognitum, intimare autem & denuntiare sunt locutiones, at cognitio & locutio sunt formaliter actus intellectus: ergo imperium est formaliter actus intellectus. Deinde, Eiusdem potentiæ est formaliter actus imperare, cuius actus formaliter est obedire, cum imperare & obedire ad inuicem referantur: sed obedire est formaliter actus intellectus, vt habetur ex illo Apostoli: Captiuantes intellectum in obsequium fidei; Et hoc ideo, quia licet aliæ potentiæ exequantur imperium materialiter, non tamen formaliter quasi percipientes ordinationem & intimationem quæ est in imperio: ergo imperium est formaliter actus intellectus. Denique probatur expressa authoritate Aristotelis 1. Ethicorum cap. vltimo, & sancti Gregorij Nisseni libr. 4. Philosophiæ cap. 8. & 9. qui expressè dicunt, quòd appetitus obedit rationi: obedientia scilicet materiali de qua dictum est; illius autem est imperare formaliter, cui alij obediunt.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum prædicta authoritate D. Thomæ. Tum sequenti ratione ex eo deducta: Imperium de quo loquimur, est actus efficax in ordine ad exercitium, ita vt posito tali imperio sequatur necessariò vsus voluntatis applicantis cæteras potentias ad exercitium operis, vnde ab imperio incipit infallibiliter ordo executionis, & consequenter in imperio est vis motiua ad exercitium operis: sed mouere ad exercitium operis per se primò soli conuenit voluntati, quæ respicit finem, eius quippe est primò mouere quoad exercitium, cuius est respicere finem, vt ostensum est supra, & docet item supra Diuus Thomas quæst. 9. & consequenter quæcunque alia potentia mouet ad exercitium, hoc habet participatiuè à voluntate, vnde mouet in virtute ipsius, ac proinde ex vi alicuius actus præcedentis ipsius voluntatis; quia vt docet D. Thomas hîc art. 1. actus voluntatis & rationis supra se inuicem possunt ferri, & virtus prioris actus remanet in actu sequenti: ergo imperium potest dici in obliquo actus voluntatis, in quantum ex præsupposito actu voluntatis habet vim motiuam ad exercitium operis. Deinde, Nisi dicatur quòd imperium habet vim motiuam ad exercitium operis, ex præsupposito actu voluntatis, & dependenter ab illo; sequitur quòd voluntas sit simpliciter necessitata ad vsum, & non tantùm ex suppositione sui actus præcedentis: nam per imperium omninò determinatur ad vsum, & ita si in imperio nihil est eius, sed se habet ad illud merè passiuè; verè per illud necessitatur simpliciter ad exercitium, & non tantùm ex aliqua suppositione sui actus, compossibili cum eius libertate: ergo imperium habet vim motiuam ad exercitium operis, ex præsupposito actu voluntatis, & dependenter ab illo, & consequenter potest dici actus voluntatis in obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est nobilior potentia, quàm sit voluntas, vt probatum est in libris de Anima, & si voluntas est regina potentiarum, intellectus est rex ipsarum: Et quamuis sit mutua dependentia inter intellectum & voluntatem in ordine ad exercitium, maior tamen est dependentia voluntatis ab intellectu, cum ab illo dependeat in suo obiecto quod est bonum cognitum; & ita intellectus præit voluntatem tam in ordine intentionis, quàm in ordine executionis: nec aliæ potentiæ obediunt voluntati, nisi propter imperium intellectus. Ad illud quod subditur, dicendum quòd actus aliarum potentiarum sunt imperati tam ab intellectu, quàm à voluntate: ab intellectu quidem formaliter, à voluntate verò causaliter, quatenus voluntas mouet intellectum ad imperandum: absolutè tamen dicuntur imperati à voluntate, quia voluntas est principium primum formaliter liberum, & primum mouens quoad exercitium; & propterea ipsi attribuuntur omnes actiones humanæ, & dicuntur actus eius imperati, non autem dicuntur actus imperati intellectus, quia intellectus applicatur à voluntate ad illos imperandos. Nec tamen esse formaliter liberum in voluntate est nobilius, quàm esse radicaliter liberum in intellectu; sed è contra propter dependentiam formaliter liberi à radicaliter libero, sicut nobilius est radicaliter calidum quàm formaliter calidum.

Ad secundum dicendum, quòd vis illa motiua & impulsiua ad obediendum est quidem in imperio participatiuè & dependenter à voluntate: sed tamen quia motio non est præcipuum quod est in imperio, sed est quid tantùm necessarium ad efficaciam illius; salua substantia actus, quæ consistit in ordinatione & intimatione, quæ pertinent ad intellectum formaliter, inde est quòd imperium est formaliter actus intellectus, & non voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd imperium pertinet ad secundam mentis operationem, & consistit in enuntiatione affirmatiua vel negatiua, vt fac hoc, ne facias hoc; & est quoddam iudicium; non quidem ostensiuum quod exprimitur verbis indicatiui modi, hoc est faciendum; sed est iudicium præceptiuum, quod exprimitur verbis imperatiui modi, fac hoc: & hoc iudicium præceptiuum non solet vocari simpliciter iudicium, sed dicitur imperium, & distinguitur à primo illo iudicio, quod simpliciter vocatur iudicium, & in quo est tantùm vis directiua, & non vis motiua saltem efficax; in imperio autem vtraque vis reperitur.

DVBIVM II.

Vtrum imperium sit homini necessarium ad proprios actus.

SVpponendum est, quòd imperium actiuum, de quo loquimur in præsenti, est actus solius naturæ intellectualis, vnde nullo modo competit brutis, vt probat ex professo D. Thomas hîc art. 2. cuius ratio est assignata, quia imperare est ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatione: ordinare autem est proprius actus rationis; vnde impossibile est, quòd in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium. Vnde imperium actiuum reperitur in homine, in Angelis, & in Deo: Quòd reperiatur in homine in ordine ad actus aliorum, experimur quotidie, in ordine verò ad proprios actus, ostendetur in hoc dubio: Quòd reperiatur in Angelis & in Deo in ordine ad actus aliorum, habetur sæpe in sacra Scriptura; in ordine verò ad proprios actus, ostendetur ex dicendis. Imperium autem passiuum reperitur tantùm propriè in creaturis intellectualibus, quæ solæ percipiunt ordinationem & intimationem imperantis; vnde sicut solæ creaturæ intellectuales imperant (quod etiam conuenit Deo, & potiori iure tanquam supremo omnium Domino) sic solę creaturæ intellectuales propriè imperantur, siue ad eas solas propriè dirigitur imperium. Aliquo modo tamen potest imperium dirigi ad alias creaturas, etiam non cognoscitiuas, & quando imperium est valde efficax, suum in eis physicè operatur effectum: vnde dicimus quòd Angeli mouent cœlos per actum imperij virtualiter transeuntem, & Deus per actum imperij creauit hoc vniuersum, vt constat ex his quæ dicuntur capite 1. Genesis, vbi actio Dei creatiua describitur per verba imperatiui modi, vt Fiat firmamentum, Fiat lux, &c. Meritò autem hic modus agendi per imperium ad extra Deo attribuitur, cum sit perfectissimus & conueniens supremo eius dominio supra creaturas. Cum ergo experiamur in homine imperium in ordine ad alios, quærimus in præsenti dubio, vtrum sit ei necessarium ad proprios actus.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 49. cap. 4. negat quòd imperium sit homini necessarium ad proprios actus. Probatur: Iudicium de mediis magis vtilibus, & efficax eorum electio sufficiunt, secluso quocunque alio, adhoc vt tempore debito & statuto executioni mandentur, propter naturalem subordinationem potentiarum exequentium ad intellectum & voluntatem; nihil enim potest assignari, quod posito tali iudicio & electione possit impedire aut retardare executionem operis: ergo imperium non est homini necessarium ad proprios actus; non enim ex alio capite posset esse necessarium, quàm ad mouendum potentias executiuas, vel quantum ad specificationem, vel quantum ad exercitium, cum ergo sufficienter moueantur quantum ad specificationem per illud iudicium, & etiam sufficienter moueantur quantum ad exercitium per illam electionem aut alium actum voluntatis, superfluum est tale imperium.

Secundò, Imperium est tantùm superioris ad inferiorem, & debet habere vim coactiuam siue coërcitiuam: sed idem non est superior & inferior respectu sui, nec intellectus habet vim coactiuam respectu voluntatis; alioquin posito tali imperio voluntas moueretur coactè, & necessariò, non liberè: ergo imperium non est homini necessarium ad proprios actus, maximè, quia non ponitur in Angelis, nec in Deo, in ordine ad proprios actus; tum quia diuina voluntas, respectu cuius esset tale imperium, non habet superiorem, cum sit realiter idem cum diuino intellectu, cuius actus deberet esse tale imperium; tum quia posito iudicio & electione in Deo, nulla potest apparere noua difficultas Deo, aut nouus modus difficultatis, dum instat exercitium operis.

Tertiò, Si imperium sit homini necessarium ad proprios actus, sequitur quòd ad singulos actus liberos voluntatis sit necessarium imperium, cum non sit maior ratio cur imperium sit necessarium ad vnum, quàm ad alios, propter æqualem indifferentiam voluntatis ad quemlibet ipsorum, ratione cuius indifferentiæ ponitur esse necessarium imperium intellectus ad voluntatem: sed non est necessarium imperium ad singulos actus liberos voluntatis, alioquin multiplicarentur multùm actus imperij, antequam perueniretur ad exercitium alicuius operis: ergo imperium non est homini necessarium ad proprios actus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium est ponere imperium in homine, in ordine ad proprios actus. 2. non quidem in ordine ad omnes actus liberos voluntatis. 3. nec ad hoc vt intimetur voluntati quid eligendũ sit. 4. sed tantùm est necessarium ad vsum & executionem; ad hoc scilicet quòd voluntas applicet potentias executiuas, vel membra corporis ad exequendum media electa. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Aristotelis, & D. Thomæ: Aristoteles 1. Ethicorum cap. vltimo dicit quòd appetitus obedit rationi, vtique imperanti: vnde cum nihil sit superfluum in ordine naturæ, necessarium est ponere imperium in homine, in ordine ad proprios actus: D. Thomas hîc docet ex professo articulo 5. 6. & 7. quòd actus aliqui rationis, voluntatis, & appetitus sensitiui cadunt sub imperio rationis eiusdem suppositi cuius sunt actus proprij. Deinde probatur ratione: Ex vna parte intelle

intellectus potest imperare voluntati, cum intellectus sit superior voluntate, & in omnibus dux & prior, vnde potest ipsam ordinare ad aliquid agendum intimando & denuntiando ei quid sit agendum: ex alia verò parte applicatio potentiarum exequentium, quæ dicitur vsus, non potest fieri absque prædicta ordinatione & intimatione in qua consistit imperium, vt dicetur in quarta parte conclusionis, quæ applicatio & ordinatio sunt in eodem homine: ergo necessarium est ponere imperium in homine in ordine ad proprios actus.

Probatur secunda pars conclusionis. Si sit necessarium ponere in homine imperium in ordine ad omnes actus liberos voluntatis, sequitur implicatio in adiecto, scilicet quòd nullus actus liber voluntatis sit liber: Quod sic ostenditur. Ex vna parte communiter conceditur, quòd ad imperium necessariò sequitur actus voluntatis imperatus: quæ necessitas dicenda est absoluta, & repugnans libertati, si non radicetur in aliquo actu libero ipsius voluntatis; nam si in illo radicetur, est tantùm necessitas ex suppositione talis actus voluntatis exerciti, quæ non repugnat libertati. Ex alia verò parte habetur, si ad omnem actum liberum voluntatis requiritur imperium, quòd primum imperium antecedit omnem actum liberum voluntatis, vnde non radicatur in aliquo actu libero voluntatis, & ita actus voluntatis ad illud consequitur necessariò necessitate absoluta, consequitur enim ad actum illum imperij ex vi præcisa obiecti & ex naturali determinatione exerciti: ergo talis actus voluntatis non est liber; & consequenter nullus alius est liber, cum omnes alij sequantur necessariò ex vi illius primi, qui si non sit liber, sed absolutè necessarius, sequentes actus non participabunt ab illo libertatem, sed absolutam necessitatem. Respondent aduersarij, quòd primum illud imperium intellectus est liberum ex duplici capite, scilicet quia potuit impediri à voluntate, & quia intellectus determinatur ad imperandum ab ipso actu voluntatis imperato posito in eodem instanti cum imperio. Sed hæc responsio deficit ex vtroque capite: nam sequeretur contra communem doctrinam, quòd primus omninò actus intellectus dicendus esset liber, cum pari modo diceretur posse impediri, & determinari ab actu voluntatis consequente pro eodem instanti. Deinde falsum est quòd voluntas possit impedire primum illud imperium, si non possit præintelligi actus liber voluntatis ad illud, quod admittunt aduersarij: Et similiter est impossibile quòd voluntas determinet intellectum ad imperandum, nisi volendo quod imperet, vnde talis volitio debet præintelligi imperio, quod tamen ex aduersariis est impossibile, cum illa volitio sit effectus imperij, ac proinde consequens imperium.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. ad. 1. vbi expresè docet, quòd imperium sequitur electionem: ait enim, Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium: sed aliquis præcedit, scilicet electio; & aliquis sequitur, scilicet vsus, quia post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi. Deinde, Supposita efficaci intentione finis & adhibito consilio de mediis vtilibus ad consequendum finem, ac lato iudicio de mediis magis vtilibus, sufficienter intimatur voluntati quid eligendum sit, nempe medium magis vtile, cum ordinariè & saltem virtualiter intendat consequi finem meliori modo quo potest: ergo non est necessarium ponere imperium in homine ad hoc vt intimetur voluntati quid eligendum sit; imò supposito tali iudicio imperium esset superfluum, maximè quia posito tali iudicio non occurrit aliqua noua difficultas, aut specialis modus difficultatis in ordine ad electionem, sicut potest occurrere & de facto occurrit in ordine ad vsum, vt statim dicetur.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi ex professo probat quòd imperium præcedit vsum. Item authoritate Aristotelis 6. Ethicorum cap. 10. vbi dicit quòd prudentia est præceptiua, quia finis prudentiæ est quid agendum sit. Deinde probatur à priori: Nomine imperij intelligitur actus efficax intellectus, quo ordinatur voluntas ad vsum cum intimatiua motione; ita vt obiectum talis actus sit vsus actiuus, quo voluntas applicat potentias executiuas ad exercitium operis, & ex consequenti etiam vsus passiuus siue applicatio passiua harum potentiarum: sed talis actus est necessarius, propter nouam difficultatem, vel nouum modum difficultatis occurrentem, dum instat executio operis; nam licet difficultas omnis quæ reperitur in executione, potuerit esse præuisa ante electionem, non tamen potuit tunc eo modo proponi, qualis occurrit & apparet in ipsa executione; executio quippe aliter proponitur, quando est à longe, & apprehenditur futura per iudicium præcedens electionem; ac dum proximè & immediatè instat, quia dum instat, verè est & apparet difficilior, vt in nobis experimur, qui sæpe desistimus ab electione facta, propter difficultatem & timorem quem causat executio præsens, quem non causabat executio futura; propterea opus est actu efficaci intellectus, quo non obstante illa noua difficultate vel ipsamet iterum insurgente & vt maiori proposita, dirigatur & moueatur voluntas ad applicandum potentias executiuas exercitio operis

operis seu executioni mediorum electorum; qui actus verè habet rationem imperij, cum importet ordinationem ipsius voluntatis ad aliquid agendum cum intimatiua motione: ergo imperium est necessarium in homine ad vsum & executionem, ad hoc scilicet quòd voluntas applicet potentias executiuas, vel membra corporis ad exequendum media electa. Radix istorum est: quia iudicium præcedens electionem, & imperium illam consequens habent diuersa obiecta formalia, & consequenter sunt actus realiter distincti: iudicium respicit media magis vtilia vt eligibilia, imperium autem illa respicit vt executioni statim mandanda; & ita sicut in mediis secundùm duplicem illum statum est diuersa ratio appetibilitatis, sufficiens ad distinguendos formaliter & realiter duos actus voluntatis, scilicet electionem & vsum, sic in eis est duplex ratio cognoscibilitatis obiectiuæ, sufficiens ad distinguendos formaliter & realiter duos actus intellectus, scilicet iudicium de vtili quasi futuro, & imperium de vtili præsenti: maximè quia necessarium est, quòd tam ordo intentionis, quàm ordo executionis incipiat ab intellectu; ita tamen quòd ordo intentionis absolutè incipiat ab intellectu, ordo verò executionis incipiat ab intellectu moto à voluntate; propterea actus imperij est efficacissimus, vt pote continens efficaciam omnium actuum præcedentium, tam intellectus, quàm voluntatis, nempe intentionis, iudicij, electionis, &c. vnde non est mirum, si posito imperio infallibiliter sequatur vsus & executio operis, vt dicetur dubio sequenti. Ex dictis sequitur, quòd prudentia incipit à consilio, perseuerat in iudicio, & terminatur in imperio: vnde hi tres actus sunt actus prudentiæ generaliter sumptæ, qui tamen pertinent ad diuersas virtutes specie, quæ sunt partes subiectiuæ prudentiæ generaliter sumptæ: Prima dicitur Eubulia siue rectè consiliatiua; Secunda dicitur Synesis siue benè iudicatiua per regulas communes, vel dicitur Gnome si sit iudicatiua per regulas superiores; Tertia tandem retinet nomen generis, & dicitur prudentia siue rectè præceptiua, fortè quia imperare est præcipuus actus prudentiæ, quia in imperio completur exercitium prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd posito iudicio & electione mediorum, si nihil de nouo occurreret, posset subsequi executio, propter naturalem subordinationem potentiarum exequentium ad intellectum & voluntatem: sed quia dum instat executio, occurrit noua difficultas, vel nouus modus difficultatis vt dictum est; ideo requiritur efficax actus imperij, quo superetur prædicta difficultas, & sic non impediatur aut retardetur executio.

Ad secundum dicendum, quòd in homine sunt plures potentiæ, quarum intellectus est superior respectu aliarum, vnde potest illis imperare. Quando autem imperium sistit in imperante, non opus est quòd habeat vim coactiuam siue coërcitiuam propriè, sed sufficit quòd habeat vim directiuam & motiuam aliquo modo: vnde si sit imperium efficax, efficaciter & infallibiliter mouebit, quamuis non cogat aut necessitet. Itaque vt dictum est supra, imperium intellectus habet virtutem motiuam à voluntate, & ita quamuis voluntas efficaciter moueatur per imperium intellectus, non tamen per illud cogitur, aut necessitatur absolutè, sed tantùm operatur necessariò necessitate ex suppositione sui actus, ex quo imperium habet vim motiuam. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ponitur actus imperij in Angelis & in Deo, in ordine ad proprios actus: sed in Deo est seclusis omnibus imperfectionibus potentialitatis & limitationis; vnde non ponitur in ipso, propter nouam difficultatem, aut nouum modum difficultatis occurrentem; at ponitur propter distinctam rationem obiecti electionis & imperij, de qua dictum est: vnde cum propter diuersas rationes formales obiectiuas multiplicemus virtualiter, aut saltem secundùm nostrum modum concipiendi, in Deo virtutes tam intellectuales, quàm affectiuas, & actus ipsarum; inde est quòd idem fieri debet in præsenti materia: sufficit autem superioritas virtualis diuini intellectus respectu diuinæ voluntatis, ad constituendum imperium in diuino intellectu in ordine ad diuinam voluntatem. Ex dictis colligitur, quòd licet ponatur imperium in aliquo ad proprios actus; non tamen ponitur in eodem oratio respectu sui, quia oratio est actus intellectus qui est suprema potentia, vnde in eodem subiecto non habet superiorem quem oret, oratio autem est actus inferioris ad superiorem.

Ad tertium dicendum, quòd imperium propriè dictum non requiritur ad singulos actus liberos voluntatis, sed tantùm ad actum vsus quo applicantur potentiæ executiuæ ad exercitium operis: imperium autem respectu huius actus habet mouere voluntatem, & quantum ad specificationem ratione eius quod habet ab intellectu à quo elicitur, cum omnis actus intellectus sit intellectio; & quantum ad exercitium participatiuè ac dependenter ab ipsamet voluntate. Ad alios igitur actus voluntatis præcedit quidem aliquis actus intellectus, sed vel est simplex apprehensio, vel iudicium, qui actus sufficit ad determinandam voluntatem ad aliquid volendum: ad solum vsum actiuum strictè sumptum, quo applicantur potentiæ executiuæ ad exercitium operis, propter maiorem difficultatem instantis executionis, requiritur hic actus imperij efficacissimus.

DVBIVM III.

Vtrum posito imperio in intellectu, necessariò sequatur vsus in voluntate.

SVpponendum est ex dictis, quòd imperium est medium inter electionem & vsum, vnde sicut est causa vsus, sic est effectus electionis: posita igitur electione efficaci, & perseuerante vsque ad tempus executionis necessariò sequitur imperium necessitate infallibilitatis & ex suppositione; si autem apparente noua difficultate circa executionem non sequatur imperium, signum est quòd voluntas destitit à tali electione. Est autem dubium inter Authores, vtrum imperium sequatur immediatè ad electionem, vel mediante actu distincto ipsius voluntatis formaliter & explicitè volentis imperium. Sed breuiter dicitur, quòd iste actus medius voluntatis potest interuenire; non tamen est necessarium quòd interueniat, ac proinde ordinariè imperium sequitur immediatè ad electionem tempore determinato ad executionem. Prima pars huius dicti probatur ex hoc, quòd ex nullo capite apparet repugnantia, cur facta electione iam instante tempore executionis, voluntas non possit velle formaliter & explicitè imperium intellectus præuium executioni, quia vt ait D. Thomas hîc art. 1. actus voluntatis & rationis supra se inuicem possunt ferri; & propter hoc etiam conceditur, quòd post intentionem finis, & ante consilium de mediis conducentibus ad talem finem, potest dari actus voluntatis, quo formaliter & explicitè velit consilium. Secunda pars huius dicti probatur ex hoc, quòd est mutua subordinatio inter intellectum & voluntatem in ordine ad executionem operis, ita vt posito actu priori alterutrius potentiæ, statim sequatur alius alterius potentiæ, donec perueniatur ad finem intentum, absque eo quod sit necessarium quòd intellectus imperet singulos actus voluntatis, vel quòd voluntas velit formaliter & explicitè singulos actus intellectus: & sic ordinariè imperium sequitur immediatè ad electionem efficacem, tempore determinato ad executionem, ex vi ipsius electionis saltem virtualiter perseuerantis in subiecto, per hoc quod ratione præcedentis electionis maneat determinatum ad perficiendum opus intentum.

Prima opinio negat, quòd posito imperio in intellectu, sequatur necessariò vsus in voluntate. Probatur: Executio operis cum debita aduertentia fit liberè, & propterea talis executio est meritoria vel demeritoria, iuxta diuersitatem materiæ, ergo posito imperio in intellectu, non sequitur necessariò vsus in voluntate; si enim talis vsus sequeretur necessariò, executio operis etiam sequeretur necessariò, cum eandem habeat connexionē cum vsu, quam vsus habet cum imperio.

Secundò, Non potest dari vsus actiuus sine passiuo vt patet: sed potest fieri quòd posito imperio in intellectu, non sequatur necessariò vsus passiuus, vt si imperetur actus appetitus sensitiui, potest contingere quòd appetitus resistat imperio rationis, imò experimur quòd sæpe ita contingat: ergo posito imperio in intellectu non sequitur necessariò vsus in voluntate.

Tertiò, Imperium superioris ad subditum est efficacius, quàm imperium intellectus ad voluntatem, cum superior habeat vim coactiuam respectu inferioris, quam non habet intellectus respectu voluntatis: sed posito imperio superioris, non necessariò obedit inferior, imò sæpe non obedit: ergo posito imperio in intellectu, non sequitur necessariò vsus in voluntate.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd posito imperfecto imperio in intellectu, non sequitur necessariò vsus in voluntate 2. qui tamen necessariò sequitur, posito imperio perfecto in intellectu, necessitate infallibilitatis, consequentiæ, ex suppositione, ac secundùm quid 3. non autem necessitate consequentis, absoluta, & simpliciter tali. Ita communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sancti Augustini libr. 8. Confess. cap. 9. vbi sic ait: Imperat animus, vt velit animus, nec tamen facit; & subiungit rationem: Non ex toto vult, non ex toto imperat; nam in tantum imperat, in quantum vult; in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, scilicet perfectè & efficaciter. Deinde probatur ratione, Potest fieri quòd non habeatur intentio efficax alicuius finis, ac proinde nec efficax electio mediorum; sed quòd habeatur tantùm velleitas circa finem & circa media: & consequenter imperium consequens ad hanc velleitatem erit pari modo inefficax, nam efficacia actuum inferiorum subordinatorum debet prouenire ab efficacia actuum superiorum; & tunc non sequetur vsus in voluntate, cum in eo consistat executio operis: ergo posito imperfecto imperio in intellectu, non sequitur necessariò vsus in voluntate.

Probatur secunda pars conclusionis. Imperium perfectum est actus efficacissimus, continens virtualiter efficaciam omnium actuum perfectorum præcedentium, scilicet intentionis, iudicij, electionis, &c. Aliunde verò est maxima subordinatio & sympathia voluntatis ad intellectum, ita quod voluntas feratur connaturaliter ad obiectum sibi determinatum ab intellectu: ergo posito imperio perfecto in intellectu, sequitur necessariò vsus in voluntate, necessitate infallibilitatis, consequentiæ, ex suppositione, ac secundùm quid. Et cum ad vsum actiuum voluntatis sequatur necessariò vsus passiuus potentiarum seu membrorum exequentium, propter absolutum dominium voluntatis supra potentias inferiores

riores ac membra corporis; inde est quòd (si nullum sit impedimentum, vel ex defectu virtutis, vel ex defectu materiæ, vel aliunde) posito imperio perfecto in intellectu, sequetur necessariò vsus passiuus in potentiis vel membris executiuis, eadem necessitate infallibilitatis, consequentiæ, ex suppositione, ac secundùm quid.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum primo argumento primæ opinionis; quod hanc partem conclusionis efficaciter probat; nam actus procedens necessariò necessitate consequentis, absoluta, & simpliciter tali, non est actus liber, cum talis necessitas repugnet libertati; ac proinde non est meritorius aut demeritorius, quia meritum & demeritum fundantur in bonitate & malitia morali, & hæ fundantur in voluntario perfecto, quod est liberum in viatoribus. Deinde, In imperio intellectus est vis motiua, participata à voluntate, vt dictum est, in qua consistit efficacia ipsius imperij; & consequenter vsus in voluntate sequitur ex vi talis motionis: ergo cum talis motio siue vis motiua, sit in imperio intellectus dependenter ab actu libero voluntatis; sequitur quòd necessitas, qua procedit vsus ex imperio intellectus, non sit necessitas consequentis, absoluta, & simpliciter talis, quia hæc necessitas non habet pro radice & fundamento actum liberum; sed est tantùm necessitas infallibilitatis, consequentiæ, ex suppositione, ac secundùm quid.

Ad primum ergo dicendum, quòd necessitas infallibilitatis, consequentiæ, ex suppositione, ac secundùm quid non tollit libertatem; sicut eam tollit necessitas consequentis, absoluta, & simpliciter talis: vnde quamuis vsus & executio operis sequantur necessariò ad imperium intellectus prima illa necessitate; non tamen desinunt procedere liberè, & sic possunt esse meritoriæ operationes vel demeritoriæ, iuxta diuersitatem materiæ; & consequenter completur in eis meritum vel demeritum, quod fuit inchoatum in primo actu libero, & continuatum in sequentibus actibus.

Ad secundum dicendum, quòd posito imperio perfecto in intellectu, quod scilicet procedat ex efficaci intentione finis & electione mediorum, non potest contingere quòd appetitus sensitiuus ei resistat; & si ei resistit, signum est quòd tale imperium est imperfectum: vnde sicut sequitur necessariò vsus actiuus in voluntate, posito imperio perfecto in intellectu; sic etiam sequitur vsus passiuus in potentiis executiuis.

Ad tertium dicendum, quòd imperium superioris ad inferiorem siue subditum, non est efficacius imperio intellectus ad voluntatem; imò est multò inefficacius ipso, si præcisè sumatur: quia voluntas subditi non habet naturalem subordinationem & sympathiam ad intellectum & voluntatem superioris, vt statim illis conformetur; sicut illam habet voluntas ad proprium intellectum, quæ proinde statim illi conformatur. Verum tamen est, quòd si superior coniungat vim coactiuam suo imperio, tunc infallibiliter & coactè fiet id quod imperatum est.

DVBIVM IV.

Vtrum omnes actus & motus, qui sunt in homine possint subdi imperio rationis.

SVpponendum est, quòd sunt plures & diuersi actus & motus in homine, iuxta diuersitatem potentiarum quæ in eo reperiuntur. Vnde in parte eius superiori sunt actus intellectus & voluntatis, qui sunt motus perfecti harum potentiarum: In parte verò inferiori reperiuntur actus appetitus sensitiui; tam cognoscitiui, vt sunt actus sensuum exteriorum & interiorum; quàm affectiui, vt sunt omnes illi actus seu motus qui dicuntur passiones: Sunt etiam actus animæ vegetatiuæ, vt nutritio, augmentatio, generatio, &c. insuper sunt motus membrorum corporis generaliter, & specialiter motus cordis & cerebri. Et de his omnibus quæritur in præsenti: Vtrum possint subdi imperio rationis; quòd autem non ei semper subdantur, manifestum est. Imperium autem & actus imperatus, quamuis in esse physico sint diuersi actus, in genere tamen moris seu in esse morali sunt vnus actus, vt docet D. Thomas hîc art. 4. Cuius ratio est: quia in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris: inquantum inferior potentia agit in virtute superioris mouentis ipsam. Vnde patet, quòd imperium & actus imperatus sunt vnus actus humanus, sicut quoddam totum est vnum, sed est secundùm partes multa. Hæc D. Thomas.

Prima opinio negat, quòd actus intellectus possint subdi imperio rationis, siue quod intellectus possit imperare sibi ipsi. Probatur: Imperium est superioris ad inferiorem: sed intellectus non est superior respectu suiipsius: ergo intellectus non potest imperare sibiipsi, & consequenter actus intellectus non possunt subdi imperio rationis. Deinde, Si actus intellectus possent subdi imperio rationis, cum sit eadem ratio de omnibus eius actibus, possent omnes eius actus subdi tali imperio, quod tamen communiter negatur. Denique, Si actus intellectus possent subdi imperio rationis, sequeretur quòd possemus relinquere opinionem probabiliorem, & assumere minus probabilem ex imperio rationis; cum enim rationes non cõuincant nec pro vna, nec pro alia, poterit intellectus determinari ex imperio rationis ad vtramlibet, si semel subdatur tali imperio; quod tamen non videtur dicendum: ergo actus intellectus non possunt subdi imperio rationis.

Secunda opinio asserit, quemlibet actum vo-

luntatis subdi imperio rationis, siue sit circa finem, siue circa media, dummodo sit liber. Probatur: Actus liberi sunt in nostra potestate & sub dominio nostro, & in hoc distinguuntur ab actibus necessariis, qui necessitate naturali procedunt: sed quod est in nostra potestate & sub dominio nostro, subditur imperio rationis, in quo præcipuè consistit dominium: ergo quilibet actus voluntatis subditur imperio rationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd subduntur imperio rationis actus intellectus quoad exercitium. 2. sicut & actus voluntatis circa executionem mediorum. 3. Item actus appetitus sensitiui; quamuis non plenè & totaliter. 4. actus verò animæ vegetabilis non subduntur tali imperio. 5. motus autem membrorum quæ sunt instrumenta potentiarum animæ sensitiuæ, subduntur prædicto imperio: secus autem motus membrorum quæ sunt instrumenta potentiarum animæ vegetatiuæ. Ita communiter Philosophi morales & Theologi in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Actus intellectus potest dupliciter considerari, vno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem. Quantum ad exercitium subditur imperio rationis: quia consideratio intellectus potest esse medium ad assequendum aliquem finem, vnde intellectus potest esse potentia executiua, & sic applicari per vsum voluntatis præuio imperio de tali vsu. Quantum ad specificationem verò, si sit simplex apprehensio, non subditur imperio, sed illam habet ex lumine naturali vel supernaturali quo procedit circa aliquod obiectum: si autem sit iudicium, seu assensus aut dissensus; aliquando subditur imperio rationis, vt quando intellectus versatur circa credibilia & opinabilia, cum enim non conuincatur circa illa, potest per imperium rationis determinari ad vtramlibet partem vt assensum vel dissensum præbeat, vel vt suspendat vtrumque; aliquando non subditur imperio rationis, vt quando intellectus versatur circa prima principia, vel circa conclusiones euidenter ab illis deductas, cum enim conuincatur circa illa, est determinatus ad vnum naturaliter. Hæc docet D. Thomas hîc art. 6.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum authoritate D. Thomæ hîc art. 5. Tum ex dictis supra, vbi ostensum est quòd imperium præcedit immediatè vsum, qui est actus voluntatis, quo applicantur potentiæ executiuæ ad executionem mediorum: vnde licet alij actus voluntatis non subdantur imperio rationis; hic tamen qui est circa executionem mediorum, subditur illi.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 7. vbi nomine appetitus sensitiui comprehendit omnes potentias sensitiuas: & dicit quòd actus potentiarum sensitiuarum inquantum dependent ab ipsis potentiis, subduntur imperio rationis; inquantum verò dependent à dispositione organi corporalis, cui affixæ sunt dictæ potentiæ, possunt subtrahi à tali imperio, nam si quis habeat oculum malè affectum, quamuis imperetur actus visionis, non tamen sequetur visio. Subiungit autem, quòd aliqui motus subiti appetitus sensitiui, excitati ad apprehensionem imaginationis vel sensus, fiunt præter imperium rationis; subduntur tamen imperiò rationis, tum quia potuissent impediri à ratione, si fuissent præuisi, tum quia possunt continuari vel terminari per rationem. Tandem concludit cum Philosopho libro. 1. Politicor. cap. 3. quòd ratio præest irascibili & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad seruum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

Probatur quarta pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione Diui Thomæ hîc art. 8. quam sic proponit: Ratio imperat per modum apprehensiuæ virtutis, & ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectiuo vel animali (qui scilicet consequitur aliquam apprehensionem) possunt à ratione imperari: non autem actus illi qui procedunt ab appetitu naturali (qui scilicet non consequitur aliquam apprehensionem) huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Hoc autem debet intelligi de subiectione directa, nam indirectè tales actus subduntur imperio rationis: nam per subtractionem vel ministrationem alimenti possunt potentiæ vegetatiuæ applicari ad suas operationes, vel ab illis suspendi, hæc autem subtractio vel ministratio subiacet directè imperio rationis.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 9. vbi dicit quòd est eadem ratio, quantum ad hanc subiectionem, de potentiis organicis, ac de membris quæ sunt organa seu instrumenta harum potentiarum: vnde cum actus siue motus membrorum sint motus potentiarum organicarum; necessariò sequitur quòd motus membrorum, quæ sunt instrumenta potentiarum animæ sensitiuæ, subduntur imperio rationis, sicut & ipsæ potentiæ; motus autem membrorum, quæ sunt instrumenta potentiarum animæ vegetatiuæ, non subduntur imperio rationis, sicut nec ipsæ potentiæ. Ex his infertur, quòd motus cordis non subditur imperio rationis, quia non est animalis quasi per se consequens aliquam apprehensionem, sed est naturalis procedens immediatè à facultate animæ vt vegetatiua est; quod si aliquando dicitur animalis, hoc ideo est quia in solis animalibus reperitur.

AD primum ergo dicendum, quòd intellectus vt imperans est quodammodo superior seipso vt exequente: quia vt imperans dicit seipsum

ipsum in recto, & voluntatem in obliquo, ex qua oritur quòd imperium ipsius habeat vim motiuam: vt exequens autem dicit seipsum solum. Ad aliud dicendum, quòd non est eadem ratio de omnibus actibus intellectus, quantum ad hoc quod est subdi imperio rationis, vt ostensum est. Ad aliud dicendum cum D. Thoma hîc art. 6. quòd sunt quædam apprehensa, quæ non adeo conuincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam: & in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit; ex quo sequitur quòd possumus relinquere opinionem probabiliorem, & assumere minus probabilem ex imperio rationis.

Ad secundum dicendum, quòd actus liberi voluntatis dicuntur esse in nostra potestate, & sub dominio nostro: quia procedunt ex plena deliberatione voluntatis, propter iudicium indifferens intellectus aliquando, aliquando autem propter imperium liberum.



QVÆSTIO XVIII.

De bonitate & malitia humanorum actuum in generali, in vndecim articulos diuisa.

Post hoc considerandum est de bonitate & malitia humanorum actuum. Et primò, quomodo actio humana sit bona vel mala. Secundò de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum & culpa.

¶ Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate & malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate & malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

¶ Circa primum quæruntur vndecim.

¶ Primo, vtrum omnis actio sit actio bona, vel aliqua sit mala

¶ Secundo, vtrum actio hominis habeat quòd sit bona, vel mala ex obiecto.

¶ Tertio, vtrum hoc habeat ex circunstantiis.

¶ Quarto, vtrum hoc habeat ex fine.

¶ Quinto. vtrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

¶ Sexto vtrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

¶ Septimo, vtrum species, quæ est ex fine continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere, aut è conuerso.

¶ Octauo, vtrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

¶ Nono, vtrum aliquis actus sit indifferens secundum indiuiduum

¶ Decimo, vtrum aliqua circunstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

¶ Vndecimo, vtrum omnis circunstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

104 Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. dicit enim Dion. 4. c. de di. no. * Quod malum non agit nisi virtute boni: sed virtute boni non fit malum. ergo nulla actio est mala.

*Infr. art. 2. co. & q. 71. art. 7. ad 1. & ma. q. 2. art. 1 2. & 3. & 5. co. * c. 4. parũ à medio. † lib. 9. metaph. text. 20. tom. 3. cap. 4. p. 4. aliquãtũ à princ.*

¶ 2 Præterea, Nihil agit nisi secundum quod est actu: non est autem aliquid malum secundum quod est actu. sed secundum quod potentia priuatur actu. inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, vt dicitur in 9. † Metaph. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

¶ 3 Præterea, Malum non potest esse causa nisi per accidens, vt patet per Dionys. * 4. cap. de diuin. nom sed omnis actionis est aliquis per se effectus. nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est, quod Dominus dicit Ioann. 3. Omnis qui male agit, odit lucem. est ergo aliqua actio hominis mala.

CONCLVSIO.

Quia de ratione boni est, ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest, sed quantum deest illi de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ tantum à bonitate deficit, & sic dicitur mala.

Respondeo dicendum, quòd de bono & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono & malo in rebus, eo quòd vnaquæque res talem actionem producit qualis est ipsa. In rebus autem vnumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse. bonum enim & ens conuertuntur, vt in 1. dictum * est. solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid vnum & simplex: vnaquæque res verò alia habet plenitudinem essendi sibi conuenientem secundum diuersa. Vnde in aliquibus contingit, quòd quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quòd sit quoddam compositum ex anima & corpore habens omnes potentias & instrumenta cognitionis & motus. vnde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit à bonitate, & dicitur malum; sicut homo cæcus habet de bonitate quòd viuit, & malum est ei quòd caret visu. Si verò nihil haberet de entitate vel bonitate. neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid de fuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid inquántum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens, vt in 1.* dictum est. Sic igitur dicendum est, quòd omnis actio inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ intantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala; puta si deficiat ei, vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

q. 5. art. 3. — *1. par. q. 5. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd malum agit in virtute boni deficientis, si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset: si autem non esset deficiens, non esset malum. vnde & actio causata est quoddam bonum deficiens; quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, vnde agere possit, & secundum aliud priuari actu vnde causet deficientem actionem: sicut homo cæcus actu habet virtutem gressiuam per quam ambulare potest sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quòd actio mala potest habere aliquem effectum per se secundum id quod habet de bonitate & entitate: sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris & fœminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

ARTICVLVS II.

Vtrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

105 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto, obiectum enim actionis est res. in rebus autem non est malum, sed in vsu peccantium, vt August. dicit in lib. 3.* de doct. Christia. ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

*Inf. q. 19. a. 1. & 2. co. 2. q. 21. a. 1. co. & 2. di. 36. a. 5. cor. * lib. 3. de doct. chr. c. 12 parum à principio, tomo 3.*

¶ 2 Præterea, Obiectum comparatur ad actionem vt materia: bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus. ergo bonum & malum non est in actibus ex obiecto.

¶ 3 Præterea, Obiectum potentiæ actiuæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam: sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis econuerso. ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est, quod dicitur Oseæ nono. Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt: fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. ergo malitia operationis est secundum obiecta mala, quæ homo diligit. & eadem ratio est de bonitate actionis.

CONCLVSIO.

Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex obiecto conuenienti, & simili modo de malitia morali censendum est.

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est, bonum & malum actionis, sicut & cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat rei speciem. sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut & motus ex termino. & ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conuenienti, vnde & à quibusdam vocatur bonum ex genere, puta vti re sua. & sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis. ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena, & dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

artic. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in se ipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: & ideo inquantum considerantur vt obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quòd obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam: & habet quodammodo rationem formæ inquantum dat speciem.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd non semper obiectum actionis humanæ est obiectum actiuæ potentiæ. nam appetitiua potentia est quodammodo passiua inquantum mouetur ab appetibili: & tamen est principium humanorum actuum. neque etiam potentiarum actiuarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritiuæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritiuam, sicut materia circa quam operatur. ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiæ actiuæ, sequitur quod sit terminus actionis eius, & per consequens quòd det ei formam & speciem; motus enim habet speciem à terminis. & quamuis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest, & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICVLVS III.

Vtrum actio hominis sit bona vel mala ex circunstantia.

106 Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod actio non sit bona vel mala ex circunstantia: circunstantiæ enim circunstant actum sicut extra ipsum existentes, vt * dictum est: sed bonum & malum sunt in ipsis rebus, vt dicitur in 6. † Metaphys. ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circunstantia.

*Inf. q. 42 art. 6. cor. Et mal. q. 2. art. 5. co. & q. 7. a. 4. co. Et quol. 4. art. 16. cor. Et 2 di. 36. a. 5. cor. * q. 7. a. 1. † lib. 6. met. tex. 8. tom. 3. * l. 6. metaph. tex. 4. tom. 3. † art. præ. lib. 2. ethic. c. 6. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Bonitas vel malitia actus maximè consideratur in doctrina morum. sed circunstantiæ cùm sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis: quia nulla ars considerat id quod est per accidens, vt dicitur in 6. * Meta. ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circunstantia.

¶ 3 Præterea, Id quod conuenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei vt aliquod accidens. Sed bonum & malum conuenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala: vt † dictum est. ergo non conuenit actioni ex circunstantia, quòd sit bona vel mala.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. * Ethic. quòd virtuosus operatur secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circunstantias. ergo ex contrario vitiosus secundum vnumquodque vitium operatur quando non oportet, vbi non oportet: & sic de aliis circunstantiis. ergo actiones humanæ secundum circunstantias sunt bonæ vel malæ.

CONCLVSIO.

Sicut res naturales non modo ex suis substantialibus formis perfectionem sortiuntur, verum etiam ex accidentibus superuenientibus: ita & humani actus non solum ex obiectis, verum ex circunstantiis boni vel mali esse dicuntur.

Respondeo dicendum, quòd in rebus naturalibus non inuenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur ei ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex superuenientibus accidentibus: sicut in homine ex figura, ex colore: & sic de aliis, quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem consequitur malum: ita etiam est in actione. nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adueniunt tanquam accidentia quædam: & huiusmodi sunt circunstantiæ debitæ: vnde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circunstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd circunstantiæ sunt extra actionem inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia eius: sicut & accidentia, quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quòd non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta: sed quædam sunt per accidentia, quæ in vnaquaque arte considerantur: & per hunc modum considerantur circunstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quòd cùm bonum conuertatur cum ente sicut ens dicitur, secundum substantiam & secundum accidens: ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essentiale, & secundum esse accidentale tam in rebus naturalibus, quàm in actionibus moralibus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm actio humana sit bona vel mala ex fine.

107 Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd bonum & malum in actibus humanis non sint ex fine: Dicit enim Diony. 4. cap. de di. no. * quòd nihil respiciens ad malum, operatur. si igitur ex fine deriuaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala: quod patet esse falsum.

*Inf. q. 73. ar. 1. ad 1. * Cap. 4. in par. 4. aliquantulum à principio.*

¶ 2 Præterea, Bonitas actus est aliquid in ipso existens: finis autem est causa extrinseca: non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

¶ 4 Præterea, Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari: sicut cùm aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, & econuerso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem. sicut cùm quis furatur, vt det pauperi non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est, quòd Boëtius dicit in Topic. * quòd cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est: & cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.

Li. 3. ca. 8. non procul à fin.

CONCLVSIO.

Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem quam ex se habent, & eam quam ex obiecto vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.

Respondeo dicendum, quòd eadem est dispositio rerum in bonitate & in esse: sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet: & in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt quorum esse dependet ab alio: vnde oportet quòd considerentur per considerationem ad causam, a qua dependent: sicut autem esse rei dependet ab agente & forma, sic bonitas rei dependet à fine: vnde in personis diuinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine: actiones autem humanæ & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, à quo dependent præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex considerari potest. Vna quidem secundum genus prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione & entitate, tantum habet de bonitate, vt dictum est. * Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conueniens. Tertia secundum circunstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

** Artic. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum: sed quandoque verum bonum, & quandoque apparens: & secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quòd quamuis finis sit causa extrinseca: tamen debita proportio ad finem & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet actioni habenti vnam prædictarum bonitatum deesse aliam: & secundum hoc contingit actionem: quæ est bona, secundum speciem suam vel secundum circunstantias ordinari ad finem malum, vel econuerso, non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum: bonum autem causatur ex integra causa: vt Dionis. dicit 3. ca. de diuinis nominibus. *

c. 4. pa. 4. post medium.

ARTICVLVS V.

Vtrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod actus morales non differant specie secundum bonum & malum. bonum enim & malum in actibus inuenitur conformiter rebus, vt dictum est. * Sed in rebus bonum & malum non diuersificant speciem: idem enim specie est homo bonus & malus. ergo neque etiam bonum & malum in actibus diuersificant speciem 108

*Mal. q. 2. ar. 4. ad 5. & ar. 5. cor. * Artic. 1.*

¶ 2 Præterea, Malum cùm sit priuatio, est quoddam non ens: sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in 3. Metaph. * Cùm ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie & ita bonum & malum non diuersificant speciem humanorum actuum.

L. 3. tx. 10. tom. 3.

¶ 3 Præterea. Diuersorum actuum secundum speciem diuersi sunt effectus: sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono & malo: sicut homo generatur ex adulterio & ex matrimoniali concubitu. ergo actus bonus & malus non differunt specie

¶ 4 Præterea, Bonum & malum dicitur in actibus quandoque secundum circunstantiam, vt dictum est: * sed circumstantia cùm sit accidens, non dat speciem actui. ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem & malitiam.

Art. 3. huius qu.

Sed contra, Secundum Philosophum in 2. Ethic. * similes habitus, similes actus reddunt: sed habitus bonus & malus differunt specie, vt liberalitas & prodigalitas. ergo & actus bonus & malus differunt specie.

2. Ethic. 1. & 2. to. 5.

CONCLVSIO.

Cùm actus speciem habeat ex obiecto, cuius bonum & malum differentiæ sunt, manifestum est actum bonum & malum differre specie.

Respondeo dicendum, quòd omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est. * vnde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diuersitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quòd aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad vnum principium actiuum: quod non facit differentiam in actibus secundum quòd referuntur ad aliud principium actiuum. quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad vnum principium, & per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorem & sonum per se differunt per comparationem ad sensum. non autem per comparationem ad intellectum, In actibus autem bonum & malum dicitur per comparationem ad rationem: quia vt Dionys. dicit 4. ca. de di. no. * Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem: vnicuique enim rei est bonum quod conuenit ei secundum suam formam, & malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. patet ergo quod differentia boni & mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conueniens vel non conueniens. dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt à ratione, vnde manifestum est, quòd bonum & malum diuersificant speciem in actibus moralibus, differentiæ enim per se diuersificant speciem.

Q. 1. ar. 3.

c. 4. p. 4. in et medium & finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus bonum & malum, quod est secundum naturam & contra naturam, diuersificant speciem naturæ. corpus enim mortuum & corpus viuum non sunt eiusdem speciei: & similiter bonum inquantum est secundum rationem: & malum, inquantum est præter rationem, diuersificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quòd malum importat priuationem

tionem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. dicitur enim malus actus secundum suam speciem. non ex eo quòd nullum habeat obiectum, sed quia habeat obiectum non conueniens rationi: sicut tollere aliena. vnde inquantum obiectum est aliquid positiue, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus coniugalis & adulterium secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, & habent effectus specie differentes: quia vnum eorum meretur laudem & præmium, aliud vituperium & pœnam. sed secundum quod comparantur ad potentiam generatiuam, non differunt specie: & sic habent vnum effectum secundum speciem

Ad quartum dicendum, quòd circunstantia quandoque sumitur vt differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur: & tunc potest dare speciem actui morali. & hoc oportet esse quandocunque circunstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circunstantia faceret actum malum, nisi per hoc, quod rationi repugnat.

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

109 Ad Sextvm sic proceditur. Videtur, quòd bonum & malum quod est ex fine, non diuersificent speciem in actibus. actus enim habent speciem ex obiecto: sed finis est præter rationem obiecti. ergo bonum & malum quod est ex fine, non diuersificant speciem actus.

Inf. q. 19. & 4. d. 40. q. 1. ar. 1 & 2.

¶ 2 Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, vt dictum est,* sed accidit alicui actui quòd ordinetur ad aliquem finem, sicut quòd aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. ergo secundum bonum & malum, quod est ex fine, non diuersificantur actus secundum speciem.

Ar. 3. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Diuersi actus secundum speciem ad vnum finem ordinari possunt: sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diuersarum virtutum & diuersorum vitiorum. non ergo bonum & malum, quod accipitur secundum finem, diuersificat speciem actuum.

Sed contra est, quod suprà ostensum est,* quòd actus humani habent speciem à fine. ergo bonum & malum quòd accipitur secundum finem, diuersificat speciem actuum.

Q. 1. ar. 3.

CONCLVSIO.

Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens etiam ex fine qui proprium obiectum actus interioris voluntatis est, sumi debet.

Respondeo dicendum, quòd aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarij, sicut supra dictum est:* in actu autem voluntario inuenitur duplex actus scilicet actus interior voluntatis, & actus exterior: & vterque horum actuum habet suum obiectum, finis autem propriè est obiectum interioris actus voluntarij: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio obiecto, id autem quod est ex parte voluntatis, se habet vt formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas vtitur membris ad agendum, sicut instrumentis. neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarij & ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Vnde Philosophus dicit in 5. Ethi.* Quòd ille qui furatur, vt committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quàm fur

Q. 1. ar. 1.

Li. 5. Ethi. ca. 2. paulo post prin. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis habet rationem obiecti, vt dictum est.*

In cor. q. 1. ar. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ordinari ad talem finem. etsi accidat exteriori actui: non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quòd quando multi actus specie differentes ordinantur ad vnum finem, est quidem diuersitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed vnitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICVLVS VII.

Vtrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere? vel econuerso.

110 Ad Septimvm sic proceditur. Videtur, quòd species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex obiecto sicut species sub genere: puta cum aliquis vult furari vt det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, vt dictum est:* Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quæ sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diuersis speciebus non subalternis. ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto.

2. 2. q. 11. ar. 1. ad 2.

** Ar. præc. & 2. & q. 1. ar. 3.*

¶ 2 Præterea, Semper vltima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia, quæ est ex fine, videtur esse posterior quàm differentia, quæ est ex obiecto: quia finis habet rationem vltimi. ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto sicut species specialissima.

¶ 3 Præterea, Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam: sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex obiecto: vt dictum est.* ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Ar. 6. huius q.

Sed contra, Cuiuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti potest ad infinitos fines ordinari: puta furtum ad infinita bona vel mala: ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere.

CONCLVSIO.

Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex obiecto specificati, sicut sub genere, sed sunt in distinctis speciebus.

Respondeo dicendum, quòd obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Vno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens: sicut accipere rem alienam, per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, vt Philosophus dicit in 7. Metaph.* quòd differentiæ diuidentes aliquod genus, & constituentes speciem illius generis, per se, diuidant illud. si autem per accidens, non rectè procedit diuisio: puta si quis dicat, animalium aliud rationale, aliud irrationale: & animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum. alatum enim & non alatum non sunt per se determinatiua eius quod est irrationale. Oportet autem sic diuidere, animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes: & habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos: hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quæ est ex obiecto non est per se determinatiua eius quod est ex fine, nec econuerso. vnde vna istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. vnde dicimus quod ille qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, vna dictarum differentiarum est per se determinatiua alterius, vnde vna istarum specierum continebitur sub altera. considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cuius euidentiam primò considerandum est, quòd quanto aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundò, quod quanto agens est magis vniuersale, tanto ex eo est forma magis vniuersalis. Tertiò, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti vniuersaliori: sicut victoria quæ est vltimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce: ordinatio autem huius aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quòd differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis: & differentia quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. voluntas enim cuius proprium obiectum est finis, est vniuersale motiuum respectu omnim potentiarum animæ, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum

lib. 7. met. text. 43. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum vna sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quæ rei adueniunt, potest aliquid sub diuersis speciebus contineri: sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi: & secundum odorem sub specie bene redolentis: & similiter actus, qui secundum substantiam suam est in vna specie naturæ, secundum conditiones morales superuenientes ad duas species referri potest: vt suprà dictum est.*

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis: secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

q. 1. art. 3. ad 3.

Ad tertium dicendum, quòd differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu: sed etiam genus consideratur vt formalius specie (secundum quod differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius & minus contractum. vnde & partes diffinitionis reducuntur ad genus causæ formalis: vt dicitur in lib. Phys.* & secundum hoc genus est causa formalis speciei, & tanto erit formalius: quanto communius.

lib. 2. text. 31. tom. 2.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

111 Ad Octavvm sic proceditur. Videtur, quòd non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. malum enim est priuatio boni secundum Augustinum,* sed priuatio & habitus sunt opposita immediata secundum Philosophum. † ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum & malum.

2. dist. 1. q. 3. ad 3. Et 2. dist. 40. a. 1. 5. & mal. q. 2. art. 4. per to. & 5. cor. & quol. 9. a. 15. co.

¶ 2 Præterea, Actus humani habent speciem à fine vel obiecto, vt dictum est:* sed omne obiectum & omnis finis habet rationem boni vel mali. ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. nullus ergo est indifferens secundum speciem.

** August. Ench. cap. 11. tom. 3.*

† In prædic. cap. de opposi.

¶ 3 Præterea, Sicut dictum est,† actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit: sed necesse est, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis; vel aliquid ei deficiat. ergo necesse est, quòd omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, & nullus indifferens.

** q. 1. art. 3.*

† art. 1. huius quæst.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in libro de ser. Dom. in mont.* quòd sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri: de quibus est temerarium iudicare. sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

lib. 2. c. 28. tomo 4.

CONCLVSIO.

Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundum suam speciem, quorum videlicet obiectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut leuare de terra festucam.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est,* actus

artic. 1.

omnis habet speciem, ab obiecto, & actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. vnde si obiectum actus includat aliquid quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti: Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari quod est tollere aliena. contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: sicut leuare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi: & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est priuatio. quædam quæ consistit in priuatum esse: & hæc nihil relinquit, sed totum aufert, vt cæcitas totaliter aufert visum: & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc priuationem & habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia priuatio quæ consistit in priuari: sicut ægritudo est priuatio sanitatis, non quòd tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. & ideo talis priuatio cùm aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. & hoc modo malum est priuatio boni: vt Simplicius dicit in commento super lib. Prædicamentorum: quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit, vnde potest esse aliquod medium inter bonum & malum.

Ad secundum dicendum, quòd omne obiectum vel finis, habet aliquam bonitatem vel malitiam saltem naturalem: non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, vt dictum est: * & de hac nunc agitur.

In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem eius, vnde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ARTICVLVS IX.

Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum indiuiduum.

112 Ad Nonvm sic proceditur. Videtur, quòd aliquis actus secundum indiuiduum sit indifferens: nulla enim species est, quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod indiuiduum: sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, vt dictum est: * ergo videtur quòd aliquis actus indiuidualis potest esse indifferens.

2. d. 40. ar. 5. cor. & 4. d. 26. q. 1. ar. 4. co. Et mal. qu. 2. art. 5.
** art. prec.*

¶ 2 Præterea, Ex indiuidualibus actibus causantur habitus conformes ipsis; vt dicitur in 2. Eth.* sed aliquis habitus est indifferens. dicit enim Philosoph. in 4. Eth. † de quibusdam, sicut de placidis & prodigis, quòd non sunt mali: & tamen constat, quòd non sunt boni, cùm recedant à virtute: & sic sunt indifferentes secundum habitum. ergo aliqui actus indiuiduales sunt indifferentes.

lib. 2. eth c. 1. & 2. tom. 5.
† lib. 4. eth. c. 1. à med. & c. 2. in fin. & c. 6. final. to. 5.

¶ 3 Præterea, Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque, quòd homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitij vel virtutis ergo contingit aliquem actum indiuidualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in quadam homilia * Otiosum verbum est quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis caret. sed verbum otiosum est malum: quia de eo reddent homines rationem in die iudicij: vt dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione iustæ necessitatis aut piæ vtilitatis, est bonum. ergo omne verbum aut est bonum, aut malum; pari ergo ratione, & quilibet alius actus vel est bonus, vel malus: nullus ergo indiuidualis actus est indifferens.

** li. 7. mor. c. 25. ante med. id habet. 11 hom. 16. in euâg. in fin.*

CONCLVSIO.

Quemuis humanum actum in indiuiduo consideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum esse vel malum necesse est: verum si tantantummodo ex imaginatione proueniat, vt cùm quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.

Respondeo dicendum, quòd contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in indiuiduo consideratus. & hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, * non solum habet bonitatem ex obiecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circunstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia, sicut aliquid conuenit indiuiduo hominis secundum accidentia indiuidualia, quod non conuenit homini secundum rationem speciei. & oportet quòd quilibet indiuidualis actus habeat aliquam circunstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cùm enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberatiua procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali. si verò ordinetur ad debitum finem, conuenit cum ordine rationis, vnde habet rationem boni: necesse est autem quòd vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. vnde necesse est omnem actum hominis à deliberatiua ratione procedentem in indiuiduo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit à ratione deliberatiua, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel mouet manum aut lapidem) talis actus non est propriè loquendo moralis vel humanus, cùm hoc habeat actus à ratione: & sic erit indifferens quasi extra genus moralium actuum existens.

artic. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem potest esse multipliciter. Vno modo sic, quòd ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens: & sic procedit ratio, sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circunstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quòd sit bonus vel malus: vnde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie, quòd sit albus, vel niger, nec tamen habet ex sua specie quòd non sit albus aut niger. potest enim albedo vel nigredo superuenire homini aliunde, quàm à principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quòd Philosoph. * dicit illum esse malum propriè, qui est aliis hominibus nociuus: & secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi: & similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nociui. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans, & secundum hoc omnis indiuidualis actus est bonus vel malus, vt dictum est *

loc. in arg. citato.
In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quòd omnis finis à ratione deliberatiua intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitij. nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in aliis.

ARTICVLVS X.

Vtrum aliqua circunstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

113 Ad Decimvm sic proceditur. Videtur, quòd circunstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus: species enim actus est ex obiecto. Sed circunstantiæ differunt ab obiecto. ergo circunstantiæ non dant speciem actus.

Sup. art. 5. ad 4. & infra art. 11. co. & q. 71. ar. 7. co. & ad 1. & 2. d. 36. ar. 5. co. & 4. d. 16. q. 3. ar. 2. q. 1. co. & dist. 41. a. 4. q. 1. co. Et mal. q. 2. ar. 6. per tot. & q. 7. ar. 4. co. & q. 3. ar. 1.

¶ 2 Præterea, Circunstantiæ comparantur ad actum moralem: sicut accidentia eius, vt dictum est. * Sed accidens non constituit speciem. ergo circunstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

¶ 3 Præterea, Vnius rei non sunt plures species: vnius autem actus sunt plures circunstantiæ. ergo circunstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, Locus est circunstantia quædam, sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. ergo circunstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

CONCLVSIO.

Quandocunque aliqua circunstantia respicit specialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circunstantia constituitur aliqua species moralis actus in bonitate, vel malitia.

Respondeo dicendum quòd sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis. prout sunt à ratione conceptæ: sicut ex supradictis * patet, quia verò natura determinata est ad vnum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est peruenire ad aliquam vltimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, postquam alia differentia specifica esse non possit. & inde est quod in rebus naturalibus quod est accidens alicui rei, non potest accipi vt differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid vnum; sed quolibet dato. potest vlterius procedere & ideo quod in actu vno accipitur vt circunstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi à ratione ordinante, vt principalis conditio obiecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni. ex hoc enim constituitur in specie furti, & si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circunstantiæ: sed quia ratio etiam de loco vel de tempore & aliis huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi vt contrariam ordini rationis: puta quòd ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro. vnde tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis: & ideo locus, qui prius considerabatur vt circunstantia, nunc consideratur vt principalis conditio obiecti rationi repugnans. & per hunc modum quandocunque aliqua circunstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quòd circunstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.

Artic. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd circunstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur vt quædam conditio obiecti (sicut dictum est *) & quasi quædam specifica differentia eius.

In corp.

Ad secundum dicendum, quòd circunstantia manens in ratione circunstantiæ, cùm habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Nota circunstantiarum diuersitatem.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis circunstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cùm non quælibet circunstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. vnde non oportet licet sint multæ circunstantiæ vnius actus, quòd vnus actus sit in pluribus speciebus, licet etiam non sit inconueniens quòd vnus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis: vt dictum est. *.

** art. 1. ad 1. & q. 1. ar. 3. ad 3.*

ARTICVLVS XI.

Vtrum omnis circunstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

114 Ad Vndecimvm sic proceditur. Videtur, quòd omnis circunstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem

Inf. q. 73. art. 7. co. & 4. dist. 16. quæst. 3. ar. 2. q. 3. cor. Et mal. q. 2. art. 7.

speciem actui. bonum enim & malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum. quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam quod est differre secundum speciem: sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem & malitiam: ergo facit differre secundum speciem. ergo omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

¶ 2 Præterea, Aut circunstantia adueniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum: & quod non est malum, non potest facere maius malum Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. ergo omnis circunstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit nouam speciem boni vel mali.

c.4. op. 4 à medio illum. ¶ 3 Præterea, Secundum Dio. 4. ca. de di.no. * Malum causatur ex singularibus defectibus: quælibet autem circunstantia *aggrauans malitiam, habet specialem defectum. ergo quælibet circunstantia habet nouam speciem peccati; & eadem ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere nouam speciem boni, sicut quælibet vnitas addita numero facit nouam speciem numeri. bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.

Sed contra, Magis & minus non diuersificant speciem, sed magis & minus est circunstantia addens in bonitate & malitia, ergo non omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

CONCLVSIO.

Quia non omnis circunstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quæuis dat nouam speciem.

Art. præce. Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est,* circunstantia dat speciem boni vel mali actui morali inquantũ respicit specialem ordinem rationis. contingit autem quandoque, quod circunstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo nisi præsupposita alia circunstantia à qua actus moralis habet speciem boni vel mali. sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parua non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione: per quam actus habeat malitiam vel bonitatem: puta hoc, quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Vnde tollere alienum in magna vel parua quantitate non diuersificat speciem peccati, tamen potest aggrauarè vel diminuere peccatum; & similiter est in aliis malis vel bonis. vnde non omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in his quæ intenduntur & remittuntur, differentia intensionis & remissionis non diuersificat speciem: sicut quod differt in albedine secundum magis & minus, non differt secundum speciem coloris, & similiter quod facit diuersitatem in bono vel malo secundum intensionem & remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quòd circunstantia aggrauans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem In corp. ad aliam conditionem actus, vt dictum est: * & ideo non dat nouam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circunstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud & similiter non superaddit nouam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud: & pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

DISPVTATIO XVIII.

De esse morali actuum humanorum in communi.

QVIA esse morale consequitur ad esse physicum actuum humanorum: ideo postquam actum est de actibus humanis, tam in communi, quàm in particulari quoad esse physicum; sequitur agendum de ipsis quoad esse morale, & primò in communi, quod fit præsenti disputatione.

DVBIVM I.

Vtrum ad esse morale actuum humanorum requirantur aliquæ conditiones.

SVpponendum est, quòd sunt duo ordines rerum. Primus dicitur, ordo naturalis, qui comprehendit omnia entia physica secundùm eorum entitatem, & naturales conditiones: vnde in hoc ordine continentur omnia realia, quæ sunt in toto vniuerso. Secundus ordo dicitur moralis, dicens respectum ad regulam rationis, & importat specialem aliquem modum à tali regula participatum: vnde in hoc ordine solùm continentur illa entia, quæ dicunt respectum ad prædictam regulam. Hi duo rerum ordines vocantur etiam duo genera entium: primum dicitur genus physicum, secundum autem dicitur genus moris. Morale autem dicitur illud, quod pertinet ad mores: Mos verò sumitur tripliciter. Primò sumitur pro assuetudine & frequentatione actuum humanorum. Secundò sumitur pro inclinatione habituali, acquisita ex assuetudine & frequentatione actuum humanorum. Tertiò tandem extenditur ad significandum ipsum actum humanum ex prædicta assuetudine & inclinatione procedentem, vt docet D. Thomas in 3. d. 23. q. 1. art. 4. Quæstiuncula 2. Quamuis autem mos secundùm ethymologiam nominis magis propriè sumatur pro assuetudine agendi, & inclinatione habituali ad agendum, quàm pro actibus ex prædicta assuetudine & inclinatione procedentibus: moralitas tamen à more deriuata magis propriè reperitur in actibus humanis, quàm in aliis quibuscunque; imò solùm formaliter reperitur in actibus humanis; in aliis verò vt obiectis, circunstantiis, habitibus, legibus, &c. reperitur per attributionem ad actus humanos, in quantum ad illos concurrunt: eo proportionali modo, quo sanitas reperitur solùm formaliter in animali, in aliis autem reperitur per attributionem ad animal, vt in medicina tanquam in causa, in vrina tanquam in signo, in dieta tanquam in conseruatiuo. Et sic actus humani sunt morales formaliter: habitus autem & obiecta dicuntur moralia, quia sunt causa moralitatis actuum, illi quidem in genere causæ efficientis, ista verò in genere causæ formalis extrinsecæ: synderesis dicitur moralis per modum regulæ & mensuræ intrinsecæ, lex verò dicitur moralis per modum dirigentis ac regulæ extrinsecæ. Alia denique sunt quæ reducuntur ad genus moris propter connexionem quam habent ad actus humanos, vt fama, honores, dignitates, officia, & similia. Principaliter tamen agimus in hac materia de moralitate formali, quæ est in actibus humanis: vnde in præsenti dubio quærimus, vtrum ad esse morale actuum humanorum requirantur aliquæ conditiones.

Prima opinio, quam sequuntur Victoria in relatione de puero veniente ad vsum rationis, Molina 1. p. q. 14. art. 13. disp. 2. Zumel ibidem: asserit quòd ad esse morale actuum humanorum requiruntur duæ conditiones: Prima est quòd sit liber, Secunda quòd procedat ex deliberatione rationis. Probatur: Actus puerorum & amentium sunt propriè liberi, cum procedant ex in-

differentia ad vtrumlibet, vt apparet ex eo quod diuersimodè se habent circa idem obiectum consideratum sub iisdem circunstantiis; quæ diuersitas non apparet in brutis, propterea negamus actus eorum esse liberos: Et tamen prædicti actus puerorum & amentium non sunt humani, nec morales, quia non procedunt ex deliberatione & discretione inter bonum & malum morale; & propterea nec sunt meritorij, nec demeritorij: ergo ad esse morale actuum humanorum requiruntur hæ duæ conditiones, scilicet quòd sit liber, & quòd procedat ex deliberatione. Deinde, In amentibus est aliquis discursus circa opera naturæ & opera artis, nam vitant nociua & operantur iuxta regulas artis; qui discursus non est in eis circa opera moralia: quod indicat in eis esse libertatem, quæ sequitur discursum vt pote actum rationis; non autem esse in eis deliberationem quæ est circa moralia: ergo ad esse morale actuum humanorum requiritur tam libertas, quam deliberatio. Denique, Si quis comedat carnes die prohibito, ignorans inuincibiliter prohibitionem, talis comestio est libera; & tamen quia non procedit ex deliberatione, non pertinet ad genus moris, non enim est mala moraliter: ergo ad esse morale actuum humanorum requiritur tam libertas, quàm deliberatio.

Secunda opinio negat, libertatem esse conditionem requisitam ad esse morale actuum humanorum. Probatur authoritate D. Thomæ, qui supra q. 1. art. 3. & alibi sæpe pro eodem accipit actum voluntarium, humanum, & moralem: constat autem quòd actus voluntarius & humanus diuiditur in necessarium & liberum; & consequenter idem debet dici de actu morali, ac proinde ad esse morale actuum humanorum non requiritur necessariò libertas. Item D. Thomas in 3. d. 18. q. 1. art. 2. ad. 2. asserit actum, quo Christus diligebat Deum, fuisse meritorium, ac proinde moraliter bonum; & tamen ibidem ad 5. dicit fuisse necessarium, etiam quoad exercitium. Deinde probatur multiplici instantia actuum humanorum, qui sunt boni vel mali moraliter, & tamen non sunt liberi. Nam primo actus amoris beatifici est moraliter bonus, cum sit valde conformis rationi, habeat omnem perfectionem quæ reperitur in amore viæ, & contrarietur odio Dei. Secundò actus quo excitamur primò à Deo ad bonum, est similiter bonus moraliter, cum sit secundùm regulas moris; & tamen tam amor beatificus, quam iste actus est necessarius. Tertiò è contra actus sensualitatis sunt mali moraliter & peccata; vt constat tum ex authoritate Apostoli ad Rom. 7. dicentis: Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio: Et iterum, Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in legem peccati; Tum quia si non essent peccata, potuissent esse in Christo, quod tamen negant Theologi; Tum quia D. Thom. asserit actus sensualitatis vt præueniunt iudicium rationis, esse peccata: Et tamen constat quòd tales actus siue motus sensualitatis non sunt liberi. Denique, Aliquis actus exterior, aut aliqua omissio boni obligatorij potest incipere esse mala moraliter quando non subStat voluntati, putà si quis ebrius occidat alium, vel non audiat sacrum: ergo ad esse morale actuum humanorum non requiritur libertas.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ad esse morale actuum humanorum necessariò requiritur libertas 2. saltem contradictionis & quoad exercitium 3. non vt pura conditio, sed vt fundamentum moralitatis 4. & ipsa sola sufficit. Ita communiter docent Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hìc art. 9. vbi sic ait: Si non procedit à ratione deliberatiua, talis actus non est propriè loquendo moralis. Item q. sequenti art. 3. ait: Idem sunt actus morales, & actus humani: constat autem quòd actus humani in via exercitii sunt liberi. Item in 2. d. 24. q. 3. art. 2. ait: Ibi incipit genus moris, vbi primò dominium voluntatis inuenitur. Et d. 40. q. 1. art. 5. ait: Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundùm quòd humanus est, humanus autem est secundùm quòd aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantùm, qui imperantur à voluntate, quæ consequitur deliberationem rationis. Potest confirmari authoritate Concilij Tridentini Sess. 5. de Peccato originali, vbi definitur sub anathemate, concupiscentiam non nocere eis qui non consentiunt: Loquitur autem concilium de concupiscentia actuali, siue de motibus concupiscentiæ, vt constat ex ipso textu: si autem non nocent tales motus, quando non præbetur eis consensus; signum est quòd non sunt moraliter mali, quando non procedunt liberè, & consequenter libertas est necessaria ad esse morale ipsorum, ac proinde etiam aliorum. Deinde probatur à priori: Vt actus dicatur moralis, debet elici à principio morali, vel procedere modo morali, vel tendere in obiectum morale, vt constat ex sufficienti enumeratione eorum, à quibus potest desumi denominatio moralis: sed actus quicunque etiam humanus, qui non est liber, non elicitur à principio morali vt sic; nec procedit modo morali, nec tendit in obiectum morale: non quidem elicitur à principio morali, quia voluntas non est principium morale, nisi vt subiecta regulæ & legi, & vt regulabilis per ipsam; regula autem legis in hoc differt à regula naturæ, quòd regula naturæ etiam intellectualis, simpliciter & absolutè determinat ad vnum, regula verò legis ita determinat ad vnum, quòd

tamen

tamen relinquit indifferentiam in subiecto ad oppositum; hæc autem indifferentia non est nisi subiecti liberi: nec actus humanus procedit modo morali nisi sit liber, quia procedere modo morali est procedere sub regula & directione legis, ac proinde cum prædicta indifferentia actus ad vtrumlibet, ita enim respicit vnum extremum actu, quòd virtute respiciat aliud, quamuis ex suppositione quòd est, sit determinatus ad vnum; & propterea talis actus est dignus laude vel vituperio, præmio vel supplicio; quæ non conueniunt nisi actui procedenti liberè, actus quippe procedens coactè vel necessariò, non est in potestate operantis; & quia non potest aliter operari, ideo totaliter operando non meretur laudem aut vituperium, præmium aut supplicium; propterea dicitur, Beatus vir, qui potuit trangredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit; ideo stabilita sunt bona illius in Domino: Nec denique actus humanus tendit ad obiectum morale, nisi sit liber, quia obiectum dicitur morale ex hoc præcisè, quòd cadit sub dispositione legis, & est attingibile per actum subiectum legi, qui debet esse liber vt constat ex dictis: ergo actus moralis debet esse liber, & consequenter ad esse morale actuum humanorum necessariò requiritur libertas. Denique, Omnis actus moralis est in indiuiduo bonus aut malus, nullus quippe datur indifferens, vt dicetur infra; omnis autem actus moraliter bonus est meritorius, & omnis actus moraliter malus est demeritorius; sed omnis actus meritorius aut demeritorius est liber, quia naturalibus & necessariis nec meremur, nec demeremur, vt communiter dicitur: ergo à primo ad vltimum omnis actus moralis est liber, & ita ad esse morale actuum humanorum necessariò requiritur libertas.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Libertas diuiditur in libertatem contrarietatis siue quoad specificationem, & in libertatem contradictionis siue quoad exercitium, vt constat ex supradictis: Dicimus igitur in præsenti, quòd ad esse morale actuum humanorum non requiritur necessariò libertas contrarietatis siue quoad specificationem (quamuis ordinariè hæc concurrat) sed saltem necessariò requiritur libertas contradictionis. Quod sic probatur: Ex vna parte actus moralis est ille, qui cadit sub regulis morum, siue sub directione legis, qui proinde non est à natura determinatus ad vnum, sed est indifferens ad vtrumlibet: ex alia verò parte non solùm actus liber quoad specificationem, sed etiam actus liber quoad exercitium cadit sub directione legis, pôtest enim præcipi vel prohiberi, cum non sit determinatus à natura vt sit, sed est indifferens ad esse & non esse, cum sit perfectè sub dominio agentis: ergo ad esse morale actuum humanorum necessariò requiritur saltem libertas cōtradictionis & quoad exercitium. Vbi nota primò, quòd licet libertas contrarietatis seu quoad specificationem dicat quandam extensionem & maiorem manifestationem libertatis, quam non dicit libertas contradictionis seu quoad exercitium: tamen actus procedens ex libertate contradictionis æquè subest dominio agentis, quantum ad hoc vt sit vel non sit, ac actus procedens ex libertate contrarietatis; nam æquè potest agens per libertatem contradictionis disponere de suo actu, ac per libertatem contrarietatis, nam per vtramque potest absolutè exercere, vel non exercere actum: quamuis vt dictum est, per libertatem contrarietatis non solùm possit non exercere talem actum, sed etiam possit exercere actum contrarium, quod importat extensionem libertatis & maiorem eius manifestationem. Nota secundò quòd vt actus liber sit moralis, debet esse in actu exercito, & non solùm in potentia, quia vt est tantùm in potentia, non est proximè capax subiectionis ad regulas morum (in qua subiectione consistit moralitas actus) vnde leges, quæ sunt regulæ morum, disponunt tantùm de actibus, & respiciunt potentias tantùm in ordine ad positionem actuum.

Probatur tertia pars conclusionis. Libertas est modus intrinsecus actuum humanorum, sicut & necessitas, vt supra dictum est: vnde moralitas conuenit actibus vt in se formaliter liberis, ita vt moralitas commensuretur libertati: nam si libertas sit plena & perfecta, moralitas est perfecta; si autem libertas sit semiplena & imperfecta, moralitas est imperfecta, vt apparet in malitia peccati venialis: sed quod est intrinsecum subiecto alicuius formæ, & est ratio habendi talem formam, ac quasi mensura ipsius; non est in subiecto pura conditio respectu talis formæ, sed est fundamentum ipsius, vt constat ex ipsis terminis, nam pura conditio non habet sic influere in receptionem formæ: ergo ad esse morale actuum humanorum libertas necessariò requisita, non est pura conditio, sed est fundamentum ipsius moralitatis: Maximè quia pura conditio necessaria ad aliquid est extrinseca, & potest saltem diuinitus suppleri: & tamen libertas est omninò ac indispensabiliter necessaria ad moralitatem, vt dictum est.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thomæ. In 2. d. 24. q. 3. art. 2. dicit, quòd ibi incipit genus moris, vbi primò dominium voluntatis inuenitur. Et supra q. 1. art. 1. dicit quòd sola libertas sufficit, vt actus sit humanus, & consequenter actus moralis, cum vt ibidem docet, idem sit actus moralis & actus hmanus. Deinde, Eo ipso præcisè quòd aliquis actus est liber, potest subiici regulis morum siue legi, nam est proximè capax præcipi vel prohiberi: ergo præcisa & sola libertas sufficit ad esse morale actuum humanorum. Denique probatur à posteriori: Sola libertas sufficit in actu, ad hoc vt

vt sit dignus laude vel vituperio, vt docet Diuus Thomas infra q.21.art.2.sed dignitas laudis supponit bonitatem moralem, & dignitas vituperij supponit malitiam moralem, sicut proprietas essentiam: ergo sola libertas sufficit ad esse morale actuum humanorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd esse liberum, & procedere ex deliberatione rationis sunt omninò idem. Vnde ad argumentum dicendum,quòd actus puerorum & amentium nullo modo sunt liberi: quia sicut voluntas non potest velle simpliciter, sine præuia cognitione intellectus; sic nec potest velle liberè, sine præuia deliberatione: quæ cum non sit in pueris & amentibus, vt fatentur Aduersarij, nec in illis est libertas & indifferentia; sed agunt more brutorum ex impetu naturæ, quando eis proponitur obiectum cum certis circunstantiis: nec verum est, quòd diuersimodè se habeant circa idem obiectum consideratum sub iisdem circunstantiis; nam quotiescunque proponetur illis idem obiectum sub iisdem omninò circunstantiis, tam ex parte obiecti, quàm ex parte ipsorum; semper eodem modo, & necessariò se habebunt circa illud;ita vt illis positis non possint non agere, & illis deficientibus non possint agere. Ad aliud dicendum,quòd in amentibus nullus est discursus, nam si possent discurrere circa opera naturæ, & circa opera artis; etiam possent discurrere circa moralia,cum sit par ratio de illis non enim est difficilius colligere aliquam conclusionem facilem ex principiis moralibus, ac illam colligere ex principiis artificialibus: vnde vitant nociua ex instinctu naturæ, sicut bruta; & operantur iuxta regulas artis, vel ex memoria, vel ex disciplina; & sic etiam bruta possunt aliquando operari, & ipsi amentes possunt instrui circa moralia, sed tamen eorum actus non erunt propriè morales. Ad aliud dicendum, quòd illa comestio carnium secundùm substantiam est libera & ex deliberatione procedens; & si fiat ex recta intentione finis, adhibitis aliis circunstantiis, est moraliter bona: vt verò est transgressiua legis, nec est libera vllo modo, nec ex deliberatione procedit, cum vt sic nullo modo sit voluntaria, nec directè nec indirectè, nec formaliter nec virtualiter, nec in se nec in causa, cum procedat ex ignorantia inuincibili prohibitionis.

Ad secundum dicendum, quòd quando D. Thomas pro eodem accipit actum voluntarium, humanum & moralem; accipit voluntarium limitatè pro perfecto conueniente homini in statu viæ, & similiter accipit actum humanum pro actu quo homo tendit ad vltimum finem beatitudinis: actus autem voluntarius perfectè, & conueniens homini in statu viæ, est actus liber. In secundo autem loco, dum simul ait, actum Charitatis Christi fuisse meritorium, & necessarium quoad exercitium; sic communiter intelligitur à Thomistis, quòd ille actus Charitatis Christi, vt terminatus ad Deum secundùm se consideratum, & vt regulatus scientia beata, fuit necessarius quoad exercitium; & vt sic non fuit meritorius, tum quia erat omninò necessarius, tum quia non erat actus viatoris tendẽtis ad terminum, qualis debet esse actus meritorius:Vt verò terminatus ad Deum,prout in actu exercito est ratio diligendi creaturas, fuit liber quoad exercitium, & fuit meritorius inquantum regulatus scientia indita conueniente Christo vt viatori: Vnde idem actus Charitatis Christi fuit necessarius & liber, fuit comprehensoris & viatoris, fuit actus merentis & actus fruentis; sed tamen sub diuerso lumine, & secundùm diuersam rationem. Ad aliud dicendum, quòd illæ instantiæ non probant intentum: Vnde amor beatificus non est moraliter bonus, prout bonum morale fundat meritum & imputabilitatem ad laudem, de quo loquimur in præsenti; quamuis sit bonus, in quantum dicit perfectionem consonam naturæ intellectuali, quæ perfectio est multò maior quàm sit moralitas reperta in amore viæ, & est opposita odio Dei. Similiter dicendum de illo actu,quo primò excitamur à Deo ad bonum. Actus verò sensualitatis non sunt mali moraliter nec peccata, vt præueniunt iudicium rationis, vt definit Concilium Tridentinum Sess.5. Decreto de Peccato Originali, vbi sic ait: explicando Apostolum: Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari,quòd verè & proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat: Prædicti autem motus sensualitatis non fuerunt in Christo, quia repugnant plenitudini scientiæ & gratiæ Christi Domini, quæ ipsos æquè cohibebat, ac iustitia originalis primi parentis in statu innocentiæ: maximè quia tales motus important pronitatem ad malum, & difficultatem ad bonum: D.Thomas verò debet intelligi de illis actibus non quantum ad inceptionem, sed quantum ad durationem, cui aliquo modo consentit voluntas. Ad aliud dicendum, quòd illa occisio,& omissio audiendi sacrum non sunt mala moraliter & peccata secundùm se præcisè, sed vt coniuncta & subordinata ebrietati liberæ à qua procedunt; & potius dicuntur esse mala moraliter in sua causa, quam in seipsis, quamuis in ipsis compleatur peccatum extrinsecè: & propterea potest fieri, quòd quis peccet præparans alicui venenum,& tamen mors subsequens siue occisio exercita non sit peccatum, si ille qui præparauit venenum, ante effectum secutum pœniteat, quia tunc illa occisio non est voluntaria, peccatum autem est voluntarium.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtrum moralitas actus humani sit quid distinctum ab eius entitate, ac libertate.

SVpponendum est, quòd præsens dubium procedit tantùm de actibus elicitis à voluntate; nam certum & manifestum est, quòd in eius actibus imperatis, qui eliciuntur ab aliis potentiis, moralitas est quid distinctum ab eorum entitate; idem quippe numero actus in esse naturæ transit de vna specie moralitatis in aliam, scilicet de bono in malum moraliter, & è contra absque vlla mutatione propriæ entitatis. Quia tamen non ita apparet in actibus elicitis voluntatis hic transitus ad diuersas species moralitatis: inde est quòd præsens dubium de illis instituitur, vtrum scilicet in illis moralitas sit quid distinctum, tam ab ipsorum entitate physica, quàm ab ipsorum libertate, quam supra diximus in illis esse modum realem accidentalem, intrinsecum superadditum eorum entitati: vel vtrum sit idem cum eorum entitate, aut saltem cum eorum libertate; ita vt nihil aliud sit formaliter actum humanum esse moralem, quàm esse liberum.

Prima opinio negat moralitatem esse quid distinctum ab entitate actus humani. Probatur duplici authoritate Diui Thomæ: Prima habetur quæstione sequenti art. 1. vbi dicit bonum & malum, quæ sunt differentiæ moralitatis, esse per differentias actus voluntatis: Secunda habetur in 2. d. 40. q. 1. art. 1. vbi sic ait: Ipsi actus voluntatis, qui per se & immediatè ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt: vnde simpliciter diuiduntur interiores actus voluntatis per bonum & malum, sicut per differentias essentiales. Deinde, Sunt aliqui actus voluntatis intrinsecè mali in genere moris vt odium Dei, desperatio & similes: ergo malitia moralis ipsorum non est quid distinctum ab eorum entitate. Denique actus externi sunt moraliter boni vel mali, quia imperantur à voluntate, vt communiter conceditur; ergo ipsi actus eliciti voluntatis sunt se ipsis boni vel mali moraliter, & ita moralitas non est quid distinctum ab eorum entitate: maximè quia habitus morales sunt per suam substantiam in genere moris, & non per aliquid superadditum; eadem autem est ratio quantum ad hoc, de actibus, ac de habitibus.

Secunda opinio Scoti in 2. d. 40. q. vnica. Durandi in 2. d. 38. q. 1. num. 5. & aliorum negat moralitatem esse quid distinctum à libertate actus humani. Probatur authoritate D. Thomæ, qui sæpe in tota hac materia morali dicit, quòd actus humanus & actus moralis idem sunt: actus autem humanus nihil aliud est quàm actus liber, & ita actus moralis & actus liber idem sunt, iuxta illud axioma, Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se; & consequẽter moralitas non est quid distinctum à libertate actus humani. Et alibi dicit quòd actus nostri sunt morales, secundùm quòd procedunt ex ratione, & in quantum sunt liberi. Deinde probatur ratione, Omnis actus moralis est liber, & omnis actus liber est moralis, vt communiter conceditur; & iuxta modum libertatis est modus moralitatis: ergo libertas & moralitas sunt vnum & idem. Denique, Posita libertate in aliquo actu, & secluso quocunque alio, talis actus est moralis; Tum quia est regulabilis per legem, in quo consistit eius moralitas; Tum quia est imputabilis, vel ad laudem, vel ad vituperium, quod est proprietas moralitatis; Tum quia est bonus vel malus, siue conformis & difformis rationi, quæ sunt differentiæ moralitatis: ergo libertas constituit formaliter actum in esse morali; & ita moralitas quæ est ratio constitutiua entis moralis, non est quid distinctum à libertate actus humani.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd moralitas actus humani est quid distinctum ab eius entitate physica. 2. ac libertate. 3. & ita moralitas est aliquid accidentaliter superadditum tam entitati physicæ actus humani, quàm eius libertati. Ita communiter docent Discipuli D. Thom.

Probatur prima pars conclusionis. Entitas actus humani siue ratio specifica ipsius in esse naturali & physico prouenit ab obiecto secundùm se, præciso respectu ad regulas morum: moralitas verò actus humani; vel non sumitur ab obiecto, vt constat in actibus indifferentibus ex sua specie, qui fiunt boni & mali moraliter ex aliqua circunstantia; vel si sumitur ab obiecto, non sumitur ab illo secundùm se consideratoabsque ordine ad regulas morum, at vt subiecto regulis morum scilicet legibus, vt infra dicetur, per hoc quòd præcipiatur aut prohibeatur: ergo moralitas actus humani est quid distinctum ab eius entitate physica, siue ab eius ratione naturali specifica; quia vbi sunt distincta principia specificatiua, ibi res specificatæ sunt distinctæ, cum principium specificatiuum sit etiam principium distinctiuum. Deinde, Potest fieri, imò sæpe contingit, quòd idem actus numero, absque vlla mutatione in sua entitate physica, transeat de non esse morali ad esse morale, vel de esse morali ad non esse morale, vel de vna specie entis moralis in aliam: Exemplum primi est si actus incipiat absque deliberatione, & continuetur ex deliberatione; tunc in principio non est moralis, quia non est liber, postea verò est moralis, quia liber: Exemplum secundi est in actu charitatis inchoato in via, & continuato in patria (potest quippe idem actus charitatis viæ continuari in patria; nec videtur saltem in Angelis posse afferri repugnantia talis continuationis) nam hîc in via est moralis, quia liber; in patria verò non est moralis, quia non est liber:

&

& quamuis negaretur hæc continuitas actus charitatis, sufficeret tamen ad intentum, quòd charitas viæ & charitas patriæ sint eiusdem speciei physicæ, cum tamen hîc in via pertineat ad ordinem moralem, & non in patria, nam semper habetur quòd nulla facta mutatione entitatis physicæ secundùm rationem specificam, mutatur tamen moralitas: Exemplum tertij est, si quis comedens carnes tempore licito cum debitis circunstantiis, perseueret in comestione & voluntate comedendi accedente tempore illicito; tunc illa voluntas siue volitio, & comestio de bona fit mala moraliter: sed quando duo ita comparantur ad inuicem, vt vno mutato aliud non mutetur, verè sunt distincta à parte rei: ergo moralitas actus humani est quid distinctum ab eius entitate physica & naturali.

Probatur secunda pars conclusionis. Libertas actus humani pertinet ad ordinem physicum, cum agere liberè sit modus agendi proprius naturæ intellectualis; etiam secluso ordine ad regulas morum, siue ad legem præcipientem aut prohibentem, vt constat dum talis actus, proposita bonitate physica obiecti cum indifferentia, tendit in illud liberè, non attendendo ad regulas morum; & maximè quando nec actus, nec obiectum substat legi præcipienti aut prohibenti, vt contingit in actibus & obiectis ex sua specie indifferentibus, quæ possunt sic esse vel vel non esse absque peccato: ergo cum ordo moralis distinguatur ab ordine physico, & illud adæquatè supponat quasi fundamentum, sequitur quòd moralitas actus humani est quid distinctum ab eius libertate. Deinde, Manente actu humano cum eadem libertate potest mutari eius moralitas de bonitate in malitiam, vel è contra, vt constat in exemplo adducto comedentis carnem prius tempore licito, & postea tempore illicito; potest enim fieri quòd cum eadem omninò aduertentia & indifferentia illam vtroque tempore comedat; & tamen comestiò, sicut & voluntas comedendi prius est moraliter bona, si adsint debitæ circunstantiæ, postea fit mala: ergo cum sit impossibile quòd eadem simplex entitas realis simul mutetur, & maneat immutata, sequitur quòd moralitas actus humani sit quid distinctum ab eius libertate. Denique, Diuersæ sunt differentiæ & species libertatis ab speciebus & differentiis moralitatis: nam differentiæ & species libertatis assignantur à Theologis sequentes, videlicet quoad specificationem, quoad exercitium, directa, indirecta, in se, in causa, & similes quæ non attribuuntur moralitati: cui è contrario attribuuntur primò bonitas & malitia, quæ postea subdiuiduntur in infinitas ferè species de quibus agit D. Thomas totâ Secundâ Secundæ, & quæ proximè non attribuuntur libertati: ergo moralitas actus humani est quid distinctum ab eius libertate.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis in prima & secunda parte: nam si moralitas actus humani est quid distinctum ab eius entitate physica & naturali, & ab eius libertate; necessariò sequitur quòd sit aliquid accidentaliter vtrique superadditum.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco solùm vult, quòd bonum & malum sint differentiæ actus eliciti voluntatis per se, prout *ly per se* opponitur ad esse per aliud, non autem vt *ly per se* idem est ac essentiale; & hoc constat ex ipso textu; nam ibi D. Thomas distinguit actus elicitos voluntatis ab imperatis, quòd actus eliciti sunt boni & mali moraliter per se siue ratione sui, & non participatiuè ab aliis actibus; actus verò imperati non habent per se & ratione sui quòd sint boni & mali moraliter, sed hoc habent participatiuè ab aliis actibus nempe ab elicitis. In secundo loco, dum dicit actus interiores voluntatis per se esse in genere moris, & diuidi per bonum & malum sicut per differentias essentiales: *ly per se* eodem modo debet exponi ac in priori testimonio: Loquitur autem de illis actibus secundùm quòd respiciunt regulas morum, & non præcisè secundùm entitatem physicam eorum: secundùm autem quòd illi actus respiciunt regulas morum, habent pro differentiis bonum & malum, quas tamen non habent secundùm suam entitatem physicam: & ita hæ differentiæ pertinent ad esse morale illorum actuum, & non ad entitatem physicam. Ad aliud dicendum, quòd illi actus voluntatis sunt mali intrinsecè malitia morali, non secundùm suam entitatem præcisè, cum facti absque deliberatione non sint moraliter mali; sed quia liberè eliciti non possunt esse cum debita subiectione ad regulas morum; quia sic eliciti non possunt non esse contra legem æternam & legem naturalem. Ad aliud dicendum, quòd solùm probat actus elicitos voluntatis esse per se moraliter bonos & malos, prout *ly per se* opponitur ad per aliud, & importat quòd tales actus non habent ab aliis actibus, quòd sint boni & mali moraliter: cum tamen actus imperati voluntatis non sint boni & mali moraliter, nisi mediis actibus elicitis ipsius voluntatis, à quibus imperantur, tamen omnes sunt boni vel mali, per hoc quòd respiciant regulas morum. Ad illud quod subditur, dicendum quòd quia leges, quæ sunt regulæ morum sunt de actibus, & non de habitibus, ideo moralitas conuenit tantùm intrinsecè & formaliter actibus, & extrinsecè ac denominatiuè habitibus; maximè quia libertas, quæ est fundamentum moralitatis conuenit tantùm formaliter & intrinsecè actibus, & non habitibus: vnde non mirum si moralitas est quid distinctum ab entitate physica actuum humanorum, non autem ab entitate physica habituum: cuius signum est, quòd habitus idem numero vel specie, secundùm entitatem physicam inuariatum, non variatur moraliter de bono in malum,

lum, vel è contra: cuius tamen contrarium accidit in actibus, vt dictum est.

AD secundum dicendum, quòd D.Thomas loquitur in sensu identico materiali, vel in sensu causali,& non in sensu formali: quia licet materialiter sit verum, quòd omnis actus humanus viatoris sit moralis, & quòd omnis actus moralis sit liber; tamen non ex eodem capite prouenit, quòd talis actus sit moralis, & quòd sit liber, habet enim quòd sit moralis ex subiectione ad regulas morum, habet autem quòd sit liber quia procedit cum indifferentia, hic tamen processus cum indifferentia est causa cur sit subiectus regulis morum: vnde in actu humano moralitas est quid distinctum ab eius libertate. Similiter in aliis locis loquitur in sensu causali, & non in sensu omninò formali, si per procedere à ratione intelligatur idem ac procedere ex iudicio indifferenti intellectus, quod est radix libertatis; si autem per procedere à ratione intelligatur idem ac procedere ex dictamine synderesis vel prudentiæ, quæ est intimatio diuinæ legis & propria regula moralitatis, loquitur in sensu formali; sed tamen hoc dictamen supponit illud iudicium indifferens quod est radix & causa libertatis. Ad aliud dicendum quòd quamuis in indiuiduo omnis actus liber sit moralis,non tamen hoc ita est ex natura rei, cum actus ex sua specie indifferens secundùm se abstrahat à moralitate, etiam vt est humanus, & tamen non abstrahat à libertate: Et quamuis omnis actus liber esset moralis, adhuc non sequeretur quòd libertas & moralitas essent idem, sed tantùm sequeretur quòd se haberent concomitanter, ex eo quòd libertas est fundamentum moralitatis. Ad aliud dicendum, quòd posita libertate in aliquo actu, seclusa lege talis actus non esset moralis: vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quod moralitas in actu non consistit in hoc quòd possit regulari per regulas morum, siue in hoc quòd possit esse conformis aut difformis illis regulis, sed consistit in hoc quòd de facto reguletur per illas regulas, & sit conformis aut difformis illis; quod manifestatur ex artificialibus, nam operatio vel effectus dicitur artificialis, non per hoc quòd sit capax subiici regulis artis, & ab illis regulari,sed per hoc quòd actu illis subiiciatur & reguletur: Ad secundam probationem dicendum, quòd actus liber est quidem imputabilis agenti quantum ad esse, per hoc præcisè quòd est liber; non autem est illi imputabilis quantum ad condignitatem laudis aut vituperij, nisi per hoc quòd sit actualiter conformis aut difformis regulis morum scilicet legibus: Ad tertiam probationem dicendum, quòd actus liber non est de facto bonus aut malus moraliter, nisi per ordinem ad regulas morum, in quantum scilicet tendit ad obiectum vt actu lege præscriptum, & hæc subiectio actus ad legem est bona per conformitatem, & mala per difformitatem: Nec conformitas aut difformitas actus ad rationem, vt ratio importat iudicium intellectus, est moralitas ipsius actus; sed tantùm vt ratio importat dictamen synderesis vel prudentiæ.

DVBIVM III.

Vtrum moralitas actus humani sit aliquis modus realis intrinsecus, & respectiuus.

SVpponendum est, quòd homo habet duplex dominium respectu suarum operationum liberarum, scilicet naturale & morale. Dominium naturale consistit in hoc quòd habet potestatem exercendi & non exercendi illas; non enim habet talem potestatem respectu aliarum operationum, quæ ab ipso ex necessitate procedunt, vt constat in operationibus partis vegetatiuæ: & hoc dominium in homine non est supremum, sed est subordinatum primo & supremo Dei creatoris dominio supra omnes & singulas creaturas; vnde ex omnipotentia & summa efficacia diuinæ voluntatis, tanquam à prima radice habetur, quòd homo operetur liberè, quia quando virtus agentis est efficax,tunc fit id quod vult, & quoad substantiam, & quoad modum quo vult illud fieri. Dominium morale addit supra naturale respectum ad regulas morum, vnde consistit in hoc quòd homo habet potestatem exercendi suas operationes in ordine ad regulas morum, per conformitatem scilicet, aut difformitatem ad illas regulas: hoc dominium quantum ad conformitatem operationum ad regulas morum, est similiter subordinatum primo & supremo Dei dominio, in quantum omne bobonum morale de sursum est; quantum autem ad difformitatem harum operationum à regulis morum, est supremum dominium in homine, quia se solo potest homo deficere in moralibus, quia ex nihilo est, vt ait Augustinus; vnde est prima & vnica causa malitiæ moralis suarum operationum: sicut autem ad dominium naturale consequitur in actu libertas, sic ad dominium morale consequitur in actu moralitas, quam in dubio præcedenti dictum est distingui tam ab entitate physica ipsius actus, quàm ab eius libertate: in præsenti autem circa ipsam tria quærimus, vtrum scilicet sit aliquis modus realis, vtrum sit modus intrinsecus, vtrum sit modus respectiuus.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 73. cap. 9. & aliorum asserit moralitatem actus humani esse ens rationis. Probatur: Totum esse morale oritur & dependet à ratione, qua deficiente nulla esset moralitas: ergo est ens rationis. Deinde, Moralitas actus humani est relatio ipsius ad obiectum sumptum in esse moris, siue vt præscriptum aliqua lege: sed relatio actus ad suum obiectum est tantùm relatio rationis, quando obiectum

iectum non existit à parte rei & est tantùm in apprehensione, quomodo est obiectum morale: ergo moralitas actus humani est tantùm ens rationis siue relatio rationis. Denique, Moralitas in obiectis est tantùm ens rationis, & non quid reale; quòd enim obiectum sit præceptum vel prohibitum aliqua lege, nihil est reale,at tantùm relatio rationis talis obiecti ad legem præcipientem vel prohibentem: ergo cum actus sint proportionati obiectis, moralitas etiam in actibus est tantùm ens rationis.

Secunda opinio Suaris disp.1. sect. 2. Salas hîc tract. 7. disp. sect. 1. asserit moralitatem actus humani esse denominationem extrinsecam. Probatur: Moralitas actus humani habet pro fundamento eius libertatem; & prouenit ab aliquo extrinseco, scilicet vel ab obiecto, vel à ratione, vel à lege: ergo ex vtroque capite est tantùm denominatio extrinseca; ex primo quidem, quia libertas est tantùm denominatio extrinseca in actu humano, & consequenter moralitas in libertate fundata non potest esse aliquid intrinsecum, denominatio quippe extrinseca non potest esse fundamentum formæ intrinsecæ; ex secundo etiam capite est tantùm denominatio extrinseca, quod enim prouenit ab extrinseco, non potest esse forma intrinseca. Deinde, Idem actus potest transire de vna specie morali in aliam, vt de malo morali in bonum, absque eo quòd intrinsecè mutetur, vt si quis comedens carnem tempore prohibito per legem, continuet comestionem cessante prohibitione propter mutationem extrinsecam legis: ergo moralitas non est quid intrinsecum, at sola denominatio extrinseca; cum sit impossibile mutari aliquid intrinsecum in subiecto, & non mutari intrinsecè tale subiectum. Denique, Moralitas actus humani sæpe dependet à sola voluntate hominis, sicut ab illa sola dependet lex præcipiens aut prohibens talem actum, ex qua lege talis actus habet suam moralitatem: sed quæ dependent à sola voluntate hominis, sunt puræ denominationes extrinsecæ, vt constat in officiis, magistratibus, honoribus, &c. ergo moralitas actus humani est tantùm denominatio extrinseca.

Tertia opinio asserit moralitatem actus humani esse aliquid absolutum. Probatur, Si moralitas actus humani non esset aliquid absolutum, at respectiuum, sequeretur quod tribueret aliquam denominationem termino siue obiecto per eam inspecto, hoc enim proprium est formæ respectiuæ: sed non apparet quam denominationem moralitas actus humani tribuat termino siue obiecto: ergo moralitas actus humani est aliquid absolutum, & non respectiuum. Deinde, Si moralitas actus humani non est aliquid absolutum, at respectiuum, vel est relatio transcendentalis, vel relatio prædicamentalis: sed neutra est, quia relatio transcendentalis non distinguitur à subiecto, sicut distinguitur moralitas actus humani ab eius entitate; relatio verò prædicamentalis semper habet terminum actu existentem, quem tamen semper non habet moralitas actus humani, imò sæpe terminus actus humani est ab ipsomet actu productus; Insuper ex Aristotele relationi nihil est contrarium, & tamen bonitas moralis contrariatur malitiæ morali: ergo moralitas actus humani est aliquid absolutum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd moralitas formalis actus humani est aliquis modus realis, vel saltem realiter à parte rei, eo modo quo sunt priuationes 2. intrinsecus actui 3. & transcendentaliter respectiuus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis, in qua duo dicimus, scilicet quòd moralitas sit modus, & quòd sit realis vel realiter; non quidem realitate physica, sed realitate morali, quæ est quid diminutum si comparetur ad realitatem physicam, cum non habeat esse stabile & fixum in rerum natura; propterea non repugnat dari aliquod morale infinitum non solùm priuatiuum, vt constat in malitia peccati mortalis; sed etiam positiuum, vt constat in valore infinito operum Christi Domini: Cum tamen sit impossibile dari realitatem aliquam physicam infinitam, cum habeat esse stabile & fixum in rerum natura, & à parte rei determinetur ac limitetur ad aliquod genus. Probatur hæc pars conclusionis quantum ad primum, scilicet quòd moralitas actus humani sit modus (ac proinde reducibilis ad prædicamentum actionis, in quo per se ponuntur actus humani, etiam interni, vt probatum est in libris de Anima, vbi ostendimus intellectionem poni directè in prædicamento actionis, & non in prædicamento qualitatis vt volunt aliqui): Moralitas actus humani est quid distinctum ab eius entitate, imò & ab eius libertate, vt dictum est supra: & est aliquid vtrique superadditum, afficiens & modificãs vtrumque realiter: ergo est aliquis modus. Deinde, Moralitas obiectiua est aliquis modus obiecti, & non præcisè substantia ipsius, vt dicetur inferius: ergo etiam moralitas formalis est aliquis modus ipsius actus; quamuis sit sua differentia inter moralitatem formalem & moralitatem obiectiuam, vt constabit ex dicendis: igitur moralitas obiectiua consistit in subiectione obiecti ad regulas morum, à quibus determinatur vel per præceptum, vel per prohibitionem; & propterea est modus, quia ex D. Thoma infra q. 49. art. 2. Modus est quem mensura determinando præfigit, & hic modus non pertinet ad lineam appetibilitatis, sed ad lineam mensuræ determinantis & subiicientis legi quod volendum est: sic moralitas formalis deriuata in actum ab obiectiua, consistit in subiectione actus ad regulas morum, per ordinem ad obiectum ab iisdem regulis determinatum;

terminatum; & non pertinet ad lineam volitionis, sed ad lineam mensuræ passiuæ determinantis ipsum actum, & subiicientis ad regulas morum quæ sunt mensura actiua. Probatur quantum ad secundum, scilicet quòd moralitas actus humani sit realis, vel saltem realiter à parte rei, eo modo quo sunt priuationes: Ens rationis est tantùm obiectiuè in intellectu, nec reperitur in rebus antequam ab intellectu fiat, vt communiter dicitur: sed moralitas actus humani verè est in actu à parte rei independenter à fictione intellectus; nam independenter ab intellectu cogitante actus humanus est bonus aut malus moraliter à parte rei, per hoc quòd sit conformis aut difformis à parte rei ad regulas morum: ergo moralitas actus humani est realis, & non ens rationis; vel saltem est realiter à parte rei.

Probatur secunda pars conclusionis: Moralitas actus humani consistit in subiectione eius ad regulas morum; & in eo resultat per hoc, quòd dicat respectum siue habitudinem ad obiectum cum subiectione ad regulas morum, siue ad obiectum vt determinatum per regulas morum; actus quippe humanus verè attingit obiectũ sub prædicta determinatione, ac proinde vt morale obiectiuè: sed hic respectus siue habitudo actus humani ad obiectum morale est aliquid intrinsecum actui; nam sicut habitudo eius ad obiectum physicum est aliquid ipsi intrinsecum, quia per illam specificatur in esse physico; sic habitudo eius ad obiectum morale est aliquid ipsi intrinsecum, quia per illam specificatur in esse morali; specificatiuum enim per modum formæ debet esse intrinsecum rei specificatæ, in quocunque sit ordine, cum sit constitutiuum ipsius: ergo moralitas actus humani est aliquid intrinsecum actui, & cum sit modus, est modus intrinsecus, & non denominatio extrinseca. Deinde, Moralitas formalis, quæ est forma denominans actum humanum morale, debet esse intrinsecè in aliquo subiecto; omnis quippe forma denominans est intrinsecè in aliquo, cui tribuit denominationem intrinsecam, quamuis aliis tribuat denominationem extrinsecam, vt constat inductione in omnibus: sed moralitas formalis non est intrinsecè in aliquo concurrente ad actum moralem, scilicet nec in potentia morali, nec in obiecto item morali, nec in ratione vel lege, quasi ab illa actus extrinsecè denominetur moralis: quod sigillatim ostenditur; non quidem est in potentia, quia potentia moralis se habet ad actum vt causa efficiens, causa autem efficiens non denominat effectum per formam sibi intrinsecam, sed per formam ab ipsa effectui intrinsecè communicatam, vt constat inductione in omnibus; nec est in obiecto, quia nullum obiectum denominat immediatè actum quem terminat, sed mediante habitudine actus ad ipsum, vt etiam constat inductione, quia sicut terminat actum mediante tali habitudine, sic ipsum denominat mediante tali habitudine; nec est in ratione, vel lege, tum quia ratio vel lex est radix moralitatis formalis, & non subiectum, tum quia actus moralis non dicit immediatam habitudinem ad rationem vel legem, sed mediante obiecto determinato per rationem vel legem, & ita si actus non denominatur moralis formaliter à moralitate obiecti immediati, multò minus denominatur talis à ratione vel lege ipsi mediata, nec potest dici quòd hæc denominatio proueniat à libertate, quia libertas denominat actum liberum, & non moralem, eo quòd est in ordine physico, & non in ordine morali: ergo moralitas actus humani est modus intrinsecus actui.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Dicimus quòd moralitas actus humani est quidam modus respectiuus, non tantùm per ordinem ad ipsum actum quasi ad subiectum (quod est commune omni accidenti) sed etiam per ordinem ad aliquid extrinsecum: verum hic respectus non est prædicamentalis, sed transcendentalis. Probatur quantum ad primum: Moralitas formalis quæ est in actu humano, est causata à voluntate vt à causa efficiente, ab obiecto autem vt à causa finali siue formali extrinseca, & à ratione ac lege vt à prima radice: sed ex omnibus istis capitibus moralitas formalis habet quòd sit modus respectiuus, & non absolutus; ex parte quidem voluntatis, quia voluntas non agit moraliter nisi per ordinem ad regulas morum, & consequenter producit actum ordinatum ad regulas morum, ac ita moralitas formalis, quæ consistit in tali ordine, est modus respectiuus ex parte voluntatis; ex parte etiam obiecti, & rationis siue legis, quia ista omnia se habent ad actum morale per modum termini & finis, de ratione autem termini & finis est quòd terminent, & in hoc est causalitas finis, si autem terminant actum, actus illa respicit, & consequenter moralitas formalis est modus respectiuus ex parte obiecti, & rationis ac legis: ergo moralitas formalis est modus respectiuus. Quod confirmatur ex hoc, quòd bonitas & malitia moralis, quæ sunt species moralitatis formalis, non sunt quid absolutum, sed sunt modi respectiui in actibus humanis, per conformitatem vel difformitatem ad regulas morum: constat autem quòd gradus genericus absolutus non contrahitur per differentias respectiuas. Probatur quantum ad secundum, quòd scilicet respectus moralitatis non sit prædicamentalis, sed transcendentalis: Relatio prædicamentalis non est genus ad contraria, nec in prædicamento relationis est directa contrarietas, at tantùm oppositio relatiua, vt communiter conceditur: sed moralitas formalis est genus ad contraria, scilicet ad bonitatem & malitiam: ergo moralitas formalis non est relatio siue respectus prædicamentalis. Deinde, Respectus prædicamentalis ex propria ratione etiam specifica nullam dicit perfectionem aut

imperfectionem, vt certum est in schola Diui Thomæ: sed moralitas formalis dicit ex propria ratione saltem specifica perfectionem aut imperfectionem, vt constat in bonitate & malitia: ergo moralitas formalis non est respectus prædicamentalis: maximè quia sæpe habet terminum non existentem, vt cum appetitur aliquod possibile; constat autem quòd respectus siue relatio prædicamentalis necessariò petit terminum existentem seu actualem. Cum ergo moralitas formalis non sit respectus prædicamentalis, debet esse respectus transcendentalis, omnis quippe respectus realis vel est prædicamentalis, vel transcendentalis.

AD primum ergo dicendum, quòd non omne quod oritur & dependet à ratione, est ens rationis in eo sensu quo intelligunt Aduersarij, aliàs actus intellectus & voluntatis, & similiter omnia artificialia essent entia rationis, quia sic dependent à ratione, vt illa deficiente non essent: vnde ens rationis propriè dicitur illud tantùm, quod sic dependet ab intellectu, vt nullum habeat esse à parte rei, sed tantùm esse obiectiuum in intellectu. Ad aliud dicendum, quòd in actu est relatio transcendentalis ad obiectum, supra quam fundatur relatio prædicamentalis quando adsunt conditiones requisitæ ad relationem realem; sin minus, est tantùm relatio rationis supra transcendentalem. Ad aliud dicendum, quòd moralitas obiectiua dicit aliquid reale, nempe entitatem obiecti, vt connotantem præceptum vel prohibitionem legis: Quare autem moralitas formalis actus sit distincta ab eius entitate, non autem moralitas obiectiua ab entitate obiecti, dicetur infra.

AD secundum dicendum, quòd libertas est modus intrinsecus actus humani, vt supra dictum est, vnde in ea potest fundari modus intrinsecus moralitatis. Moralitas autem formalis actus humani effectiuè procedit à voluntate tendente ad obiectum morale, vnde potest esse modus intrinsecus in ordine ad tale obiectum, à quo solùm procedit vt à fine, aliquid autem intrinsecum potest sic procedere ab extrinseco. Ad aliud dicendum, quòd talis actus mutatur intrinsecè in esse moris, amittendo malitiam moralem & acquirendo bonitatem moralem, qui sunt modi intrinseci & oppositi actuum humanorum; quamuis non mutetur intrinsecè in esse physico. Ad aliud dicendum, quòd moralitas actus humani non dependet immediatè & directè à voluntate aut lege humana, sed tantùm mediatè & indirectè, in quantum præcipit aut prohibet obiectum, per ordinem ad quod actus humanus procedit à voluntate bonus aut malus: vnde est disparitas in instantiis, nam illa assignata dependent immediatè & directè à voluntate vel intellectu hominis, quæ sunt extrinseca illi in quo sunt officia, magistratus, & honores; vnde non mirum, quòd ista sint denominationes extrinsecæ.

AD tertium dicendum, quòd quia moralitas actus humani est tantùm modus ipsius actus, ideo simul cum actu dat obiecto denominationem, & ita ab actu morali denominatur obiectum volitum moraliter siue subiectiuè ad regulas morum: vnde hæc denominatio quantum ad volitum vt sic, correspondet actui humano secundùm suam substantiam siue entitatem; quantum verò ad modificationem ipsius, quòd sit volitum moraliter siue subiectiuè ad regulas morum, correspondet moralitati formali actus humani. Ad aliud dicendum, quòd moralitas formalis actus humani est relatio siue respectus, non quidem prædicamentalis, vt conuincunt probationes adductæ; sed est respectus seu relatio transcendentalis: Vnde ad probationem in contrarium dicendum quòd relatio transcendentalis nunquam distinguitur realiter à subiecto tanquam res à re, sicut ab illo distinguitur relatio prædicamentalis; aliquando tamen distinguitur realiter modaliter, quæ distinctio est minima inter reales, & ab aliquibus vocatur distinctio ex natura rei; & tunc maximè quando subiectum & respectus sunt in diuerso rerum ordine, vt contingit in præsenti; nam actus humanus, qui est subiectum moralitatis formalis, est in ordine physico; moralitas autem formalis, qui est respectus transcendentalis, est in ordine morali.

DVBIVM IV.

Vtrum terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis sit solum obiectum morale.

SVpponendum est, quòd cum moralitas formalis quæ est in actu humano, sit quidem respectus transcendentalis, debet habere terminum, à quo proximè & formaliter specificetur; hoc enim est commune omnibus respectiuis, quòd ab aliquo termino ab ipsis inspecto specificentur. Plures autem sunt termini extrinseci, quos respicit moralitas formalis actus humani (terminus quippe intrinsecus ipsius, quem respicit sub communi ratione accidentis considerata, est entitas ipsius actus), videlicet natura siue substantia intellectualis & voluntas, quæ sunt principium actiuum ipsius, illa quidem principium radicale, ista verò principium proximum: deinde obiectum, quod respicit tanquam finem, denique rationem & legem dirigentem, quam respicit tanquam mensuram & regulam: sub nomine autem obiecti non intelligimus obiectum strictè sumptum, sed latè sumptum vt comprehendit etiam circunstantias & finem. Cum ergo specificatio moralitatis formalis ex aliquo ex his terminis debeat prouenire, quærimus in præsenti, vtrum obiectum morale sit

sit terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis actus humani.

Prima opinio negat obiectum morale esse terminum proximè & formaliter specificatiuum moralitatis formalis. Sed Authores illius differunt inter se, in assignando termino illo specificatiuo: vnde hæc communis illorum opinio subdiuiditur in tres particulares, quarum prior est opinio Scoti Quodlibeto 18. & Vasquis hîc disp. 73. cap. 9. qui asserunt naturam rationalem esse terminum specificatiuum moralitatis formalis. Probatur: Actus quicunque ex sua generali ratione habet maximam & primariam dependentiam à suo principio radicali: ergo cum natura rationalis sit principium radicale actus moralis, & aliunde sit præcipua inter regulas moris; est terminus specificatiuus moralitatis formalis, quæ nihil aliud est quàm habitudo actus ad regulas moris. Deinde, Bonitas & malitia, quæ sunt species moralitatis formalis, specificantur à natura rationali; quia bonitas moralis importat conuenientiam actus quasi bonum conueniens ipsi operanti, malitia verò moralis importat disconuenientiam actus quasi malum disconueniens ipsi operanti; ac proinde vtraque specificatur à natura operantis, respectu cuius habent conuenientiam & disconuenientiam: ergo etiam moralitas in genere specificatur à natura rationali.

Secunda opinio Zumel infra q. 71. art. 6. disp. 1. asserit voluntatem vt subiectam regulis morum esse terminum specificatiuum moralitatis formalis. Probatur, Actio specificatur à suo principio formali, saltem secundùm rationem genericam considerata, nam v. g. volitio est actio genere distincta ab intellectione, quia illa procedit à voluntate, ista verò procedit ab intellectu; & hoc ideo quia actio nihil est aliud quàm egressus ab agente: ergo actus moralis specificatur à suo principio morali, quod est voluntas vt subiecta regulis morum.

Tertia opinio asserit legem siue dictamen rationis esse terminum specificatiuum moralitatis formalis. Probatur authoritate D. Thomæ, qui sæpe dicit esse morale actus humani in hoc consistere, quòd procedat à ratione, & quòd ei sit vel conformis vel difformis. Deinde, Bonitas & malitia, quæ sunt species moralitatis formalis, omninò dependent à lege; vnde stante eadem lege, & variato etiam obiecto, manet eadem bonitas vel malitia actus, vt si quis furetur pecunias, vestes, &c. & propterea peccatum dicitur esse contra legem: Et è contra variata lege, & stante eodem obiecto, variatur bonitas vel malitia actus, vt apparet in comedente carnem successiuè tempore per legem prohibito, vel non prohibito: ergo signum est, quòd lex siue dictamen rationis est terminus specificatiuus moralitatis formalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis actus humani non est natura rationalis 2. nec voluntas 3. nec dictamen rationis aut lex. 4. sed est obiectum morale siue obiectum operanti præfixum per regulas morum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis: Natura rationalis est tantùm principium radicale actus moralis, vnde ad illum non concurrit proximè & immediatè, at tantùm remotè ac mediatè, quia nulla substantia est proximè ac immediatè operatiua: ergo etiam dato quòd actus moralis deberet specificari à suo principio elicitiuo, adhuc non specificaretur proximè & formaliter à natura rationali. Deinde, Natura rationalis secundùm se non pertinet ad ordinem moris proximius & directius, quàm ad ordinem physicum; imò è contra, cum entitas eius physica sit fundamentum moralitatis ipsius: ergo cum natura rationalis non sit specificatiua proximè & formaliter actus humani in esse physico, multò minus est specificatiua ipsius in esse morali.

Probatur secunda pars conclusionis. Potentia est propter actum, sicut actus est propter obiectum, & ita prius est in intentione obiectum quàm actus, & actus quàm potentia, vt docet Aristoteles 2. de Anima textu 33. dicens: Priores potentiis actus & operationes secundùm rationem sunt, & adhuc his priora sunt opposita siue obiecta; cuius ratio est, quia ideo alicui naturæ communicantur tales potentiæ, quia talis natura est ab eius authore ordinata, vt mediis actibus illarum potentiarum attingat obiecta, vnde actus sunt via & tendentia ad obiecta, & non ad potentias: ergo potentia specificatur potius ab actu, quàm actus à potentia: & consequenter, quia modus actus sapit naturam actus quam consequitur, moralitas formalis quæ est modus actus humani, nō specificatur à potentia voluntatis, cum ab illa non specificetur actus. Deinde, In actu humano per prius reperitur moralitas, quàm reperiatur in voluntate: nam omnis moralitas deriuatur à regulis morum, quæ sunt leges & dictamen rationis; constat autem quòd leges & dictamen rationis sunt per se primò de actibus in ordine ad obiecta, & non de potentiis vel habitibus, præcipitur enim vel prohibetur operatio; & tantùm sunt ex consequenti de potentiis & habitibus, cum sint de illis in ordine ad actus & obiecta: ergo quamuis actus specificarentur à principio formali elicitiuo siue à potentiis, adhuc voluntas non esset proximum & formale specificatiuum moralitatis formalis actus humani, cum moralitas conueniens voluntati dependeat à moralitate actus in genere causæ finalis & formalis extrinsecæ, à qua procedit specificatio.

Probatur tertia pars conclusionis: Proximum &

& formale specificatiuũ alicuius actus siue formæ est illud, quod talis actus siue forma proximè & immediatè respicit, vt constat ex ipsis terminis: sed actus moralis non respicit proximè & immediatè dictamen rationis aut legem, at tantùm mediante obiecto, nam actus immediatè & directè respicit obiectum per dictamen rationis aut legem propositum, & tantùm mediatè & indirectè dictamen rationis aut legem proponentem; eodem quippe modo, quamuis in diuerso genere causæ, actus moralis respicit dictamen rationis aut legem in sua tendentia, quo dictamen rationis aut lex respicit actum moralem per modum dirigentis & regulæ; constat autem quòd dictamen rationis aut lex respicit actum moralem tantùm mediatè, in quantum proponit obiectum prosequendum vel fugiendum, & ex tali propositione ac determinatione obiecti regulat actum mediatè, mediante scilicet obiecto præfixo & regulato: ergo terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis actus humani non est dictamen rationis aut lex.

Probatur quarta pars conclusionis, Tum ex dictis: nam si terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis actus humani, nec est principium radicale ipsius scilicet natura rationalis, nec principium formale & proximum scilicet voluntas, nec principium directiuum scilicet dictamen rationis aut lex; necessariò sequitur quòd talis terminus sit obiectum morale siue obiectum operanti præfixum per regulas morum, nihil enim aliud assignari potest. Tum expressa authoritate D.Thomæ in tota hac quæstione: vnde art.8. sic ait: Sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto: & actus humanus qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio, Et q.2. de Malo art.6. ait: Cum actus moralis sit actus, qui est à ratione procedẽs voluntarius, oportet quòd actus moralis speciem habeat secundùm aliquid in obiecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. Idem docet alibi. Deinde probatur ratione Actus moralis est formaliter via & tendentia in obiectum morale; nam sicut actus secundùm illud quod importat in esse physico, est via & tendentia ad obiectum physicum siue in esse physico consideratum; sic actus secundùm illud quod importat in esse morali, id est secundùm moralitatem formalem, est via & tendentia ad obiectum morale siue in esse morali consideratum; quia cum moralitas formalis sit modus & perfectio tenens se ex parte actus, debet habere in obiecto specificatiuo actus aliquam rationem sibi correspondentem à qua specificetur, quia modus non specificatur seorsim à re specificata, sed simul & semel cum illa: ergo cum actus moralis specificetur ab obiecto, vt communiter conceditur, vt moralis specificatur ab obiecto vt morali, & ita terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis actus humani est obiectum morale, siue obiectum operanti præfixum per regulas morum. Denique, In simplicibus, quales sũt actus morales, ab eodem sumitur ratio communis generica, à quo sumitur ratio particularis specifica: sed ratio particularis specifica moralitatis formalis, scilicet bonitas aut malitia, sumitur ab obiecto morali, vt infra ostendetur: ergo etiam ratio communis generica moralitatis formalis sumitur ab obiecto morali; & sic terminus proximè & formaliter specificatiuus moralitatis formalis actus humani est obiectum morale, siue obiectum operanti præfixum per regulas morum.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus habet quidem maximam & primariam dependentiam à suo principio radicali in genere causæ efficientis; non autem in genere causæ formalis extrinsecæ, à qua desumitur specificatio: Nec verum est, quòd natura rationalis sit præcipua regula moris, vt dicetur dubio sequenti: & consequenter non est terminus specificatiuus moralitatis formalis. Ad aliud dicendum, quòd bonitas & malitia moralis specificantur ab obiecto morali; & non à natura rationali, quæ est indifferens vt consideratur in ordine physico, vel ordine morali: vnde conuenientia & disconuenientia actus ad ipsam potest esse vel in ordine physico, vel in ordine morali: si sit in ordine morali, prouenit formaliter & proximè ab obiecto morali, quod prius respicit vt terminum specificatiuum, quàm respiciat naturam rationalem vel per modum principii radicalis, vel etiam per modum subiecti.

Ad secundum dicendum, quòd licet actio specificetur aliquo modo à suo principio formali, in genere scilicet causæ efficientis, in quantum talis actio posita in exercitio est talis speciei, quia procedit à tali principio, vt probat ratio & instantia adducta: tamen simpliciter loquendo actio specificatur à suo obiecto siue termino inspecto, quia essentialiter est via & tendentia ad illum, & illum respicit quasi formam extrinsecam; formæ autem extrinsecæ est proprium specificare respectiua, sicut formæ intrinsecæ est proprium specificare absoluta; quia generaliter loquendo specificare est proprium formæ, & non principij actiui: vnde volitio est actio genere distincta ab intellectione, quia illa est circa bonum in genere, ista verò circa verum; quamuis in exercitio volitio dicatur actio genere distincta ab intellectione, quia illa procedit à voluntate, ista verò procedit ab intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd D.Thomas solùm vult, dictamen rationis aut legem esse principium primum & radicale moralitatis actuum humanorum: non autem vult quòd sit terminus proximè & formaliter specificatiuus ipsius; cum assignet

assignet pro tali termino obiectum morale siue obiectũ determinatum à dictamine rationis vel lege. Ad aliud dicendum, quòd bonitas & malitia moralis dependent quidem remotè à lege, proximè autem dependent ab obiecto formali quod est obiectum ipsum vt subiectum legi; & cõsequenter bonitas & malitia moralis proximè & formaliter desumuntur ab obiecto, remotè autem & radicaliter à lege: mutata autem lege necessariò mutatur obiectum morale vt sic formaliter, quamuis materialiter sit idem, vt infra dicetur.

DVBIVM V.

Vtrum sit, & quid sit moralitas obiectiua.

SVpponendum est, quòd ordo moralis distinctus ab ordine physico, oritur à regulis morum, & deriuatur ad actus humanos liberos, ad eorum principia & obiecta, secundùm quòd tales actus his regulis subordinantur: per ordinem igitur ad has regulas desumitur bonitas & malitia moralis; diuersimodè tamen, nam bonitas consistit in adæquatione & conformitate actuum humanorum ad illas, vnde directè ab illis regulatur; malitia autem in inadæquatione & difformitate eorundem actuum ad illas, per defectum, vel per excessum, vnde tantùm indirectè ab illis regulatur. Prima autem regula ordinis moralis est lex æterna in mente diuina existens: Proxima verò est dictamen rationis, secundùm quòd prædictam legem æternam participat, & ei subordinatur; Ita docet multis locis D.Thomas, vt q.5. de Virtutibus art.2. item q.2. de Malo art.4. item q. sequenti art.4. vbi sic ait: In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet à causa prima, quàm à causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quòd autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ ex qua eius bonitas mensuretur habet ex lege æterna, quæ est ratio diuina. Vnde in Psalmo 4. dicitur: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine: Quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, & nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est à vultu tuo deriuatum. Vnde manifestum est, quòd multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quàm à ratione humana: & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere. Igitur lex æterna, quæ vt ait D.Thomas infra q.91. art.1. est ratio gubernationis rerũ in Deo, sicut in principe vniuersitatis existens, & à qua primò dirigũtur omnes actus humani ad vltimũ finem per fines intermedios, est prima regula moralitatis formalis eorundem actuum, per ordinem enim ad vltimum finem attenditur moralitas humanorum actuum; & hæc regula est indefectibilis in regulando: sed quia hæc directio humanorũ actuum ad vltimum finem non debet esse omminò extrinseca, cum creatura intellectualis se ab intrinseco moueat ad vltimum finem, ex perfecta cognitione quam habet illius; inde est quòd præter illam legem æternam ipsi extrinsecam, debuit illi dari alia lex intrinseca, quæ est dictamen rationis, quo tanquàm regula proxima ab illa prima deriuata eique conformi, regularentur omnes actus humani liberi. Hoc autem dictamen rationis practicæ enuntians & imperans, quid agendum vel fugiendum sit, est lex naturalis, quæ informatur lege æterna, sicut & cæteræ leges, siue diuinæ, siue humanæ; quæ omnes sunt participationes legis æternæ. Natura verò rationalis quamuis possit dici regula quodammodo radicalis moralitatis actuum humanorum, in quantum est radix luminis rationis, quod est mensura, & regula proxima dictæ moralitatis: absolutè tamen & secundùm se considerata vt antecedit dictamen rationis practicæ, non est formaliter regula moralitatis; Tum quia inclinatio naturæ rationalis non solùm est ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum, & ita secundùm se præcisè non habet producere actus morales; Tum quia aliquid potest esse bonum moraliter, quod tamen est contra inclinationem naturæ intellectualis secundùm se præcisè consideratæ, vt contemptus vitæ propter aliquod bonum superioris ordinis, constat enim quòd natura rationalis secundùm se præcisè considerata inclinat maximè ad conseruationem vitæ & proprij esse. Ex dictis sequitur, quòd nullus actus humanus est formaliter bonus aut malus, nisi per ordinem ad aliquam legem; & secluso tali ordine, si qua concipiatur bonitas aut malitia in actibus humanis, est tantùm fundamentalis, & non formalis

Prima opinio negat esse moralitatem intrinsecam obiectiuam, siue negat reperiri in obiectis aliquam moralitatem intrinsecam. Probatur: Est impossibile quòd in obiectis sint tot rationes intrinsecæ distinctiuæ specierum moralitatis, quot sunt species moralitatis, nam vt constat in virtutibus & vitiis sunt plurimæ species moralitatis: ergo moralitas obiectiua non est aliquid intrinsecum in obiectis. Deinde, Plura sunt obiecta, quæ secundùm se æquè possũt terminare actum bonum, ac actum malum, & solùm per legem determinantur extrinsecè ad terminandum actum bonum aut malum, vt constat in obiectis secundùm suam speciem indifferentibus: ergo moralitas obiectiua non est aliquid intrinsecum in obiectis: maximè quia non est assignabilis causa efficiens illius.

Secunda opinio asserit moralitatem obiectiuam esse modum intrinsecum, realiter superadditum obiectis, & ab illis separabilem. Probatur: In actibus moralibus moralitas formalis est modus

dus intrinsecus, ipsis actibus realiter superadditus, & separabilis ab illis: ergo etiam moralitas obiectiua est modus intrinsecus, realiter superadditus obiectis, & ab illis separabilis, vt constat ex paritate rationis. Deinde moralitas obiectiua non est in obiectis ante legem, sed illis aduenit cum lege vt communiter docetur in schola D. Thomæ: ergo est modus intrinsecus, realiter superadditus obiectis, & ab illis separabilis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd datur moralitas obiectiua 2. quæ est aliquid intrinsecum obiectis 3. non tamen realiter superadditum. 4. & consistit in hoc quòd obiecta sint appetibilia vel respuibilia sub determinatione legis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ q. sequenti art. 1. ad 3. vbi sic ait: Bonum per rationem repræsentatur voluntati vt obiectum: & in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Deinde, Actus moralis vt sic specificatur ab obiecto morali, vt dictum est, & constat ex eo quòd dum quæritur, quare hic actus sit vel bonus vel malus moraliter; respondetur, quia terminatur ad obiectum bonum vel malum moraliter: ergo datur moralitas obiectiua, est enim impossibile, quòd obiectum causet in actu per modum principii specificatiui moralitatem formalem, nisi in seipso prius habeat aliquam moralitatem specificatiuam actus, quæ vocatur moralitas obiectiua.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd moralitas obiectiua proxima formaliter & in recto sumpta, non est denominatio extrinseca præcepti, vel prohibiti, vel præscripti à lege; quamuis hæc denominatio sit conditio simpliciter necessaria: sed aliquid intrinsecum obiectis. Probatur authoritate D. Thomæ tum q. 1. de Malo art. 6. tum infra q. 72. art. 6. vbi docet quòd peccata non diuersificantur specie ex diuersitate præceptorum, sed ex diuersitate materiæ & motiui, ratione cuius prohibentur. Deinde probatur ratione: Moralitas obiectiua dicit subiectionem passiuam obiecti ad regulas morum per conformitatem vel difformitatem, vt sæpe dictum est: sed talis subiectio obiecti est aliquid intrinsecum ipsi obiecto: ergo moralitas obiectiua est aliquid intrinsecum obiectis. Denique, Non est omninò idem, quòd aliquod obiectum sit v.g. lege prohibitum aut præceptum, & quòd sit moraliter malum aut bonum; tum quia esse obiectum prohibitum est denominatio de genere boni, & est à Deo per legem illud prohibente, esse verò moraliter malum obiectiuè est de genere mali moralis, nec est à Deo; tum quia sub eadem prohibitione obiecti intelliguntur duæ moralitates obiectiuæ in eodem obiecto, nam vt terminat actum fugæ iuxta prohibitionem, est bonitas obiectiua moralis, vt verò terminat actum prosecutionis contra prohibitionem, est malitia obiectiua moralis: ergo moralitas obiectiua est aliquid intrinsecum obiectis, proueniens illis ab ipsa lege, & importat subiectionem illorum ad legem; quæ subiectio ex parte obiectorũ est passiua, tenens se ex parte ipsorum, & est illud intrinsecum quod ponimus in præsenti, & connotat subiectionem quasi actiuam, se tenentem ex parte legis, & denominantem extrinsecè obiecta bona vel mala moraliter.

Probatur tertia pars conclusionis. Quod aliquid sit subiectum legi, non habet ex hoc præcisè quid reale superadditũ suæ entitati; sed solùm connotat extrinsecè ipsam legem subjicientem, & propriam entitatem subiectam immediatè seipsa; non enim tunc illud fit de nouo, vt dicatur fieri cum ordine subiectionis ad legem ipsi superaddito, vt contingit in actu morali; nec à lege aliquid intrinsecè recipit, lex quippe non est physicè actiua, at tantùm moraliter per modum dirigentis & præcipientis; nec ad positionem legis resultat relatio realis mensurabilis ad mensuram, quia relatio hæc realis est in ordine physico, & fundatur in mensurabilitate prouenienteab intrinseco & ex natura rei, non autem ab extrinseco: ergo moralitas obiectiua non est aliquid realiter superadditum obiectis. Deinde, Moralitas quæ est in voluntate, tanquam in principio actus moralis, non est aliquid realiter ipsi superadditum, quamuis sit ipsi intrinsecum; importat enim ipsam entitatem & virtutem physicam voluntatis, productiuam sui actus secundùm determinationem legis, & consequenter tam in esse physico, quàm in esse morali; ita quòd voluntas ex se præcisè considerata sit productiua sui actus in esse physico, vt subiecta verò legi sit productiua ipsius in esse morali: ergo etiam moralitas, quæ est in obiecto tanquam in termino actus moralis, non est aliquid ipsi realiter superadditum, quamuis sit ipsi intrinsecum, cum sit proportio & correspondentia inter principium & finem seu terminum actus.

Probatur & explicatur ex dictis quarta pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd moralitas obiectiua obiectis intrinseca, ex vna parte non est ipsis realiter superaddita, ex alia verò parte non dicit præcisam entitatem physicam obiectorum, & cõsequenter debet dicere ipsam entitatem physicam obiectorũ, vt stat sub determinatione legis, siue vt substat dominio & potestati ipsius: ergo moralitas obiectiua consistit in hoc quòd obiecta sint appetibilia vel respuibilia sub determinatione legis; & ita est quædam ratio intrinseca realiter indistincta ab entitate physica obiectorum, importans modum subiectionis passiuæ eorum ad legem, tanquam ad mensuram seu regulam, cui consonant vel dissonant in ordine ad terminandum actus voluntatis liberos.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quòd non est impossibile esse tot rationes intrinsecas obiectis, distinctiuas specierum moralitatis, quot sunt species moralitatis; imò de facto sunt, & consistunt in diuersis modis conformitatis vel oppositionis obiectorum ad legem, in ordine ad terminandum actus voluntatis, quamuis sit difficile singulas in particulari determinare: Et hæ rationes sunt specificatiuæ, ac ita distinctiuæ omnium specierum moralitatis, non enim à lege potest immediatè & formaliter hæc distinctio haberi, quamuis sit necessariò requisita per modum radicis & regulæ totius moralitatis. Ad aliud dicendum, quòd solùm probat necessariam esse legem simpliciter & absolutè, ad hoc vt obiecta, maximè indifferentia fiant obiecta moralia: ad omnia quippe obiecta est necessaria lex, vt ex ordine physico extendantur ad ordinem moralem, quia seclusa lege nulla est bonitas aut malitia moralis actualis & formalis in obiectis, quamuis in aliquibus præintelligatur bonitas aut malitia fundamentalis; bonitas quidem in illis quæ præcipiuntur, quia physicè sunt conformia naturæ intellectuali; malitia verò in illis quæ prohibentur, quia physicè sunt difformia eidem naturæ intellectuali: vnde ista dicuntur prohibita quia mala, illa verò præcepta quia bona; alia autem sunt physicè indifferentia secundùm suam speciem ad bonum & malum, & accedente lege determinantur omninò ab extrinseco ad bonitatem vel malitiam moralem. Ad illud quod subditur, dicendum quòd moralitas obiectiua non est quid realiter distinctum ab entitate physica obiectorum, sed tantùm importat subiectionem passiuam ipsorum ad legem; & propterea non indiget ad suum esse causa efficiente distincta ab illa, qua fuit producta entitas physica obiectorum, sed sufficit præsentia legis ad hoc vt sit, ad cuius absentiam desineret esse.

Ad secundum dicendum, quòd moralitas formalis est modus intrinsecus, realiter superadditus ipsis actibus, & ab illis separabilis, vt dictum est; non autem moralitas obiectiua est modus realiter superadditus obiectis: Cuius disparitatis ratio est, quia actus de nouo procedunt cum ordine ad obiecta moralia, ac proinde in sua processione possunt ex vi illius cum dicto ordine, habere modum realem moralitatis realiter superadditum suæ entitati physicæ: obiecta verò moralia non producuntur de nouo per ordinem ad legem, nec vllum habent influxum à lege superueniente; sed tantùm ex præsentia illius habent subiectionem ad illam, quod non est aliquid realiter ipsis superadditum, & consequenter nihil entitatis realis amittunt, dum per absentiam legis tollitur hæc subiectio. Ad aliud dicendum, quòd ante legem est in obiectis tota realitas moralitatis obiectiuæ, quā importat in recto; non tamen constituit proximè illa in esse morali, quia deest connotatum necessariò requisitum ad talem constitutionem, scilicet lex importata in obliquo.

DVBIVM VI.

Vtrum Moralitas adæquatè diuidatur, vt superius essentiale in bonitatem & malitiam.

Svpponendum est, quòd licet præsens dubium possit esse de quacunque moralitate, siue formali quæ est in actibus, siue obiectiua quæ est in obiectis, siue actiua quæ est in principio eliciente: Tamen principaliter est de moralitate formali, quam diximus esse modum superadditum realiter entitati physicæ actuum humanorum. Quærimus igitur de illa, vtrum adæquatè diuidatur in bonitatem & malitiam, vel vtrum sit aliquod aliud membrum huius diuisionis: & insuper quærimus, vtrum moralitas diuidatur in hæc membra, tanquam superius essentiale in sua inferiora: sunt enim multæ species diuisionum.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 55. cap. 4. Martinez in art. 8. dubio vnico, & aliorum negat moralitatem adæquatè diuidi in bonitatem & malitiam, vnde addunt tertium membrum, scilicet indifferentiam. Probatur duplici authoritate D. Thomæ: Prima habetur hîc art. 2. vbi dicit quòd prima species moralitatis actus sumitur ab obiecto: vnde cum inter obiecta humanorum actuum aliqua sint bona, alia mala, alia indifferentia, sequitur quòd sicut in actibus humanis est bonitas ex obiectis bonis, & malitia ex obiectis malis, sic est in illis indifferentia ex obiectis indifferentibus. Secunda habetur hîc art. 8. & alibi, vbi docet quòd bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè, & consequenter inter illa mediat alia species moralitatis, quæ est indifferentia. Deinde probatur ratione: Ex vna parte dantur aliqua obiecta indifferentia secundùm se, quæ proinde possunt terminare actus indifferentes: Ex alia vero parte hi actus indifferentes verè sunt morales, cum procedant à voluntate vt subiecta regulis morum, & ex deliberatione rationis: ergo tales actus nec sunt boni, nec mali moraliter, at indifferentes moraliter; & ita præter bonitatē & malitiam moralē, datur indifferentia moralis & consequenter moralitas non diuiditur adæquatè in bonitatē & malitiam.

Secunda opinio Valentiæ in præsenti q. 13. puncto 3. negat moralitatem diuidi vt superius essentiale in bonitatem & malitiam. Probatur: Bonitas & malitia non sunt differentiæ essentiales respectu moralitatis, cum idem actus possit transire de bono in malum, & simul habere diuersas species bonitatis vel malitiæ: ergo moralitas non diuiditur vt superius essentiale in bonitatē & malitiam, differentiæ quippe diuidentes superius essentiale debent esse essentiales. Deinde, Si moralitas diuidatur vt superius essen-

tiale in bonitatem & malitiam, vel est superius vniuocum, vel analogum: sed neutrum dici potest: Non primum, Tum quia bonitas est quid positiuum, & malitia est quid priuatiuum, ad positiuũ autem & priuatiuum non datur superius vniuocum; Tum quia moralitas est quid transcẽdens bonitatem & malitiam, transcendentia autem repugnat superiori vniuoco; Tum quia superius vniuocũ descendit æqualiter ad sua inferiora ipso perfectiora ratione differentiæ superadditæ, & tamen constat quòd moralitas inæqualiter participatur à bonitate & malitia, & quòd malitia non sit perfectior moralitate vt sic: Secundum autem negatur à Discipulis D. Thomæ qui malitiam moralem æquè constituunt in aliquo positiuo, ac bonitatem moralem: ergo moralitas non diuiditur vt superius essentiale in bonitatem & malitiam. Denique, Si moralitas diuiditur vt superius essentiale in bonitatem & malitiam, sequitur quòd bonitas sit differentia essentialis, & consequenter quòd aliquid creatum sit bonum per essentiam; quod tamen repugnat dicto Christi dicẽtis, Nemo bonus nisi solus Deus, Quòd communiter intelligitur de bonitate per essentiam: ergo moralitas non diuiditur vt superius essentiale in bonitatem & malitiam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd moralitas diuiditur adæquatè in bonitatem & malitiam 2. vt superius essentiale. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 5. & art. 8. vbi sic ait: Actus humanus qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio: vnde si obiectum actus includat aliquid quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti: si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundùm speciem, sicut furari quod est tollere aliena. Contingit autem quòd obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut leuare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi, & tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes. Deinde probatur ratione ex hac authoritate deducta: Omnis moralitas attenditur penes legem æternam & dictamen rationis, & consistit in subiectione ad ista tanquam ad regulas morum, ad legem quidem æternam tanquam ad primam regulam, ad dictamen verò rationis tanquam ad proximam regulam, illi priori subordinatam, cum sit participatio illius: vnde ad moralitatem actus non sufficit quòd cadat sub lege æterna vt est ratio diuinæ voluntatis, qua regulantur actus ipsius Dei in productione & gubernatione creaturarum; sed requiritur vt cadat sub lege æterna, quatenus medio dictamine rationis participatur à nobis, & regulat actus nostros liberos: sed omnis moralitas quæ attenditur penes legem æternam & dictamen rationis modo explicato, adæquatè est bonitas vel malitia moralis; nam lex æterna & dictamen rationis non habent rationem legis ac regulæ morum, nec exercent munus eius, nisi præcipiendo vel prohibendo; non enim simplex permissio, ad quam se habet merè negatiuè ipsa lex pertinet propriè ad legem, cum lex circa illa nihil disponat; ac proinde talis permissio non est actus formalis legis, at tantùm metaphoricus, quatenus lex potest versari circa illa obiecta præcipiendo vel prohibendo, circa quæ se habet merè negatiuè: si igitur actus sit conformis legi, est ... eo bonitas moralis; si autem sit difformis legi, e... malitia moralis; si autem sit indifferens ad legem, tunc lex non habet rationem regulæ respectu illius, & ita non est actus moralis: ergo moralitas diuiditur adæquatè in bonitatem & malitiam.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 5. vbi ait: Manifestum est quòd bonum & malum diuersificant speciem in actibus moralibus: differentiæ enim per se & specificæ diuersificant speciem. Et ibidem ad 1. s... ait: Bonum inquantum est secundùm rationem & malum inquantum est præter rationem, diuersificant speciem moris. Et 1. p. q. 48. art. 1. ad. 2. ait: Bonum & malum sunt differentiæ specificæ in moralibus. Et tandem 3. contra Gentes cap. 9 ait: Malum & bonum in moralibus specificæ differentiæ ponũtur: Quæ non essent vera, si moralitas non esset superius essentiale respectu bonitatis & malitiæ. Deinde probatur ratione, Bonitas moralis importat habitudinem conformitatis ad regulas morum, malitia verò moralis importat habitudinem difformitatis ad easdem regulas: ergo sunt species aut quasi species moralitatis vt sic, quæ importat habitudinem ad regulas morum, abstrahendo à conformitate & difformitate ad illas, tanquam à differentiis aut modis contrahentibus; & consequenter moralitas diuiditur vt superius essentiale in bonitatem & malitiam. Vtrum autem moralitas sit superius vniuocum vel tantum analogum ad bonitatem & malitiam, hoc dependet ex dicendis in Tractatu sequenti circa malitiam moralem constitutiuam peccati; si enim concedatur quòd est aliqua ratio positiua, certum est quòd moralitas est superius vniuocum ad bonitatem & malitiam moralem, cum æqualiter ab illis participetur facta hac suppositione, & si est aliqua inæqualitas, illa se tenet ex parte differentiarum contrahentium rationem communem moralitatis; si autem dicatur quòd malitia moralis est priuatio, tunc moralitas est tantùm superius analogum ad bonitatem & malitiam, non enim datur superius vniuocum ad positiuum & priuatiuum: Hoc secundum vt probabilius eligetur.

AD primum ergo dicendum, quòd obiecta tantùm influunt moralitatem in actus humanos in quantum sunt moralia; sunt autem moral... præcis...

precisè, in quantum subiiciuntur regulis morum, siue legibus actu regulantibus; vt autem subiiciuntur legibus actu regulantibus, sunt bona vel mala moraliter in indiuiduo, quamuis ex sua specie sint indifferentia: & iuxta hæc intelligendus est D. Thomas in prima authoritate. In secunda verò loquitur de actibus moralibus quoad entitatem physicam, siue materialiter & specificatiuè sumptis; vt sic enim bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè, sed inter illa mediat indifferens: si verò bonum & malum morale sumantur formaliter & reduplicatiuè vt moralia, opponuntur immediatè, vt dictum est. Et eodem modo intelligendus est D. Thomas, dum diuidit actum morale in bonum, malum, & indifferentem; sumit enim actum moralem materialiter pro actu humano siue libero. Et ex his patet ad rationem in contrarium: nam licet sint obiecta indifferentia secundùm suam speciem, sicut & actus indifferentes: tamen vt illa obiecta cadunt sub regulis morum, non sunt indifferentia in indiuiduo, sed bona vel mala: & similiter actus ad illa obiecta terminati, quamuis secundùm suam speciem sint indifferentes; vt tamen procedunt à voluntate vt subiecta regulis morum, & ex deliberatione rationis, sunt in indiuiduo boni vel mali, vt infra probabitur.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas & malitia sunt differentiæ vel modi essentiales respectu moralitatis. Vnde ad rationem in contrarium dicendum, quòd licet idem actus physicè consideratus possit transire de bono in malum, & simul habere diuersas species bonitatis vel malitiæ: tamen est impossibile quòd idem actus in esse moris consideratus transeat de bono in malum, sed tunc diuersificatur essentialiter in esse morali: & si sint plures species moralitatis in aliquo actu humano, tunc quamuis sit vnicus actus physicè, tamen est multiplex moraliter. Ad aliud dicendum pro nunc, quòd siue moralitas sit superius vniuocum, siue sit superius analogum, est tamen superius essentiale, vt constat in ente quod est superius essentiale ad substantiam & accidens, & tamen est tantùm analogum ad illa. Vnde ad impugnationes primæ partis dicendum, quòd illi qui dicunt moralitatem esse superius vniuocum ad bonitatem & malitiam, asserunt malitiam esse quid positiuum æquè ac bonitatem: & quòd moralitas sumitur strictè pro conceptu communi completo, & non largè pro omni eo quod pertinet ad genus moris, & afferunt in exemplum substantiam, quæ hoc duplici modo potest sumi: Et tandem asserunt quòd moralitas æqualiter descendit ad bonitatem & malitiam, & quòd malitia addit differentiam perfectiorem ipso gradu communi moralitatis; Nec obstat quòd bonitas sit perfectior ratione propriæ differentiæ, cum hoc reperiatur in omnibus vniuocis, quòd vna species sit perfectior alia ex parte suæ differentiæ specificæ. Ad impugnationem verò secundæ partis dicendum, quòd non desunt ex Discipulis D. Thomæ, qui malitiam moralem constituunt in aliquo priuatiuo, qui proinde dicunt moralitatem esse superius essentiale, sed analogum ad bonitatem & malitiam prout reperiuntur in actibus, in quibus sunt aliquid superadditum & realiter distinctum ab eorum entitate; quamuis vt reperiuntur in habitibus & obiectis, possit moralitas esse superius vniuocum ad illas, quia non sunt aliquid superadditum & realiter distinctum ab eorum entitate. Ad aliud dicendum, quòd dictum illud Christi est verum in duplici sensu: Primo quòd solus Deus est bonus per essentiam, id est non per participationem, cum sit ex seipso bonus, omnis autem creatura sit bona tantùm participatiuè à Deo. Secundò autem quòd solus Deus habeat ex propria essentia, absque vllo superaddito, cum sit actus purissimus, totam suam & infinitam bonitatem, quod nulli creaturæ competit, quæ licet habeat aliquam bonitatem ex propria essentia, non tamen habet totam suam bonitatem ex illa; imò præcipua eius bonitas consistit in esse distincto realiter ab eius essentia, & insuper multiplicem participat bonitatem à suis proprietatibus & aliis formis superadditis essentiæ, & realiter ab illa distinctis.

DISPVTATIO XIX.

De Bonitate & Malitia Actuum humanorum in communi.

POst considerationem moralitatis actuum humanorum in communi, considerandum est de bonitate & malitia eorundem actuum item in communi: quia vt dictum est, sunt duæ species, aut quasi species moralitatis, eam adæquatè contrahentes.

DVBIVM I.

Vtrum idem numero actus humanus possit simul esse moraliter bonus & malus.

SVpponendum est, quòd actus humanus habet tam esse physicum, quàm esse morale, ita quòd esse physicum ipsius sit fundamentum esse moralis. Quærimus igitur in præsenti dubio, vtrum idem numero actus humanus in esse physico consideratus possit simul esse moraliter bonus & malus; & sic esse multiplex in genere moris, cum sit impossibile eundem in genere moris actum esse bonum & malum bonitate & malitia morali, vt docet D. Thomas infra q. 20. art. 6. Non est autem dubium, quin idem specie physica actus possit simul esse bonus & malus moraliter, vt v.g. vsus carnium tempore Quadragesimæ est moraliter bonus in homine infirmo, & moraliter malus in homine sano. Bonitas moralis

talis actus humani est quodammodo duplex. sicut & bonitas naturalis. Prima est, qua dicitur bonus in seipso, per hoc quod habet omnia requisita ad bonitatem moralem; & hæc attenditur penes obiectum, quod est specificatiuum actus moralis: Secunda est, qua dicitur bonus alteri, scilicet homini in quo est & à quo elicitur; vnde hæc attenditur penes principium elicitiuum & subiectum receptiuum ipsius actus. Præsens dubium procedit de prima bonitate & de malitia ipsi directè opposita: constat autem ex dictis disputatione præcedenti, quòd dicta bonitas formalis humanorum actuum est quidam modus realis intrinsecus ipsis, ac realiter superadditus eorum entitati & libertati, per modum habitudinis ad obiectum morale, quod hîc & nunc est consonum rectæ rationi, & sic importat conformitatem ad regulas morum, ac proinde omnimodam rectitudinem: & hanc conformitatem ac rectitudinem vocat D.Thomas hîc art.1. plenitudinem essendi, quia tales actus habent omnia requisita ad suam perfectionem: malitia autem formalis humanorum actuum consistit in difformitate eorum ad regulas morum, & prouenit ex eo quod vel obiectum, vel circunstantiæ, vel finis dissonat rationi; Quòd si malitia sit forma positiua, vt plures dicunt, & quod infra Tractatu sequenti examinabitur, est etiam modus realis intrinsecus ipsis, ac realiter superadditus eorum entitati & libertati, per modum habitudinis ad obiectum morale, vel ad circunstantias, vel ad finem hîc & nunc dissonum rectæ rationi. Rursus bonitas & malitia moralis alia est essentialis, alia accidẽtalis: Essentialis est illa, quæ procedit ab obiecto, & dicitur etiam primaria, vt docet D.Thomas hîc art.2. & communiter recipitur, quia actio sumit speciem ab obiecto, sicut & motus à termino: Accidentalis autem bonitas & malitia moralis est illa, quæ procedit à circunstantiis (quamuis illa, quæ procedit à fine sit formalior, vt dicetur disputatione sequenti), quia circunstantiæ sunt extra conceptum obiecti, & hoc docet D.Thomas hîc art. 3. & maximè ad 3. vbi sic ait: Cum bonum conuertatur cum ente, sicut ens dicitur secundùm substantiam & secundùm accidens: ita & bonum attribuitur alicui, & secundùm esse suum essentiale, & secundùm suum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quàm in actionibus moralibus. Tandem circunstantiæ possunt considerari formaliter vt circunstantiæ actus, quatenus antecedenter ad ipsum afficiunt obiectũ: vel materialiter, quatenus se habent tantùm ex consequenti & concomitanter ad actum: secundùm priorem considerationem influunt bonitatem vel malitiam moralem in actum, secundùm posteriorem verò considerationem non influunt, quia respiciunt alium actum.

Prima opinio, quam sequuntur Caietanus hîc art.8. & 9. Lorca in præsenti disp.28. Corduba lib.2. q. 23. & alij, asserit quòd idem nume[ro] actus humanus possit simul esse moraliter bon[us] & malus: vnde asserit quòd actus humanus [de] obiecto bono, quamuis sit circa malum fine[m] & desint circunstantiæ debitæ, erit bonus bo[ni]tate essentiali & primaria ex parte obiecti, & [si]mul malus ex parte finis & circunstantiaru[m]. Probatur multiplici authoritate D.Thomæ: H[ic] art.4. ad 3.ait: Nihil prohibet actioni habe[nti] vnam prædictarum bonitatum deesse aliam: [&] secundùm hoc contingit actionem, quæ est b[o]na secundùm speciem suam, vel secundùm c[ir]cunstantias, ordinari ad finem malum, vel è co[n]uerso; non tamen est actio bona simpliciter, ni[si] omnes bonitates concurrant: quia quilibet singu[la]ris defectus causat malum, bonum autẽ caus[a]tur ex integra causa, vt Dionysius dicit 3. cap. [de] Diuinis Nominibus. Idẽ docet in 2.d.36. q.1.a[rt.] 5. ad 1. vbi ait: Illa bonitas quæ est ex gener[e] manet in actu, quantumcunque per alias circun[]stantias indebitas deordinetur. Et tandem in[] q.114. art.10. ad 2. docet Ægyptiacas obstetr[i]ces meruisse suo mandacio aliquod præmiu[m] temporale: Quod etiam repetit 2.2. q.110. art.[] ad 4. vbi subdit: Cuius merito non repugna[t] deformitas illius mendacij.

Secundò, Bonitas & malitia essentialis & spe[]cifica actuum humanorum in genere moris, so[]lùm dependet ab obiecto, à quo specificantur i[lli] actus: accidentalis autem dependet à fine & circunstantiis; vnde illa est primaria, ista ve[rò] secundaria: sed non repugnat in moralibus, [si]cut nec in naturalibus, quòd aliquid sit bonu[m] bonitate essentiali, & malum accidentaliter: erg[o] idem numero actus humanus potest simul es[se] moraliter bonus & malus; vt si quis det ele[e]mosynam, vel baptizetur, vel martyrium sube[at] propter inanem gloriam.

Tertiò, Per actus habentes obiectum bonu[m] & malum finem aut alias malas circunstantia[s] potest adimpleri lex diuina, vt cum quis aud[it] sacrum in die festo, vel dat eleemosynam propte[r] vanam gloriam: ergo tales actus, quamuis si[nt] moraliter mali ex parte finis & circunstantia[]rum, sunt tamen moraliter boni ex parte obi[e]cti; quia sunt conformes legi, & lex non pote[st] esse nisi de actu bono; & consequenter ide[m] numero actus humanus potest simul esse mora[]liter bonus & malus. Imò crucifixio Christi v[t] erat actio Iudæorum crucifigentium, fuit sum[]mè mala: vt verò erat Passio Christi Crucifixi fuit summè bona; constat autem quòd acti[o] transiens & passio sunt idem actus numero, cu[m] identificentur realiter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd idem nu[]mero actus humanus non potest simul es[se] bonus & malus moraliter moralitate forma[li] 2. quia non solùm malum obiectum, sed etia[m] malus finis, aut mala alia circunstantia, formal[i]

te

ter & antecedenter ad actum considerata, deprauat totum actum. 3 quamuis materialiter & concomitanter ad actum sumpta nullam ei malitiam moralem communicet. Ita communiter Discipuli D. Thomæ: Medina infra q. 20. art. 6. Martinez ibidem dub. 4. Nostri Salmant. in præsenti disp. 6. dub. 1. N. Cornejo disp. 5. dub. 2. Montes. disp. 23. quæst. 5. Curiel & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Matthæi 6. dicitur: Videte ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus. Item. Amen dico vobis, receperunt mercedem suam. Lucæ 19. habetur: Si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosum erit: Quod sic exponitur, Si intentio tua fuerit mala, totum opus tuum erit malum. Augustinus lib. contra Mendacium cap. 15. ait: Nihil posse dici absurdius, quàm opus aliquod esse simul iustum & iniustum. D. Thomas exponens Philosophum 2. Ethicorum ait: Peccare quidem multis modis contingit, at rectè agere vnicè: quapropter & alterum facile, & alterum difficile est; facile quidem non attingere signum, difficile autem illud attingere: Sic habet lect. 7. Rectitudo operationis vno solo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis: & inde est quòd peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit; sed rectè agere est difficile, quia non contingit nisi vno modo, &c. Item in 2. d. 38. q. 1. art. 4. ait: Cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est vnus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod in eo est, malitiam habeat. Item q. sequenti art. 2. ad 2. ait quod velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Et art. 7. ad 2. ait: Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi: qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriã consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; & ideo prout est volitum ab ipso, est malum, vnde voluntas eius est mala. Et ad 3. ait: Siue voluntas sit eius quod est secundùm se malum, & sub ratione boni (intellige materialiter) siue sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: sed ad hoc quòd sit voluntas bona, requiritur quòd sit boni sub ratione boni, id est quòd velit bonũ & propter bonum. Deinde probatur ratione. D. Thomæ sic amplius declarata: Vt actus humanus sit moraliter bonus, requiritur quòd habeat obiectum morale bonum sub ratione boni siue honesti, vt communiter conceditur: sed si desit aliqua circunstantia debita ex parte obiecti, tunc obiectum aliàs bonũ, non proponitur sub ratione boni & honesti, at potius proponitur vt malum & defectuosũ, quia malum ex quocunq; defectu, & bonum ex integra causa: ergo si desit aliqua circunstantia, actus moralis est simpliciter malus, vnde idem numero actus humanus non potest simul esse moraliter bonus & malus.

Probatur secunda pars conclusionis, & simul prima pars confirmatur: Vt actus humanus sit in genere moris substantialiter bonus, debet esse conformis rectæ rationi, quæ est proxima regula morum, vnde debet per rationem hîc & nunc dictari vt bonus, ac proinde vt actus virtutis moralis, vt laudabilis & meritorius: sed si desit aliqua circunstãtia debita actui morali, non dictatur vt talis per rationem, cum ex defectu illius circunstantiæ potius hîc & nunc dictetur vt malus, vt repugnans prudẽtiæ attendenti ad omnes circunstantias, & vt vituperabilis ac demeritorius: ergo si desit aliqua circunstantia debita actui morali, talis actus non est substantialiter bonus; & consequenter idem numero actus humanus non potest simul esse moraliter bonus & malus; quia non solùm malum obiectum, sed etiam malus finis, aut mala alia circunstantia formaliter & antecedenter ad actum considerata deprauat totum actum. Deinde probatur sigillatim de singulis: & primò de obiecto, authoritate D. Thomæ in 2. d. 36. q. 1. art. 5. vbi sic ait. Subtracta ab actu bonitate quæ est ex genere (siue ex obiecto) tollitur quæcunque alia, siue ex fine, siue ex circunstantiis; tum quia obiectum morale specificat actum moralem vt dictum est, vnde circa obiectum moraliter malum non potest esse actus moraliter bonus, etiam propter bonum finem elicitus; & propterea communiter dicitur, quod non sunt facienda mala vt eueniant bona: De fine autem probatur tum ex illo Lucæ 19.; Si oculus tuus nequàm fuerit, totum corpus tuum tenebrosum erit; tum quia obiectum est medium respectu finis & formalizatur ab ipso fine vt docet D. Thomas, vnde finis malus vt pote formale quid respectu obiecti, hîc & nunc refundit malitiam moralem & inhonestatem in obiectum sibi subordinatum aliàs bonum, & sic actus terminatus ad obiectum aliàs bonum moraliter, propter malum finem, non participat ab obiecto honestatem, at participat inhonestatem & malitiam moralem ab illo, radicaliter à fine moraliter malo prouenientẽ: De circunstantiis tandem probatur, Circunstantia quæcunque, licet sit distincta ab obiecto, tamen se tenet ex parte ipsius; ita quòd in esse morali non accipiatur seorsim obiectũ & seorsim circunstantiæ, sed obiectum accipitur vt vestitũ & affectum circunstantiis; vnde quælibet mala circunstantia formaliter & antecedenter ad actum considerata reddit obiectum moraliter malum, quòd ex seipso præcisè aliàs esset bonum: & in hoc differt ordo moralis ab ordine physico, quod in ordine physico subiectum & accidentia possunt separatim ab inuicem considerari, & stare bonum subiecti cum malo alicuius accidentis, quia in hoc ordine accidentia per accidens coniunguntur subiecto; sed in ordine

morali obiectum & circunstantiæ formaliter consideratæ accipiuntur per modum vnius, quia circunstantiæ per se considerantur in moralibus, vt docet D. Thomas hic art. 3. ad 2. vnde vt in corpore eiusdem articuli habetur, si aliquid desit quod requiratur ad debitas circunstantias, erit actio mala, quia ex quacunque circunstantia mala redditur malum obiectum.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Circunstantia tantùm propriè & formaliter consideratur, quando consideratur vt se tenens ex parte obiecti, quasi ipsum afficiens, & sic se habet antecedenter ad actum, qui fertur in obiectum affectum & vestitum circunstantiis; materialiter autem & impropriè consideratur, quando se habet tantùm ex consequenti & concomitanter ad actum, vt si cui recta intentione finis properanti ad martyrium adueniret aliquis motus inanis gloriæ: Dicimus ergo quòd mala circunstantia sic materialiter & concomitanter ad actum sumpta nullam ei malitiam moralem communicat: sed aliqua imperfectio proueniens ex tali circunstantia relinquit actum in sua bonitate morali. Probatur authoritate D. Thomæ q. sequenti art. 2. ad 2. vbi ait: quòd supposito quòd voluntas sit boni, nulla circunstantia potest eam facere malam; quod intelligi debet de circunstantia materialiter & concomitanter sumpta. Deinde, Vix aut raro inuenitur actus humanus, qui non habeat admixtum aliquem defectum concomitantem ex circunstantiis sic materialiter consideratis, putà alicuius vanæ gloriæ non quidem principaliter intentæ: quòd si talis defectus vitiaret totum actum, vix aut raro mereremur; quod cum nullus admittat, dicendum est quod mala circunstantia materialiter & concomitanter ad actum sumpta, nullam ei malitiam moralem communicat. Denique: Quamuis per vnum & eundem actum moralem non possimus simpliciter mereri & demereri, quia meritum & demeritum simpliciter sunt eius vitæ æternæ, quod indicat eundem actum non posse simul esse bonum & malum moraliter: potest tamen fieri, quòd actu simpliciter meritorio vitæ æternæ admisceatur aliquod demeritum secundùm quid, quod est priuationis vitæ æternæ ad tempus, & hoc propter defectus ex circunstantiis materialiter & concomitanter sumptis prouenientes, quod indicat Apostolus, dum ait 1. ad Cor. 3. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem: ergo mala aliqua circunstantia materialiter & concomitanter ad actum sumpta, nullam ei malitiam moralem communicat.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco solùm vult, quòd actio humana sumat bonitatem & malitiam moralem etiam à fine: vnde sensus illorum verborum non est compositus, quòd scilicet idem actus simul habeat bonitatem specificam ab obiecto, & malitiam ex fine; sed sensus est diuisus, quòd scilicet actus, qui secundùm se habere potest bonitatem ex obiecto & circunstantiis, tamen potest carere bonitate proueniente à fine; & ita redditur totus malus ex mala intentione finis. In secundo loco debet eodem modo intelligi, quòd scilicet actus humanus, quantumcunque deordinetur per alias circunstantias indebitas, si tamen sit de obiecto moraliter bono, quantum est ex parte obiecti retinet bonitatem quæ est ex genere, quamuis ex concursu illarum circunstantiarum sit intrinsecè totus malus, non tamen totaliter, quia non ex omni parte est malus. In tertio loco nihil habet contra conclusionem, si dicatur quòd illæ obstetrices meruerũt vt cunque prçmium temporale, non mẽdacio suo, sed timore Dei & beneuolentia in Iudços, quibus coniunctũ fuit mendacium, quod tunc inculpabiliter credebant esse *licitum*.

AD secundum dicendum, quòd bonitas & malitia moralis actuum humanorũ non sumitur ab obiecto nudo & præcisè sumpto, sed ab ipso vt vestito circunstantiis se tenentibus ex parte ipsius; vnde si aliqua ex his circunstantiis obiectiuis fuerit mala, iam totum obiectũ non est bonum, & sic actus non sumit ab eo bonitatem; & ex his sicut ex supradictis constat, cur in naturalibus aliquid sit bonum bonitate essentiali & malum accidentaliter, non autem in moralibus: vnde si quis daret eleemosynam, vel reciperet baptismum, vel subiret martyrium propter inanem gloriã, non faceret opus bonum, nec quicquam mereretur: & similiter si quis inciperet hos actus ex bono fine, & postea continuaret ex vana gloria, hi actus licet physicè essent continuati, moraliter tamen essent interrupti, vnde non essent iidem, nam prius elicerentur à voluntate informata virtute, posterius autẽ elicerentur à voluntate informata vitio: si tamen inanis gloria se haberet tantùm concomitanter, tunc actus nullam ab ea participaret malitiam.

AD tertium dicendum, quòd sunt aliquæ leges, quæ tantùm præcipiũt vel prohibent actum quoad substantiam operis, non autem quoad rectum finem & circunstantias debitas; & tales leges adimplentur per actum de obiecto bono, quamuis aliunde moraliter malũ. Ad illud quod subditur de crucifixione Christi, respondet D. Thomas in 2. d. 40. q. 1. art. 4. ad 1. his verbis: Cum actio sit in agente, & passio in patiente, non potest esse idem numero accidens (ac proinde nec idem actus) quod est actio, & quod est passio; cum vnũ accidens non possit esse in diuersis subiectis: Et hoc testimonio D. Thomæ vsi sumus in prima secundæ nostræ Summæ Philosophicæ q. 17 art. 2. ad probandum quòd de mente eiusdem D. Thomæ actio transiens subiectatur in agente.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtrum idem numero actus humanus possit successiuè esse moraliter bonus & malus.

SVpponendum est, quòd actus humanus alius est externus, alius internus: ex internis alius est elicitus à voluntate, alius est ab ipsa imperatus, vt constat ex supradictis. In præsenti dubio quærimus, vtrum idem numero actus humanus in esse physico cõsideratus possit successiuè esse moraliter bonus & malus: non autẽ quærimus de actu humano in esse morali considerato, est enim implicantia in terminis, quòd idem numero vel etiam specie actus moralis sit simul aut successiuè moraliter bonus & malus, cum bonitas & malitia sint species aut quasi species moralitatis essentialiter distinctæ. Procedit autem dubiũ vniuersaliter; tam de actu externo, quàm de interno; tam de elicito à voluntate, quàm de imperato ab ipsa.

Prima opinio Gabrielis in 2. d.41. q.1. & aliorum negat eundem numero actum elicitum voluntatis posse successiuè esse moraliter bonum & malum, siue transire de bono in malum, & è contra. Probatur authoritate D. Th. qui infra, qu. 88. art.4. dicit esse impossibile, quòd idem actus numero trãseat de peccato veniali in mortale; & assignat rationem, quia cum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis, non potest mutari peccatum de veniali in mortale, nisi mutetur actus voluntatis: ergo multò minus potest actus humanus de bono fieri malus, nisi mutetur & fit alius numero.

Secundò, Actus voluntatis ex vna parte est instantaneus nullam admittens successionem in suo fieri & esse: ex alia verò parte eius moralitas fundatur in ipsa entitate actus liberi: ergo est impossibile quòd idem numero actus voluntatis sit successiuè moraliter bonus & malus, successio quippè repugnat instantaneæ durationi eiusdem actus.

Tertiò, Est impossibile quòd actus voluntatis mutetur in esse morali, nisi mutetur obiectum in esse morali, cum actus moralis specificetur & totaliter dependeat ab obiecto: non autem mutatur obiectũ in esse morali, nisi de nouo ac sub diuersa ratione conuenientiæ vel disconuenientiæ ab intellectu proponatur: non potest autem obiectum duplici ac differẽti modo propositum attingi per vnicum actum, sed cuilibet propositioni intellectus correspondet distinctus saltem numero actus voluntatis: ergo de primo ad vltimum non potest actus voluntatis mutari moraliter de bono in malum, vel è contra, nisi mutetur physicè saltem numero in sua entitate; & ita non potest idem numero actus elicitus voluntatis successiuè esse moraliter bonus & malus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non solùm idẽ numero actus humanus externus potest successiuè esse moraliter bonus & malus 1. sed etiam idem numero actus internus elicitus voluntatis. Ita tenent quoad primam partem communiter omnes Theologi: quoad secundam verò partem vniuersi Discipuli D. Thomæ & plures alij, vt Durandus in 2. d.40. q.3. Suares disp. 8. sect.2. Vasques disp.56. cap.2.

Probatur prima pars conclusionis authoritate, ratione, & instantia D.Thomæ q.2. de Malo art.4. ad 7. vbi sic ait: Nihil prohibet aliquid esse idem numero secundùm vnum genus, quod tamen secundùm aliud genus non solùm numero, sed etiam specie differt: sicut si sit aliquod corpus continuum in vna parte album, & in alia parte nigrum, est vnum numero in quantum est continuum; sed differt non solùm numero, sed specie in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo primò feratur intentio in bonum, postea ad malum, sequitur quòd sit idem actus numero secundùm suam naturam, sed tamen differt specie secundùm quòd est in genere moris. Deinde probatur ratione: Actus externus tandiu est vnus & idem numero, quandiu est continuus & non interruptus, vt communiter conceditur in Physicis; vnde successiua oratio, recitatio, &c. est vnus & idem actus numero continuatus, si nulla sit interruptio: sed potest fieri quòd oratio externa continuata sit successiuè moraliter bona & mala; vt si incœperit cum recta intentione finis, ad gloriam Dei & ædificationem proximi; & postea continuetur cum mala intentione finis, vt propter vanam gloriam: ergo idem numero actus humanus externus potest successiuè esse moraliter bonus & malus. Denique, Genus physicum & genus morale in actu humano valdè differunt, & entitas naturalis & physica illius est fundamẽtum moralitatis superadditæ per modum cuiusdam accidentis: ergo cum sit de ratione accidentis, quòd possit adesse & abesse sine subiecti corruptione; & maximè si sit accidens omninò extrinsecum, qualis est moralitas respectu entitatis, sequitur quòd idem numero actus humanus externus potest successiuè esse moraliter bonus & malus.

Probatur, & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd idem numero actus internus elicitus voluntatis potest successiuè esse moraliter bonus & malus: quod est indiffinitè intelligendum, quia hoc non repugnat ex generali ratione actus eliciti voluntatis, vt statim dicetur; quamuis aliunde, vt ex ratione eius specifica, possit repugnare, vt constat in actu charitatis. Hæc pars sic explicata probatur: Ex D.Thoma q. sequenti art. 1. Bonum & malum morale se habent eo modo respectu actus voluntatis, quo verum & falsum respectu actus intellectus: sed

idem

idem actus numero intellectus potest successiuè esse verus & falsus ex sola variatione obiecti; vt hic actus, Petrus sedet, est verus Petro sedente, & postea falsus ipso surgente & stante: ergo idem numero actus internus elicitus voluntatis potest successiuè esse moraliter bonus & malus. Deinde probatur vltima ratione adducta ad probandam primam partem conclusionis, quæ hanc etiam efficaciter probat, vt consideranti patet. Denique, Potest voluntas velle vesci carnibus tempore licito, & continuare hanc volitionem tempore illicito; siue hoc fiat per vnum & idem iudicium intellectus, proponens hoc quod est vesci carnibus diuersimodè pro diuerso illo tempore; siue fiat per distincta iudicia intellectus immediatè sibi succedentia: sed tunc idem numero actus internus elicitus voluntatis est successiuè bonus & malus moraliter; quòd sit idem numero, constat quia est de eodem obiecto sub eadem ratione physica considerato, nempe de hoc quod est vesci carnibus ad naturalem corporis sustentationem, & absque vlla interruptione; quòd autem sit successiuè bonus & malus moraliter, etiam constat, quia licet sit de eodem obiecto sub eadem ratione pertinente ad genus physicum, est tamen de obiecto successiuè sub diuersis rationibus pertinẽtibus ad genus moris, nempe conformitatis & difformitatis ad regulas morum pro diuerso illo tempore: ergo idem numero actus internus elicitus voluntatis potest successiuè esse moraliter bonus & malus.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas ibi negat peccatum veniale posse fieri mortale, non ex eo quòd idem numero actus humanus physicè consideratus, non possit successiuè esse peccatum veniale & mortale; quod tamen deberet probari, & non habetur ex D. Thoma, imò contrarium: sed ex eo negat peccatum veniale posse fieri mortale, quia voluntas deberet mutari moraliter, & consequenter ibi essent duo actus in esse moris. Vnde sic habet D. Thomas: Peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Vno modo sic, quòd idem actus numero primò sit peccatum veniale, & postea mortale; & hoc esse non potest, quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut & quilibet actus moralis, vnde non dicitur vnus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamuis etiam actio secundùm naturam sit continua: si autem voluntas non mutetur, non potest esse quòd de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi vt id, quod est veniale ex genere, fiat mortale; & hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquãtum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, &c. Dicimus ergo quòd quando actus humanus idem numero physicè manens, fit successiuè de bono moraliter malus, tunc moraliter est duplex actus; & sic nunquam verum est, quòd bonũ morale fiat malum morale.

Ad secundum dicendum, quòd licet actus voluntatis sit formaliter indiuisibilis, & fiat instantaneè totus simul, & absque successione: tamen est virtualiter diuisibilis, & durat per correspondentiam ad nostrum tempus, vnde potest dum primò producitur esse bonus, & postea dum continuatur fieri malus moraliter.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum aliquod potest successiuè diuerso modo proponi in esse moris, per eundem numero actum intellectus physicè consideratum; & consequenter potest successiuè diuerso modo appeti in esse moris, per eundem numero actum voluntatis physicè consideratum; actus quippe intellectus & voluntatis physicè tantùm variantur, varito physicè obiecto; moraliter autem variantur, variato moraliter obiecto, variatio physica præscindit à regulis morum, variatio autem moralis est per ordinem ad regulas morum. Deinde dato quòd varietur physicè actus intellectus in diuersa propositione obiecti moralis, adhuc non est necesse quòd varietur physicè actus voluntatis, potest enim voluntas vno actu physicè continuato ferri in duplicem propositionem subordinatam eiusdem obiecti moralis.

DVBIVM III.

Vtrum idem numero actus humanus possit esse in duplici specie bonitatis, vel malitia moralis.

SVpponendum est, quòd est impossibile vt idem actus numero sit in duplici specie ordinis physici, & dicere contrarium importat manifestam cõtradictionem, nam sequeretur quòd talis actus esset idem & non idem; esset idem numero ex suppositione, non esset idem numero, cum esset in duplici specie, distinctio autem specifica importat distinctionẽ numericã eiusdem ordinis, quia distinctio specifica est maior, quàm sit numerica. Quærimus igitur in præsenti dubio, Vtrum idem numero actus humanus secundùm suam entitatem physicam, possit esse in duplici specie bonitatis, vel malitiæ moralis.

Prima opinio Vasquis hîc dis. 51. cap. 2. & 3. item disp. 73. cap. 7. negat eundem numero actum humanum posse esse in duplici specie bonitatis moralis, quarum vna sit ex obiecto, alia verò ex fine; quamuis concedat posse esse in duplici specie malitiæ moralis: vnde dicit quòd electio boni medij propter bonum finem, nullam accipit bonitatem à medio siue obiecto volito quantumcunque bono; sed quòd habet omnem suam bonitatem à solo fine intento: & consequenter in actu voluntatis dandi eleemosynam propter Deum, non est bonitas misericordiæ, sed solius charitatis. Probatur authoritate Aristotelis & D. Thomæ. Aristoteles 2. Ethicor. cap. 4. dicit quòd ad opera virtutis requiritur, quòd fiant à sciente & eligente propter ipsa: constat autem

autem quòd quando eligimus opus misericordiæ propter charitatem, non eligimus illud opus propter honestatem misericordiæ, sed propter honestatem charitatis, *ly* enim *propter* indicat causam finalem, & non formalem. D. Thomas supra q. 13. art. 1. docet quòd cum aliquis exercet actum fortitudinis propter Dei amorem, talis actus materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis. Et hîc art. 6. docet quòd actus interior voluntatis habet speciem à fine vtique operantis, qui est distinctus ab ipso obiecto. Et in responsione ad 2. ait quòd ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui: non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Secundò, Actus cuiuscunque potentiæ specificatur à solo obiecto formali, & non ab obiecto materiali: sed solus finis est obiectum formale actuum humanorum, cætera verò sunt tantùm obiecta materialia, vt docet D. Thomas hîc art. 6. vbi sic ait: Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm obiectum exterioris actus: Et confirmat authoritate Aristotelis subdens: Vnde Philosophus dicit in 5. Ethicorum. cap. 2. quòd ille qui furatur vt committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quàm fur ergo actus humanus, est tantùm in specie bonitatis moralis quàm habet à fine, & consequenter idem actus humanus numero non potest esse in duplici specie bonitatis moralis.

Tertiò, Quando quis eligit opus pietatis propter pœnitentiam, tunc illud opus pietatis non appetitur propter se, sed tanquam medium ad pœnitentiam & propter pœnitentiam: ac proinde vt actus iste electionis terminatur ad opus pietatis, non participat ab illo bonitatem moralem quæ dicit honestatem, quia illud opus pietatis non habet rationem boni honesti quæ soli fini conuenit, at tantùm habet rationem boni vtilis conuenientem mediis: ergo idem numero actus humanus non potest esse in duplici specie bonitatis moralis, quarum vna sit ab obiecto, alia à fine.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendùm, quòd idem numero actus humanus potest esse in duplici specie bonitatis, vel malitiæ moralis, quarum vna sit ex obiecto, alia verò ex fine 2. ad quod requiritur quòd tam obiectum, quàm finis sub ratione honesti vel inhonesti apprehendatur. 3. potest etiam ex multiplici fine intento habere plures species bonitatis, vel malitiæ moralis. Ita communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ tota hac quæstione, maximè articulo 4. 6. & 7. item 2. 2. q. 19. art. 4. vbi ait: Non tollitur species habitus per hoc quòd eius obiectum vel finis ordinatur ad vlteriorem finem. Sed clarius 3. contra Gentes cap. 128. vbi sic ait: Contingit vnum actum duorum vitiorum esse, dum actus vnius vitij ad finem alterius vitij ordinatur, vt cum quis furatur vt fornicetur, actus quidem secundùm speciem suam est auaritiæ, secundùm intentionem verò luxuriæ. Eodem modo & in virtutibus contingit, quòd actus vnius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut cum quis dat sua, vt cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. Deinde probatur ratione: Actus humanus est quid respectiuum tam in ordine ad obiectum quod respicit, quàm in ordine ad finem ad quem ordinatur; & consequenter debet ab vtroque specificari in genere moris, si vtrumque respiciat in ordine ad regulas morum; hoc enim est proprium respectiui, quòd specificetur ab eo ad quod per se ordinatur: ergo cum idem numero actus humanus possit habere bonum obiectum & bonum finem, vel malum obiectum & malum finem, potest esse in duplici specie bonitatis vel malitiæ moralis. Quod confirmatur ex eo quòd talis actus procedit à diuersis habitibus virtutum vel vitiorum, & consequenter ab illis participat diuersas species vt docet D. Thomas 2. 2. q. 4. art. 3. ad 1. vbi sic ait: Nihil prohibet vnum actum à diuersis habitibus informari, & secundùm hoc ad diuersas species reduci. Et specialiter declarat in martyrio, eadem 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. vbi sic ait: Ad actum martyrij inclinat charitas, sicut primum & principale motiuum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motiuum proprium, per modum virtutis elicientis: & inde est quòd martyrium est actus charitatis vt imperantis, fortitudinis autẽ vt elicientis, &c. cuius ratio est manifesta, quia præter conuenientiam quam habet actus virtutis ad rationem ex parte finis intenti, specialem habet conuenientiam ex parte obiecti, vt constat in martyrio, in actu misericordiæ, iustitiæ, &c. Respondent Aduersarij multipliciter huic rationi: quidam enim dicunt quòd ex vtraque bonitate constituitur vna species sicut ex genere & differentia, quia bonitas quæ est ex obiecto contrahit aliam quæ est ex fine: Alij dicunt quòd quia obiectum appetitur propter finem, & non propter seipsum: impeditur ne communicet actui propriam bonitatem: Alij denique negant actum vnius virtutis imperari ab alia, & asserunt quòd omnes actus ordinati ad finem alicuius virtutis eliciuntur ab illa. Sed tamen hæ omnes responsiones deficiunt: nam Prima est expressè contra D. Thomam hîc art. 7. & contra rationem, quia genus & differentia constituentes speciem per se ad inuicem ordinantur vt partes; bonitas autem proueniens ab obiecto non per se ordinatur ad illam quæ est ex fine, sed ad illam tantùm ordinatur ex ipso operante: Secunda autem responsio manet impugnata ex his quæ supra docuimus, nempe dari fines intermedios qui sunt veri fines, & qui simul appetuntur

propter seipsos ratione propriæ bonitatis, & etiam propter vlteriorem finem: Tertia verò est contra mentem D. Thomæ, vt constat ex adductis eius testimoniis; & insuper est contra communem sententiam Theologorum, qui ponunt plures virtutes elicitiuas suorum actuum, quamuis tales actus ab alia virtute putà charitate imperentur, hæc autem necessitas ponendi plures virtutes elicitiuas actuum, prouenit ex specialibus difficultatibus, quæ in vnaquaque materia occurrunt, & quæ non possunt vinci ab vnica virtute; & ita propter difficultatem occurrentem in subeundo martyrio, præter charitatem imperantem, requiritur virtus fortitudinis firmantis animum in tolerantia passionum; & similiter dicendum in aliis materiis: Quod confirmatur ex sacra Scriptura, quæ Danielis 4. Tobiæ 4. & Ecclesiastici 3. attribuit misericordiæ facere eleemosinam, vnde signum est, quòd elargitio eleemosinæ sumit bonitatem specificam ab obiecto misericordiæ, & quòd hic actus elicitur à virtute misericordiæ, licet imperetur ab alia virtute. Denique probatur hæc prima pars conclusionis ex multis inconuenientibus, quæ ex opposito ipsius sequuntur. Primum est, quòd non esset magis meritorium, nec melius eligere opera melioris virtutis ad finem charitatis, quàm eligere opera inferioris virtutis, aut etiam opera ex sua specie indifferentia. Secundum est, quòd iustus qui ordinat omnes suas actiones ad finem charitatis vt maximè apparet in Christo Domino, haberet omnes alias virtutes otiosas, si hæ virtutes non eliciunt actus, nec influunt in ipsos aliquam bonitatem moralem; & ita in Christo Domino, qui semper actu sua opera ordinabat ad finem charitatis, omnes aliæ virtutes à charitate fuissent superfluæ, & consequenter non debuissent illi infundi, sicut propter hanc superfluitatem non fuerunt illi infusæ fides, spes, & pœnitentia. Tertium est, quòd charitas non posset dici forma omnium virtutum, nam ex D. Thoma 2.2.q.23.art.8. ideo dicitur forma virtutum, quia imperat earum actus easque applicat ad illos eliciendos: & tamẽ ex Aduersariis sola charitas eliceret omnes actus virtutum. Quartum est, quòd omnes actus virtutum essent eiusdem speciei, nam actus conformantur in specie suo principio elicitiuo: Plura alia assignantur inconuenientia ab Authoribus.

Probatur secunda pars conclusionis. Obiectum actus moraliter boni debet esse moraliter bonum: ac proinde honestum, quia bonitas moralis consistit in honestate ac conformitate ad regulas morum: aliunde verò obiectum voluntatis est bonum cognitum: ergo vt actus humanus habeat bonitatem ex obiecto, requiritur quòd obiectum sub ratione honesti apprehendatur; & pari modo vt habeat malitiam ex obiecto, requiritur quòd obiectum apprehendatur sub ratione inhonesti; aliàs tale obiectum non appeteretur sub ratione honesti vel inhonesti. Hæc ratio probat etiam quantum ad finem, quòd scilicet requiritur vt apprehendatur sub ratione honesti ad bonitatem actus, & sub ratione inhonesti ad malitiam moralem actus.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum communi sententia Philosophorum moralium & Theologorum. Tum ex dictis: nam si semel conceditur, vt omnes concedunt, quòd actus humanus habet speciem bonitatis vel malitiæ moralis ex fine intẽto; cum possint intendi plures fines, vt communiter conceditur, idem numero actus humanus potest ex multiplici fine intento habere plures species bonitatis vel malitiæ moralis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet opera virtutis fiant vltimatè propter finem ad quem imperantur; fiunt tamen proximè & immediatè propter ipsa, id est propter honestatem specificam ipsorum prouenientem ab obiectis: ita D. Thomas in 1. d. 1. q. 2. art. 1. ad 3. vbi sic ait: Propter se dicitur dupliciter: Vno modo secundùm quòd opponitur ad propter aliud: & hoc modo virtutes & honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundùm quòd opponitur ad per accidens: & sic dicitur propter se diligi, quod habet in natura sua aliquid mouens ad diligendum, & hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid vnde quærantur, etiamsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est conueniens vt aliquid propter se ametur, & tamen ad alterum ordinetur. Igitur obiectum virtutis non subordinatur fini operantis, tanquam rationi formali constitutiuæ ipsius in esse obiecti honesti, sed tanquam finis particularis fini vniuersaliori: & ex hoc patet ad authoritatem Philosophi. Ad primam authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd ibi Angelicus Doctor solùm vult, quòd actus elicitus à fortitudine, qui materialiter siue substantialiter est actus fortitudinis, sit formaliter in esse moris actus charitatis, per hoc quòd in moralibus obiectum virtutis ex fine recipit nouam bonitatem moralem, quia in moralibus finis dat formam. Ad secundam verò & tertiam authoritatem dicendum, quòd D. Th. vel per actum interiorem voluntatis intelligit tantùm actum imperantem, & hic à solo fine habet speciem; vel intelligit actum interiorem ipsius voluntatis tendentem ad obiectum actus exterioris, & tunc conceditur quòd habet speciem à fine, sed non solùm, nam aliam speciem habet ab obiecto; Primum docet ibi D. Thomas, Secundum non negat, & alibi docet vt ostensum est.

Ad secundum dicendum, quòd quia finis operantis est vltimum, à quo actus humani specificantur in esse morali, dicitur quodammodo finis esse obiectum formale actuum humanorum;

rum; obiecta verò quæ sunt finis operis, dicuntur quodammodo esse obiecta materialia: non tamen desinunt esse obiecta formalia, quia dant actibus & speciem physicam & speciem moralem: & sic intelligendus est D. Th. & Philosophus ab illo citatus.

Ad tertium dicendum, quòd opus pietatis assumptum propter pœnitentiam, simul appetitur & propter se proximè & immediatè, ratione propriæ honestatis ac bonitatis moralis; & etiam appetitur propter aliud, nempe propter pœnitentiam ad quam ab operante ordinatur: vn in opere pietatis est bonum honestum ratione sui, & bonum vtile ratione suæ ordinationis ad pœnitentiam; & consequenter illud opus habet duplicem speciem bonitatis moralis, primam ex obiecto à quo habet proximè & immediatè propriam honestatem, & secundam à fine à quo participat aliam honestatem.

DVBIVM IV.

Vtrum vtraque species bonitatis vel malitiæ moralis, quam habet actus humanus ab obiecto & à fine, sit ei essentialis.

Svpponendum est ex dictis, & ex dicendis disputatione sequenti, quòd actus humanus habet bonitatem vel malitiam moralem, ab obiecto quod immediatè respicit, à fine ad quem dirigitur, & à circunstantiis cum quibus fit: Non est difficultas, quin bonitas vel malitia moralis, quæ est in actu humano à circunstantiis, sit ei accidentalis; quia circunstantiæ sunt quædam accidentia actus humani, vnde illi communicant bonitatem aut malitiam moralem accidentalem: & ita solùm est difficultas de bonitate aut malitia morali, quæ est in actu humano tam ab obiecto, quàm à fine. Ad cuius euidendentiam sciendum est, quòd istæ duæ bonitates vel malitiæ possunt tripliciter comparari inter se & in ordine ad actum humanum. Primo in ratione prioris & posterioris, habent enim aliquem ordinem inter se, siue ex natura rei, siue ex intentione operantis. Secundò in ratione principalioris in ordine ad actum humanum, quænam scilicet sit magis principalis, primaria, & intrinseca actui. Tertiò in ratione maioris & minoris, quænam scilicet ex illis sit maior, & quænam minor. In præsenti non agimus de illis hoc tertio modo: quia certum est, quòd si obiectum actus humani sit nobilius, quàm finis eius, tunc bonitas ab obiecto procedens est maior quàm illa quæ procedit à fine; & è contra si finis est nobilior quàm obiectum eius, tunc bonitas à fine procedens est maior quàm illa quæ procedit ab obiecto: quod simili modo dicendum est de malitia morali: agimus igitur de illis primo & secundo modo. Quando autem fit aliquod opus moraliter bonum propter aliquem finem, tunc interueniunt tres actus, vt cum aliquis orat ad satisfaciendum pro peccatis: Primò vult & intendit satisfacere, secundò vult orare vt satisfaciat, tertiò orat ad satisfaciendum: Primus actus est interior elicitus à voluntate per virtutem pœnitentiæ, & dicitur imperans: Secundus est etiam interior elicitus à voluntate per virtutem religionis, & dicitur actus imperatus respectu prioris, quamuis sit etiam imperãs respectu sequentis: Tertius est actus intellectus simpliciter imperatus, & procedens ex vi aliorum, quasi executio ipsorum. Circa primum actũ conueniunt Authores, quòd bonitas quam habet à fine, est illi essentialis, omninò primaria, imò & vnica, quia respectu illius obiectum & finis coincidunt: Vnde solùm est difficultas de secundo & tertio actu, respectu enim vtriusque finis & obiectum distinguuntur, obiectum quippe est orare, finis autem est satisfacere, & ab vtroque participant bonitatem vt dictum est. Rursus vterque hic actus potest sumi dupliciter; scilicet vel reduplicatiuè vt imperatus à pœnitentia, ac vt procedens virtute ipsius, in ordine ad satisfaciendum, quasi medium electum ad satisfaciendum; vel specificatiuè, inquantum est actus religionis respiciens honestatem sui obiecti, quamuis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem vlteriorem.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 51. & aliorum negat, actum humanum habere speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis ab obiecto, quando ab operante ordinatur ad alium finem, à quo solo asserit prædictum actum essentialiter specificari. Probatur authoritate Aristotelis & & D. Thomæ: Aristoteles lib. 5. Ethicorum c. 2. dicit quòd ille qui furatur, vt committat adulterium, est per se loquendo magis adulter, quàm fur, vt refert D. Thomas hic art. 6. Ipse verò Angelicus Doctor eodem articulo dicit quòd actus humani species formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm obiectum exterioris actus: Et supra q. 3. art. 1. dicit actum fortitudinis exercitum propter amorem Dei, pertinere materialiter ad fortitudinem, & formaliter ad charitatem. Item qu. sequenti art. 2. ad 1. docet finem esse obiectum voluntatis, & consequenter ab illo debent essentialiter specificari omnes actus eius eliciti; & propterea D. Thomas hic art. 6. distinguens actum internum voluntatis ab actu externo, dicit illum sumere speciem à fine, vtique operantis tanquam ab obiecto, istum verò sumere speciem ab ipso obiecto. Deinde, Actus electionis specificatur essentialiter à fine, cum finis sit ratio volendi media, ex D. Thoma supra q. 8. art. 3. & q. 12. art. 4. Cuius ratio potest desumi ab actibus intellectus, nam quando intellectus assentitur alicui propositioni ex aliquo motiuo quod sit ratio assentiendi, tunc ille assensus non sumit suam speciem essentialem ab illa propositione materiali, at tantùm à motiuo, vt constat, cum ex

diuersis motiuis assentiamur eidem propositioni per actus essentialiter distinctos: sed omnis actus humanus ordinatus ad finem operantis, est essentialiter electio; propterea Philosophus 2. Ethicorum cap. 7. vocat virtutem moralem habitum electiuum: ergo actus humanus ordinatus ad finem operantis specificatur essentialiter à fine, & non ab obiecto. Denique, Plura peccata habent speciem essentialem à solo fine, & non ab obiecto, nam vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 81. art. 2. & qu. 75. art. 1. si quis dicat aliquid animo auferendi honorem, est contumelia; si fine dissoluendi amicitias, est susurratio; si fine confusionis & erubescentiæ in proximo, est irrisio: Et qu. 74. art. 2. ad 1. docet susurrationem esse maius peccatum, quàm detractionem, quia licet eius obiectum sit leuius, finis tamen est grauior. Et tandem ex diuersis finibus distinguit diuersas species mendacij qu. 110. artic. 2. nam si finis sit nocumentum proximi, dicitur mendacium perniciosum; si autem finis sit vtilitas proximi, dicitur mendacium officiosum: ergo etiam alij actus humani ordinati ad finem operantis, habent speciem essentialem à solo fine, cum sit eadem ratio de omnibus.

Secunda opinio Curiel hîc art. 6. dub. 2. est in alio extremo, & negat actum humanum etiam vt imperatum habere speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis à fine; & asserit quòd illam habet à solo obiecto proximo & immediato, ita vt omnis species bonitatis vel malitiæ moralis proueniens à fine actui humano imperato sit accidentalis. Probatur multiplici authoritate D. Thomæ, qui passim docet actus humanos specificari ab obiecto proximo. Deinde, Electio non specificatur à fine, sed à medio electo, aliàs electio non distingueretur ab intentione quæ specificatur à fine intento: sed actus humanus ordinatus ad finem operantis, verè est electio: ergo non specificatur à fine operantis, sed ab obiecto proximo ordinato ad talem finem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus humanus imperatus habet speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis, tam ab obiecto, quàm à fine, siue talis actus sit actus interior, siue sit exterior: sed tamen diuersimodè. 2. nam vt imperatus reduplicatiuè habet speciem essentialẽ bonitatis vel malitiæ moralis à fine. 3. specificatiuè verò consideratus illam tantùm habet ab obiecto proximo: vnde ei vt sic specificatio procedens à fine, est tantùm accidentalis. 4. sed tamen est formalis, & formalior illa quam habet ab obiecto. Ita communiter Discipuli D. Th. sed expressius Nostri Salmanticenses hîc disp. 6. dubio 4.

Probatur prima pars conclusionis. Tum ex rationibus adductis pro prima & secunda opinione, quæ tantùm hanc partem conclusionis probant, vt constabit ex earum solutione. Tum ex dicendis circa secundam & tertiam partem, vbi ostendetur quòd actus humanus imperatus, vt imperatus formaliter reduplicatiuè, habet speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis à fine; materialiter autem & specificatiuè sumptus illam tantùm habet ab obiecto; & ita actus humanus imperatus diuersimodè consideratus habet speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis, tam ab obiecto, quàm à fine, vt dictum est dubio 1. huius disputationis.

Probatur secunda pars conclusionis adductis authoritatibus D. Thomæ in fauorem primæ opinionis, & etiam authoritate Aristotelis ibidem adducta quæ saltem conuincunt actum humanum imperatum, vt formaliter & reduplicatiuè imperatum specificari à fine. Tum speciali authoritate eiusdem Angelici Doctoris q. 1. de Virtutibus art. 10. ad 10. vbi sic ait: Actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit speciem moralem formaliter loquendo de ipso habitu: vnde cum quis fornicatur vt furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiæ, tamen formaliter est auaritiæ. Deinde probatur ratione: Actus humanus imperatus, vt formaliter & reduplicatiuè imperatus, & ordinatus ad finem operantis, respicit essentialiter talem finem; & vt sic non sistit in suo obiecto proximo, sed illud respicit propter talem finem; quia actus imperatus vt sic formaliter & reduplicatiuè, est subordinatus actui imperanti & quodammodo vnus & idem cum eo, & sic ab eodem habet suam specificationem essentialem sub hac ratione

Probatur tertia pars conclusionis multiplici authoritate D. Thomæ: nam tota hac quæstione illam docet, expressè quidem art. 2. articulo verò 4. distinguens obiectum à fine operantis, dicit quòd bonitas quæ competit actui secundùm suam speciem, accipitur secundùm obiectum conueniens. Et art. 5. dicit quòd omnis actus speciem habet ex suo obiecto. Item in 4. d. 16. q. 3. art. 1. quæstiunc. 2. ad 3. facta distinctione inter finem operis & operantis, de primo ait: Iste finis dat speciem actui, vnde non est circunstantia, &c. Alius verò est finis agentis, &c. & hic finis dicitur hæc circunstantia Cur ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed communem, secundùm quòd actus imperati induunt speciem virtutis vel vitij imperantis supra speciem quam habent ex habitu eliciente. Item q. 8. de Malo art. 1. ad 14. ait: Moralia non recipiunt speciem à fine remoto, sed à fine proximo. Et tandem 2. 2. q. 11. art. 1. ad 2. ait: Vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus & causam: sicut cum aliquis mœchatur vt furetur, est ibi species mœchiæ ex proprio fine & obiecto, &c. Deinde probatur ratione quoad primum: Actus humanus per se primò & essentialiter respicit proprium obiectum, &

& quantumcunque ordinetur ad finem operantis sibi extrinsecum; tamen ex propriis & intrinsecis respicit proprium obiectum tanquam finem sibi intrinsecum & cõnaturalem: ergo cum respectiua specificentur essentialiter ab illo, quod per se primò & essentialiter respiciunt, dicendum quod actus humanus imperatus specificatiuè consideratus, habet speciẽ essentialẽ bonitatis vel malitiæ moralis ab obiecto proximo; maximè quia ordinatio ipsorum ad finem operantis non mutat eorum naturam quam habent à principio suo immediatè elicitiuo, cui in natura specifica debent proportionari, & commensurari. Quod confirmatur ex hoc, quòd aliàs actus fidei informis & actus fidei formatæ non essent eiusdem speciei essentialis, sed diuersæ; quia actus fidei informis specificatur ab obiecto ex communi sententia, & ex aduersariis actus fidei formatæ specificaretur non à proprio obiecto, sed à fine charitatis; & consequenter non esset fides, eiusdem speciei essentialis in homine peccatore, cum illa quæ est in homine existente in gratia, quod tamen non dicitur. Probatur quoad secundum: Ex vna parte actus humanus per se primò & necessariò tendit ad proprium obiectum, & propterea vt dictum est ab illo habet speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis: ex alia verò parte tantùm secundariò & accidentaliter ordinatur ad finem operantis, cum sine tali ordinatione stare possit; nam potest quis credere, & ordinando suum actum ad aliquem finem putà charitatis, si credat propter amorem Dei; & non ordinando talem actum ad illum aut alium finem: ergo ab illa ordinatione, vt pote contingenti & accidentaria actui humano secundùm se considerato, non potest ipse actus essentialiter specificari, at tantùm accidentaliter, ac proinde specificatio procedens à fine est tantùm accidentalis actui humano imperato specificatiuè & materialiter sumpto; maximè quia talis specificatio à fine procedens potest absolutè adesse actui & abesse, saltem per intellectum, absque eius corruptione; & tantùm facta aliqua suppositione, ac reduplicatione accidentali adest illi necessariò; quod autem ad est necessariò, non ad est essentialiter absolutè, at tantùm essentialiter sub illa reduplicatione

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Dicimus igitur quòd licet specificatio actus humani, ei proueniens à fine operantis, sit accidentalis absolutè propter rationes adductas; dicitur tamen formalis, & est formalior illa quæ ei prouenit ab obiecto, quia specificatio proueniens à fine operantis aduenit specificationi prouenienti ab obiecto, quasi forma materiæ, eamque vltimò actuat: ex quo patet quòd essentiale & formale in præsenti materia non sunt idem; nam essentiale dicit primum conceptum rei, ac proinde omninò ei intrinsecum, qui prouenit à prima forma, & excludit accidentale; formale verò dicit actum siue intrinsecum siue extrinsecum, qui potest prouenire à quacunque forma, & solùm excludit rationem subiecti & potentiæ passiuæ; & consequenter non sequitur quòd illud quod est formalius in re, sit essentiale, vt constat in existentia, quæ est formalissimum quod est in re, cum sit vltimus actus, & tamen non est de essentia rei: & similiter in præsenti species quam actus humanus habet à fine operantis, est formalissima quia vltimò determinat actum humanum, & tamen non est essentialis. Hæc pars sic explicata probatur authoritate D. Thomæ hîc artic. 6. vbi sic ait: Actus humani species formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm obiectum exterioris actus. Item in 3. d. 30. q. 1. art. 3. ad 6. ait: Actus habet bonitatem ex obiecto & fine, & bonitas quæ est ex obiecto, est materialis respectu illius quæ est ex fine. Item qu. 1. de Virtutibus art. 10. ad 10. ait: Ex hoc quòd actus temperantiæ vel fortitudinis imperantur à charitate ordinãte eós in vltimum finem, ipsi actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus charitatis. Tandem 2. 2. q. 23. art. 8. id amplius declarat dicens: In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est, quia principium moralium actuum est volũtas, cuius obiectum & quasi forma est finis, semper autem forma actus consequitur formam agentis: vnde oportet quòd in moralibus, id quod dat actui ordinem ad finem, det ei formam: manifestum est autem secundùm prædicta, quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem, & secundùm hoc ipsa dat formam actiuam omnium aliarum virtutum. Ex quibus omnibus sic formatur ratio: Ordo agentium est secundùm ordinem finium, ita vt agenti proximo correspondeat finis proximus, agenti superiori finis superior siue vlterior, & supremo agenti finis vltimus; vnde idem est dicere, quòd actus procedit à superiori agente, & quòd ordinetur ad vlteriorem finem; & eandem habet specificationem formaliter à fine, quam ab agente habet efficienter: sed ex D. Th. q. 14. de Veritate art. 5. quandocunque duo sunt principia mouentia vel agentia ad inuicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale, quod verò est ab inferiori agente, est sicut materiale; & hoc ideo quia vt docet qu. 2. de Malo art. 2. ad 11. actus superioris virtutis est causa actus inferioris, & ita semper formaliter se habet ad ipsum: ergo specificatio actus humani à fine operantis (qui est vlterior finis respectu actus) procedens est formalis, & formalior illa quam habet ab obiecto, quod est finis proximus ipsius actus.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thom. q. 8. de Malo art. 1. ad 15. quòd aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione,

 sed

ſed ex habitu, ſicut de iniuſto Philoſophus dicit in 5. Ethicorum: intentio autem hominis prouenit ex habitu, & ideo quando aliquis furatur vt mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, ſed tamen intentio procedit ab habitu, & ideo non denominatur fur ſed mœchus. Vel dicendum quòd quia ſpecificatio, quæ eſt à fine, eſt formalior; & aliunde quia in moralibus plus æſtimatur affectus quàm effectus; inde eſt quòd qui furatur vt committat adulterium, eſt per ſe loquendo magis adulter quàm fur. Ad authoritatem verò D. Thomæ, quantum ad primum & ſecundum eius teſtimonium, conſtat ex dictis quomodo ſit intelligendus: Quantum ad tertium dicendum, quòd ibi loquitur de actu imperante voluntatis præcisè, cuius obiectum eſt finis, & non de aliis actibus eius elicitis qui ſunt imperati, quorum obiectum eſt diſtinctum à fine operantis: Quantum ad quartum dicendum ſimiliter, quòd per actum internum ſiue interiorem voluntatis, intelligit præcisè actum illum internum, quo imperatur actus exterior. Ad aliud dicendum, quòd actus electionis non ſpecificatur eſſentialiter & immediatè à fine, ſed à medio vt ordinato ad finem: Vnde ad inſtantiam quæ adducitur de intellectu, negatur paritas; intellectus quippe & voluntas differunt quantum ad modum ſpecificationis ſuorum actuum ex diuerſo modo tendendi ad ſua obiecta; quia enim intellectus tendit ad obiectum modo compoſitorio, ideo motiuum aſſentiendi alicui veritati eſt ei ratio formalis aſſentiendi, & ſic ſpecificat eſſentialiter illum aſſenſum; quia verò voluntas tendit ad obiectum modo reſolutorio, ideo bonitas finis non eſt ei ratio formalis appetendi media, ſed eſt tantùm ratio finalis, ratio autem formalis appetendi eſt bonitas ipſorum mediorum: Deinde non omnis actus humanus ordinatus ad finem operantis, eſt eſſentialiter electio; imò ſecundùm ſe & in ordine ad proprium obiectum eſt intentio vt plurimum, quando ſcilicet eius obiectum habet rationem boni honeſti vel delectabilis, & tantùm extenſiuè & accidentaliter ex ordinatione accidentali ad finem operantis (ad quem ſecundùm propria & intrinſeca conſideratus poteſt non ordinari, ac ſiſtere in ſuo obiecto tanquam in proprio & connaturali fine) habet quòd ſit electio. Ad aliud dicendum, quòd hæc eſt differentia inter peccata quæ conſiſtunt in dicto, & peccata quæ conſiſtunt in facto quòd illa quæ conſiſtunt in facto verè ſunt completa à parte rei; illa quæ conſiſtunt in dicto, verè non ſunt completa à parte rei, ſed dependent ad ſui complementum ex intentione dicentis; vnde non mirum, ſi ex diuerſo fine ipſius dicentis ſpecificētur eſſentialiter, cum aliunde non habeant ſpecificationem eſſentialem, illa quippe quæ dicuntur, ſunt tantùm obiecta materialia ipſorum: niſi dicatur, quòd finis intrinſecus & obiectum prædictorum peccatorum eſt diminutio famæ proximi, & quantum ex hac parte ſunt omnia eiuſdem ſpeciei, & quòd tantùm differunt moraliter ex parte finis extrinſeci ipſius peccatoris: Similiter mendacium habet ſuam ſpeciem eſſentialem à ſuo obiecto & fine intrinſeco, qui eſt decipere alium; habet autem diuerſas ſpecies accidentales pernicioſi, officioſi, &c. ex diuerſo fine extrinſeco ſcilicet ex fine mentientis.

Ad ſecundum dicendum, quòd D. Thomas in omnibus illis locis loquitur de actibus humanis non imperatis, vel ſi loquitur etiam de imperatis, loquitur de illis ſpecificatiuè, non reduplicatiuè ſumptis. Ad aliud dicendum, quòd actus humanus vt imperatus reduplicatiuè, & vt ordinatus ad finem operantis, non tantùm ſumitur ſub ratione electionis, ſed etiam vt efficit quid vnum in eſſe moris cum ipſa intentione operantis, quæ eſſentialiter ſpecificatur à fine ipſius operantis.

DVBIVM V.

Vtrum aliquis actus humanus ſit indifferens ſecundum ſuam ſpeciem.

SVpponendum eſt, quòd hoc dubium aliter ab aliis proponitur: Vtrum ſcilicet ſit aliquis actus voluntatis, qui ex parte ſui obiecti præcisè conſiderati, & vt diſtincti à fine operantis & à circunſtantiis, nec ſit determinatè bonus, nec determinatè malus moraliter, ſed ſit indifferens ad vtrumque: ſed hi duo modi inquirendi in idem redeunt, ſuppoſitis iis quæ dicta ſunt, quòd ſcilicet actus humani ſpecificantur, abſolute loquendo, eſſentialiter à ſolo obiecto. Ad perfectam autem notitiam actuum humanorum, & bonitatis ac malitiæ moralis eorum, neceſſarium eſt de eorum indifferentia agere: Vnde etiam ſuperius quæſitum eſt, vtrum moralitas actuum humanorum adæquatè diuidatur in bonitatem & malitiam, vel vtrum ſit tertia ſpecies dicta indifferentia Quia tamen ibidem dictum eſt indifferentiam non eſſe tertiam ſpeciē moralitatis, ideo præſens dubium eſt de indifferentia phyſica actuum humanorum: Certum eſt autem, non omnes actus humanos eſſe indifferentes ſecundùm ſuam ſpeciem; nam vt conſtat ex ſacra Scriptura plures ſunt boni, alij verò mali ſecundùm ſuam ſpeciem ſiue ex proprio obiecto Boni ſunt ex proprio obiecto iſti, colere Deum, honorare parentes, diligere proximum, & ſimiles qui laudantur & præcipiuntur in ſacra Scriptura: Mali verò ſunt ex proprio obiecto iſti, odium Dei, idololatria, mendacium, periuriū, & ſimiles qui damnantur & prohibentur in ſacra Scriptura; priores quidem ſunt boni, quia ex propriis obiectis ſunt conformes rationi; poſteriores autem ſunt mali, quia ex propriis obiectis ſic aduerſantur rationi, vt non poſſint denudari à malitia,

quamuis

quamuis adesset recta intentio finis, & quæcunque adhiberentur circunstantiæ.

Prima opinio negat, quòd sit aliquis actus humanus indifferens secundùm suam speciem. Probatur: Bonum & malum opponuntur priuatiuè, vt docet Augustinus in Enchiridio cap. 11. sed priuatio & habitus opponuntur immediatè, ita vt nihil mediet inter ipsa, vt docet Philosophus in Postprædicamentis capite de Oppositis: ergo non datur aliquis actus humanus indifferens secundùm suam speciem; maximè quia non datur medium inter verum & falsum, omnis quippe actus intellectus est determinatè verus aut falsus, est autem eadem oppositio inter bonum & malum respectu voluntatis, quæ est inter verum & falsum respectu intellectus.

Secundò, Si aliquis actus humanus esset indifferens secundùm suam speciem, sequeretur quòd moralitas non diuideretur adæquatè in bonitatem & malitiam, sed daretur tertia species moralitatis quæ esset indifferentia, nam moralitas actus humani principaliter petitur ab obiecto, à quo petenda esset indifferentia actus humani si daretur: sed moralitas adæquatè diuiditur in bonitatem & malitiam moralem, vt communiter docent Discipuli D. Thomæ: ergo non datur aliquis actus humanus indifferens secundùm suam speciem, sicut nec datur habitus indifferens, Aristoteles enim 2. Rhetor. cap. 12. dicit habitus esse aut virtutis aut vitij: Et 3. Ethicor. cap. 3. docet habitus esse de his, quibus homo efficitur melior vel peior; maximè quia non est assignabile quid dicat indifferentia supra entitatem physicam actus humani.

Tertiò, Vel actus humanus habet obiectum honestum, vel non: & similiter vel respicit finem honestum, vel non: sed quicquid dicatur, non datur actus humanus indifferens; nam si dicatur primum, quòd scilicet habet obiectum honestum, & respicit finem honestum, sine dubio talis actus est honestus & bonus; si autem dicatur secundum, quòd scilicet non habet obiectum honestum, nec respicit finem honestum; tunc talis actus ex qua parte nō habet obiectum honestum, & sistit in bono solùm delectabili, est malus, cum sit contra rationem sistere in bono solùm delectabili; ex qua verò parte non respicit finem honestum, est otiosus & malus, quod enim caret honesto fine, est otiosum; & consequenter non datur aliquis actus humanus indifferens secundùm suam speciem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd datur aliquis actus humanus indifferens secundùm suam speciem. 2. Vnde actus humanus liber diuiditur secundùm suam speciem in moralem & non moralem. 3. actus humanus moralis subdiuiditur essentialiter in bonum & malum. 4. actus verò humanus non moralis subdiuiditur accidentaliter in actum omninò indifferentem, & in actum benè vel malè sonantem. Ita communiter Discipuli D. Th. & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum. Hieronymus Epist. 89. ait: Bonum est continentia; malum est luxuria: inter hæc datur medium vt ambulare, &c. Augustinus lib. 2. de Serm. Domini in monte cap. 28. dicit quòd sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare. D. Thomas tum hîc art. 8. tum q. 2. de Malo art. 5. probat eam ex professo. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc art. 8. Actus humanus sumit speciem ab obiecto: sed sunt aliqui actus humani, qui nec habẽt obiectũ bonum aut conforme rationi, nec obiectum malum aut difforme rationi, si præcisis circunstantiis, considerentur; at habent obiectum ex se indifferens ad bonum & malum, cum secundùm se non dicat conuenientiam aut disconuenientiam ad dictamen rationis, vt sunt ambulare, leuare festucam de terra, ire ad agrum, &c. quòd enim hæc non sint ex se determinatè mala, constat quia ex bono fine possunt honestari, cum tamen illud quod est ex se determinatè malum, nullo bono fine possit honestari, vt constat in mendacio; quòd autem non sint ex se determinatè bona, constat quia si fiant absque bono fine, erunt otiosa vel saltem non bona: ergo dantur aliqui actus humani indifferentes secundùm suam speciem; & hi sunt de quibus ait Christus Dominus Matthæi 7. iuxta expositionem Augustini: Nolite iudicare, & non iudicabimini; nolite condemnare, & non condemnabimini. Denique probatur à posteriori: Communiter dicitur, quòd sunt aliqui actus humani boni quia præcepti, vt abstinere à carnibus die Veneris; & alij sunt mali quia prohibiti, vt manducare carnes die Veneris: ergo signum est quòd isti actus sunt indifferentes secundùm suam speciem, & quòd possunt ex adiunctis circunstãtiis determinari ad bonum vel malum: si enim secundùm suam speciem essent determinatè boni vel mali, dicerentur è contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

Probatur secunda pars conclusionis: Ex vna parte omnis actus humanus bonus vel malus est actus moralis, quia dicit ordinem conformitatis vel difformitatis ad dictamen rationis, quæ est proxima regula morum, vt dictum est: ex alia verò parte actus indifferens vt sic nōn est moralis, cum non dicat ordinem vel conformitatis vel difformitatis ad dictamen rationis, abstrahit enim ab vtraque: ergo cum detur aliquis actus humanus indifferens secundùm suam speciem, vt ostensum est in prima parte conclusionis, actus humanus diuiditur secundùm suam speciem in moralem & non moralem.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis disputatione præcedenti, vbi ostensum est quòd moralitas in communi (quæ soli actui humano

libero

libero competit) diuiditur adæquatè, tanquam superius essentiale, in bonitatem & malitiam moralem: ergo actus humanus moralis subdiuiditur essentialiter in bonum & malum.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Dicimus quòd actus humani indifferentes sunt in duplici differentia accidentali: quamuis enim omnes in hoc conueniant, quòd eorum obiectum nec est ex se determinatè bonum, nec determinatè malum; tamen in hoc differunt, quod aliquorum obiectum non magis propendet in bonitatem quàm in malitiam, & hi dicuntur actus purè & omninò indifferentes; aliorum verò obiectum, etsi nec bonum nec malum sit, propendet tamen secundùm se magis vel in bonitatem vel in malitiam; si magis propendeat in bonitatem, dicuntur actus benè sonantes; vt ire ad Ecclesiam, ad xenodochia, &c. hi enim actus habent vt plurimum finem honestum, vt orare, visitare infirmos, &c; si autem magis propendeat in malitiam, dicuntur actus malè sonantes, vt occidere hominem, accipere rem alterius, quæ vt plurimum sunt mala ex aliqua mala circunstantia, tamen non sunt intrinsecè mala, & ita ex bono fine possunt honestari, vt si ministri iustitiæ occidant reum propter zelum iustitiæ, & si egenus in extrema necessitate accipiat rem alterius ad sibi succurrendum. His positis sic breuiter probatur hæc pars conclusionis: Obiectum cuiuscunque actus humani vel est ex propria sua ratione bonum, vel malum, vel neutrum ex his determinatè, quod proinde est indifferens ad vtrumque: quòd autem cum hac indifferentia obiectum magis propendeat in bonitatem vel malitiam, hoc non extrahit illud ab illo statu medio & indifferenti, ac proinde quòd magis vel non magis propendeat ad bonum vel ad malum, sunt differentiæ merè accidentales respectu illius: ergo cum actus humanus physicè consideratus à solo obiecto habeat speciem essentialem, sequitur quòd actus humanus non moralis subdiuiditur accidentaliter in actum omninò indifferentem, & in actum benè vel malè sonantem.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma hic art. 8. ad 1. quòd duplex ex priuatio: Quædam quæ consistit in priuatum esse, & hæc nihil relinquit, sed totum aufert, vt cæcitas totaliter aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc priuationẽ & habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia priuatio, quæ consistit in priuari: sicut ęgritudo est priuatio sanitatis, nõ quòd tota sanitas sit sublata, sed quòd est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem: & ideo talis priuatio, cum aliquid relinquat, nõ semper est immediata cum opposito habitu; & hoc modo malum est priuatio boni, vt Simplicius dicit in Commento super librum Prædicamentorum: quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit, vnde potest esse aliquod medium inter bonum & malum. Ad illud quod subditur, dicendum quòd est disparitas inter bonum & malum ex vna parte, & inter verum & falsum ex alia: nam bonum & malum non opponuntur secundùm ens & non ens, sed tanquam priuatio in fieri & habitus; verum autem & falsum ex D. Thoma q. 2. de Malo art. 5. ad 9. opponuntur secundùm ens & non-ens; verum enim est cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est; falsum autem cum dicitur esse quod non est, vel non esse quod est: vnde sicut nec inter esse & non esse est medium, ita neque inter verum & falsum. Vel dicendum quòd est paritas, & quòd in intellectu sunt actus secundùm suam speciem indifferentes ad verum & falsum, vt sunt illi qui sunt circa futura contingentia secundùm se sumpta, & præscindendo à diuinis decretis de eorum futuritione vel non futuritione; vnde cum hac præscisione hæc propositio, Antichristus erit, nec est determinatè falsa, nec determinatè vera, sed indifferens ad vtrumlibet.

Ad secundum dicendum, quòd moralitas adæquatè diuiditur in bonitatem & malitiam moralem, vt supra ostensum est: *vnde hæc indifferentia* actuum humanorum pertinet tantùm ad ordinem physicum: nec petitur moralitas ab obiecto, nisi inquantum tale obiectum dicit ordinem vel conformitatis, vel difformitatis ad regulas morum. Ad instantiam de habitu, dicendum quòd habitus operatiuus debet esse conueniens vel disconueniens naturæ subiecti in quo est, & sic omnis habitus operatiuus qui est in homine, debet esse conformis vel difformis rationi, ac proinde bonus vel malus; maximè quia habitus non acquiruntur nisi per actus vt sunt indiuiduo exerciti, vt sic autem sunt determinatè boni vel mali, saltem ex aliqua circunstantia, & nullus est indifferens *in indiuiduo*, vt dicetur dubio sequenti. Ad *illud* quod subditur, dicendum quòd indifferentia actus humani nihil aliud dicit supra entitatem physicam ipsius, quàm capacitatem ad habendum moralitatem ex aliis principiis, quam non habet ex proprio obiecto.

Ad tertium dicendum, quòd datur aliquis actus humanus, qui secundùm suam speciem abstrahit ab obiecto honesto & inhonesto, & habet obiectum indifferens ad vtrumque: & similiter præscindit à fine honesto & inhonesto: ad hoc autem vt talis actus non sit malus, sufficit quòd versetur circa bonum delectabile non repugnans bono honesto, & quòd possit reddi honestum per ordinationem ad finem honestum: quòd autem actu ordinetur, vel non ordinetur ad finem honestum, hoc est extra speciem talis actus, & pertinet ad eius indiuiduationẽ, secundùm quã nullus actus humanus potest esse indifferẽs, vt probat ratio, & dicetur dubio sequẽti.

DVBIVM VI.

Vtrum aliquis actus humanus sit omninò indifferens in indiuiduo.

SVpponendum est, quòd dantur plures actus hominis indifferentes in indiuiduo, quales sunt omnes illi qui dicuntur indeliberati, qui scilicet procedunt ab homine absque deliberatione rationis, vt cum ex sola imaginatione fricatur barba, mouetur manus, &c. sed quia hi actus non sunt, nec dicuntur humani, ideo præsens dubium non procedit de illis, at tantùm de illis actibus qui ex perfecta cognitione & deliberatione procedunt ab homine, & dicuntur perfectè voluntarij. Quærimus igitur, vtrum aliquis ex istis actibus humanis sit omninò indifferens in indiuiduo: Per actum autem humanum in indiuiduo consideratum, non intelligimus actum vt præcisè indiuiduatum, siue vt importat præcisè suam rationem specificam vt indiuiduam aut contractam per differentiam indiuidualem; nam certum est, quòd actus indiuiduus de obiecto indifferenti, etiam vt sic consideratus retinet suam indifferentiam: sed per actum humanum in indiuiduo, intelligimus actum humanum coniunctum omnibus suis accidentibus, & vestitum omnibus circunstantiis concurrentibus ad eius existentiam in rerum natura: vnde quærere vtrum aliquis actus humanus sit omninò indifferens in indiuiduo, idem est ac quærere vtrum aliquis actus humanus, attentis omnibus suis circunstantiis ita sit indifferens, vt nec ex parte obiecti, nec ex parte alicuius circunstantiæ sit aliquo modo bonus aut malus.

Prima opinio Alensis 3.p. q.35. membro 3. D. Bonauenturæ in 2.d.41. art.1. q.3. Scoti ibidem q. vnica, & Vasquis in præsenti disp. 52. asserit, quòd possit dari aliquis actus humanus per se omninò indifferens in indiuiduo. Probatur authoritate Sanctorum Patrum. Hieronymus Epist. 89. ad Augustinum ait: Bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, digerere alui stercora, capitis naribus purgamenta proiicere, sputis reumata iacere: hoc nec bonum, nec malum est; siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam nec iniustitiam habebis. D. Gregorius Nazianzenus Oratione 3. contra Iulianum concedit medium inter dignũ pœna & laude; quod non potest esse nisi actus indifferens: ergo potest dari aliquis actus humanus per se omninò indifferens in indiuiduo; maximè cum sit certum dari aliquem indifferentem secundùm suam speciem, constat autem quòd species non potest existere nisi in aliquo indiuiduo.

Secundò, Fricare manus scalpere barbam, sputis excrementa naturæ proiicere, & similia in indiuiduo nec sunt bona nec mala: quòd non sint bona, habetur ex Augustino 2. de Sermone Domini in monte cap. 34. & 35. vbi dicit non satis esse ad rectitudinem actionis, fieri propter huius vitæ necessitatem subleuandam; & constat ratione, nam si essent bona, essent actus alicuius virtutis, & essent materia voti, & tamen vtrumque negatur: quòd non sint mala, etiam constat ex communi sententia, & maximè quia nullus de eis confitetur: ergo sunt actus omninò per se indifferentes in indiuiduo.

Tertiò, Plures sunt actus secundùm suam speciem indifferentes: & aliunde non adest præceptum, quo præcipiantur referri ad honestum finem, quando actu exercentur, vt ire ad agrum; tale enim præceptum si adesset, vel esset positiuum, vel naturale; si positiuum, haberetur in sacra Scriptura; si naturale, contineretur in Decalogo, vnde cum non habeatur in sacra Scriptura, nec contineatur in Decalogo, signum est euidens quòd non datur tale præceptum: ergo illi actus indifferentes ex sua specie, etiamsi non referantur ad debitum finem honestum, non sunt mali; nec etiam boni, cum non honestentur ex ordinatione ad finem honestum, & consequenter sunt per se omninò indifferentes in indiuiduo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd per se loquendo omnis actus humanus est in indiuiduo bonus vel malus moraliter: & sic nullus est omninò indifferens in indiuiduo. 2. quamuis per accidens possit aliquis actus humanus esse omninò indifferens in indiuiduo. Hæc conclusio quoad primam partem est communis inter Discipulos D.Thomæ: quoad secundam verò partem illam tuentur Aluares disp. 71. Nostri Salmanticenses disp. 6. dub.2. & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum: Augustinus lib. de peccatorum meritis & remissione cap. 18. illam expressè docet. Et similiter S. Gregorius citatus à D.Thoma. Et tandem ipse Angelicus Doctor illam ex professo probat hîc art.9. Deinde probatur ratione D.Thomæ in corpore articuli sic magis declarata: Homo tenetur in omnibus suis operibus ex deliberatione procedentibus, quæ dicuntur actus humani, operari vt homo, id est iuxta regulas rationis & dictamen synderesis, quæ inter alia dictat homini bonum honestum esse aliis bonis præferendum, & omnia eius opera esse saltem virtualiter in finem honestum ordinanda, vt sic vita eius naturæ ipsius rationali correspondeat, pars enim sensitiua & animalis, vt pote inferior, debet subesse ac subordinari parti rationali superiori, & ab illa dirigi & regulari: hæc autem prima principia practica statim data occasione dictantur à synderesi, quæ est habitus congenitus per modum naturæ, sicut & intellectus qui est habitus primorum principiorum speculatiuorum, vt homo haberet ab ipso

authore naturæ in promptu prima principia, tam speculatiua, quàm practica naturaliter nota & absque errore, vt mediis ipsis posset se tam in speculatiuis, quàm in practicis dirigere: Vel ergo actus ex sua specie indifferentes ordinantur in finem honestum, ordinatione formali, aut saltem virtuali: vel nullo modo ordinantur: si aliquo modo ordinantur ad finem honestum, ab illo honestantur, ac fiunt actus moraliter boni ex fine, vnde non sunt actus omninò indifferentes; si autem nullo modo ordinantur ad finem honestum, eo ipso sunt actus mali & indirecti, vt pote non correspondentes regulis rationis, dictantibus esse habendum in omnibus finem honestum. Denique probatur alia ratione D.Thomæ eodem art. 9. in argumento Sed contra: Omnis actus humanus otiosus est malus, & non indifferens, si enim verba otiosa damnantur in sacra Scriptura & iudicanda à Deo ac punienda dicuntur, non minus actus otiosi debent damnari, iuxta illud Hieronymi in Psalm. 16. Si de verbis otiosis redditur ratio, quantò magis de operibus, quæ maioris momenti sunt: sed omnis actus humanus, si sit secundùm suam speciem indifferens, & non ordinetur aliquo modo, saltem virtualiter ad finem honestum, est otiosus vt docent Sancti Patres, & maximè S.Gregorius citatus à D. Thoma dicens: Otiosum verbum est, quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis caret; Quod pari ratione debet dici de actu humano, & propterea communiter asseritur, quòd operari absque fine honesto, propter solùm finem delectabilem sit malum: ergo omnis actus humanus non ordinatus ad finem honestum est malus; si autem sit ordinatus & habeat alia requisita, est bonus, & consequenter nullus est omninò indifferens in indiuiduo.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thomæ, tum supra q.6. art 8. tum infra q.76. art. 3. vnde manifestè colligitur. Deinde probatur ratione: Per accidens potest fieri, quòd aliquis inuincibiliter & inculpabiliter ignoret, quòd sit malum operari propter finem indifferentem, quamuis enim dictum sit, quòd ratio dictat esse in omnibus operandum propter finem honestum, tamen potest quis sequi opinionem probabilem aliquorum, quòd aliquando sit licitum operari propter finem indifferentem, vel aliunde potest credere quòd hoc dictamen patitur aliquam exceptionem: sed dato illo casu actus humanus ex sua specie siue ex obiecto indifferens, nec est bonus, nec malus formaliter in indiuiduo; non quidem bonus, quia non est assignabile principium, à quo desumat suam bonitatem, supponitur enim esse & obiectum & finis indifferens cum cognitione talis indifferentiæ. & similiter cum cognitione quòd actus de obiecto & fine indifferenti est indifferés, secus autem esset si probabiliter teneretur actum de obiecto & fine indifferenti posse esse bonum; nec est malus formaliter (quamuis materialiter sit malus) quia ignorantia inuincibilis excusat illum à malitia formali: ergo per accidens potest aliquis actus humanus esse omninò indifferens in indiuiduo.

Ad primum ergo dicendum, quòd S.Hieronymus loquitur de illis actibus, etiam vt actu elicitis, secundùm id præcisè quod habent ex sua specie, & ex proprio obiecto, non autē secundùm omnes suas circunstantias consideratis. Ad authoritatem S.Gregorij Nazianzeni dicendum, quòd per hominem dignum pœna intelligit peccatorem, & per hominem dignum laude intelligit hominem eximiè sanctum qui non solùm præcepta, sed etiam consilia adimplet; vnde medium ponit, scilicet hominem non peccatorem, nec eximiè sanctum, sed hominem adimplētem præcepta, & non consilia. Ad illud quod subditur, optimè respondet D.Thomas hîc art.9. ad 1. quæ responsio sic breuius proponitur ad exigentiam obiectionis, quòd scilicet idem actus humanus etiam indiuidualiter consideratus retinet indifferentiam ex obiecto, quam habet secundùm speciem consideratus, quamuis per se loquendo sit ex alio capite bonus aut malus, & ita non est omninò indifferens in indiuiduo.

Ad secundum dicendum, quòd similes actus si fiant ex deliberatione (sub qua ratione de illis loquimur, aliàs non essent actus humani) & sint necessarij vel notabiliter vtiles ad salutem, sunt moraliter boni, vt docet D. Thom. tum in 2. d.40. q.1. art. 5. tum in præsenti art.9. ad 3. vbi sic ait: Omnis finis à ratione deliberatiua intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitij: nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur (id est virtualiter per hoc quòd tale obsequium est rationabile) in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; vnde non requiritur actualis directio horum actuum ad finem honestum: reducuntur autem hi actus vel ad aliquam partem temperantiæ seu speciem modestiæ, vel ad amorem naturalem circa seipsum & proprium corpus non tamen sunt materia voti per se, quia votum est de meliori bono, & potest fieri quòd actus his contrarij sint meliores propter mortificationem: Augustinus autem solùm vult, quòd non sufficit ad honestatem, operari propter bonum naturæ, nisi id fiat quando recta ratio dictat; si autem dicti actus non sint necessarij vel vtiles, sunt moraliter mali, vt pote otiosi, sed quia sæpius fiunt absque deliberatione, ideo debent absolui in confessione generaliter sub actibus otiosis.

Ad tertium dicendum, quòd datur præceptum naturale non operandi otiosè, & continetur sub primo præcepto Decalogi, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex

tota

tota anima tua, & ex omnibus viribus tuis; ex vi enim huius præcepti tenetur homo se & omnes actus suos ad Deum saltem virtualiter dirigere, per hoc quòd illos dirigat ad finem honestum, vt docet D. Thomas 2. 2. q. 44. art. 5. hoc autem præceptum vel pertinet ad prudentiam, vel ad aliquid superius nempe synderesim, & est præceptum negatiuum.

DISPVTATIO XX.

De Principiis Bonitatis, & Malitiæ moralis.

QVAMVIS ex dictis constet, principia bonitatis & malitiæ moralis esse tria, videlicet obiectum actus humani, circunstantias ipsius, & finem operantis: ad maiorem tamen huius materiæ declarationem, de his in præsenti disputatione agitur.

DVBIVM I.

Vtrum bonitas & malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano, sit essentialis & omninò prima.

SVpponendum est, tanquam omninò certum & indubitatum apud omnes, quòd actus humanus sumit ab obiecto aliquam bonitatem vel malitiam moralem: vt manifestè colligitur ex sacra Scriptura, Sanctis Patribus & Doctoribus. Oseæ 9. dicitur: Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. Augustinus tractatu 2. in Ioannem ait: Si terram diligis, terra es; si Deum diligis, quid dicam? Deus eris. Et Epistola 52. ait: mores nostros ex eo quod quis diligit, dijudicandos esse, quia non faciunt bonos neque malos mores, nisi boni vel mali amores. Tandem D. Thomas hîc artic. 2. probat ex professo, quòd actio hominis siue actus humanus habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto, quod ibi distinguit à circumstantiis & à fine: eius ratio est; quia actus humanus tam in esse physico, quàm in esse morali est respectiuus, & primarius eius terminus est obiectum: vnde sicut ab illo sumit suam speciem ordinis naturalis & physici, sic ab eodem sumit speciem ordinis moralis, scilicet bonitatem vel malitiam moralem. Recolendum est tamen id quod multoties dictum est, quòd scilicet actus humanus diuiditur in internum & externum; & vterque habet suum obiectum, à quo specificatur in esse moris, capiens ab eo bonitatem vel malitiam moralem: Obiectum actus externi est sola materia circa quam versatur, vt attingibilis per ipsum actum, sicut obiectum furti est res aliena, obiectum adulterij est vxor aliena: Obiectum autem actus interni est non solùm materia circa quam vt attingibilis ab actu externo, sed etiam est ipse actus externus; ex quo sequitur, quòd actus internus & actus externus sunt sibi inuicem causa bonitatis & malitiæ moralis, sed in diuerso genere causæ; nam actus externus secundùm se ratione suæ moralitatis obiectiuæ consideratus est causa formalis extrinseca bonitatis vel malitiæ formalis actus interni; actus verò internus est causa efficiens bonitatis vel malitiæ formalis actus externi in exercitio, ratione suæ moralitatis formalis quam prius in seipso habet, actus quippe internus in exercitio præcedit externum, quamuis externus in esse obiectiuo præcedat internum, prius quippe apprehenditur furtum, quàm sit volitio furti; & ex mutua hac prioritate sequitur mutua communicatio bonitatis & malitiæ moralis inter hos duos actus, nec vllum est in eo inconueniens: primum tamen principium bonitatis & malitiæ moralis vtriusque actus est materia circa quam versantur, vt attingibilis per ipsos actus, immediatè quidem per actum externum, mediatè verò per actum internum; per hoc enim quòd hæc materia vt passiuè attingibilis per actum est conformis vel difformis ad regulas morum, habet bonitatem vel malitiam moralem obiectiuam, quam communicat actui externo considerato in esse obiectiuo; materia verò ipsa simul cum actu interno adhuc obiectiuè considerato influit bonitatem vel malitiam formalem in actu interno, qui eandem bonitatem vel malitiam communicat actui externo vt exercito, & idem actus externus quantum ad bonitatem vel malitiam moralem formalem, pendet quodammodo à seipso obiectiuè considerato & à propria bonitate vel malitia obiectiua. Cum ergo actus humanus sumat ab obiecto aliquam bonitatem vel malitiam moralem, quærimus in præsenti dubio, vtrum talis bonitas vel malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano, sit essentialis & omninò prima.

Prima opinio negat bonitatem & malitiam moralem, ex obiecto prouenientem actui humano, esse essentialem & omninò primam. Probatur authoritate D. Thomæ. In 2. d. 36. q. 1. ar. 5. dicit primam bonitatem actionis sumi ex conuenientia cum sua causa, & consequenter non ex obiecto. Supra q. 1. art. 3. docet quòd species actus moralis sumitur ex fine, ac proinde non ex obiecto. Et in præsenti art. 4. assignans quadruplicem bonitatem actionis humanæ, ponit secundò loco illam quam habet ex obiecto, vnde non est prima. Et tandem art. 6. dicit quòd actus humani species formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm obiectum exterioris actus: cum ergo id quod est formale, sit magis essentiale & prius illo quod est materiale, sequitur quòd bonitas & malitia moralis procedens à fine sit potius essentialis & prima, quàm illa quæ est ex obiecto.

Secundò, Plures sunt actus humani, qui non habent bonitatem aut malitiam moralem ex ob-

iecto, tum vniuersaliter quando obiectum est indifferens, tum quando obiectum vitiatur aliqua mala circunstantia, tum quia sunt aliqui actus speciales qui à solo fine habent bonitatem vel malitiam, vt actus fortitudinis qui est tolerantia passionum & mortis, actus virginitatis, peccata oris quæ ex diuersa intentione peccatoris habent diuersam speciem, vel detractionis, vel susurrationis, vel irrisionis: ergo signum est quòd bonitas & malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano, nō est essentialis & omninò prima.

Tertiò, Eadem res omninò potest esse obiectum tam actus moraliter boni, quàm actus moraliter mali, sicut Deus qui est obiectum amoris boni & odij mali; imò obiectum actus moraliter mali potest esse bonum, vt Deus respectu actus odij; & obiectum actus moraliter boni potest esse malum, vt quando peccatum odio habetur, vel peccator diligitur: ergo signum est quòd bonitas & malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano, non est essentialis & omninò prima, quia si esset talis, non posset ab obiecto bono non prouenire actui humano bonitas moralis, & ab obiecto malo malitia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd bonitas & malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano, est ipsi essentialis 2. & omninò prima. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis ex dictis dubio 4. disputationis præcedentis, vbi illam efficaciter probauimus. Ex quibus sic formatur ratio: Bonitas & malitia moralis sunt quidam modi actus humani, pertinentes ad genus moris, & consequentes specificam eius entitatem physicam; vnde debent ab eodem principio in ordine morali constituto essentialiter prouenire, à quo vt constituto in ordine physico prouenit specificatio eius physica, nam simul & semel actus humanus recipit speciem physicam & moralem essentialem, ac proinde ab eodem principio: sed actus humanus habet suam speciem in esse physico à suo obiecto, vt condistincto à circunstantiis & fine operantis, siue ab obiecto vt sic prouenit actui humano sua species physica, vt communiter conceditur; & ratio est manifesta, quia actus est essentialiter tendentia ad suum obiectum, sicut motus est tendentia ad suum terminum; & ita sicut motui prouenit species physica à termino, sic actui prouenit species physica ab obiecto: ergo etiam ab obiecto vt constituto in ordine morali prouenit essentialiter actui humano bonitas & malitia moralis, quæ sunt species ordinis moralis. Deinde probatur: Bonitas & malitia moralis proueniens ab obiecto est omninò prima in actu humano, vt statim dicetur: ergo est essentialis; in quolibet enim ordine illud quod primò reperitur in re aliqua, & quod primò in illa concipitur, est essentiale in tali ordine.

Probatur secunda pars conclusionis: Actus humanus per se primò & necessariò respicit suum obiectum in esse physico consideratum; cætera verò omnia, vt circunstātias & finem operantis, respicit tantùm secundariò & contingenter, & cum dependentia ab obiecto, quasi ipsi associata; vt manifestè colligitur ex hoc quòd talis actus specie in esse physico non potest esse absque tali obiecto, potest tamen esse absque talibus circunstantiis & absque tali fine operantis, qui propterea dicitur finis extrinsecus actui: ergo cum actus humanus habeat bonitatem & malitiam moralem, tam ab obiecto suo in ordine morali constituto, quàm à circunstantiis & à fine operantis, sequitur quòd bonitas & malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano sit omninò prima; maximè quia circunstantiæ sunt quædam accidentia actus humani, vt docet D. Thomas hîc art. 3. imò non dant bonitatem & malitiam moralem, nisi habeant quodammodo rationem obiecti voliti. Quod sic amplius declaratur: Bonitas aut malitia moralis, quam tribuunt actui humano circunstantiæ & finis operantis, supponit bonitatem aut malitiam ab obiecto prouenientem, fundatur supra illam, & non afficit actum nisi mediante illa: è contra verò bonitas aut malitia moralis proueniens ab obiecto nullam aliam supponit in actu humano in qua fundetur, sed per se & immediatè afficit ipsum actum: nam v. g. si quis dat alicui Ecclesiæ eleemosynam in ordine ad satisfaciendum, in tali actu sunt tres bonitates, scilicet bonitas misericordiæ in elargitione eleemosynæ, bonitas religionis ex circunstantia loci sacri cui fit eleemosyna, & bonitas iustitiæ ex fine satisfactionis; constat autem quòd bonitas misericordiæ in tali actu est substantia & fundamentum aliarum, & aliæ quasi accidentia innituntur supra illam, nam si præscindamus à tali actu bonitatem misericordiæ, destruitur talis actus, etiam si remaneant aliæ bonitates; & è contra præscisis aliis bonitatibus, & remanente sola bonitate misericordiæ, remanet idem actus numero quoad substantiam, quamuis accidentaliter mutatus: ergo bonitas & malitia moralis ex obiecto proueniens actui humano, est omninò prima.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco loquitur de bonitate physica actionis, quam ibidem appellat bonitatem ex essentia actus, & hîc art. 4. appellat bonitatem secundùm genus actionis, non autem loquitur de bonitate morali: vtraque tamen prouenit ex obiecto in genere causæ formalis extrinsecæ, à principio autem in genere causæ efficientis; cum hac tamen differentia, quòd nihil bonitatis moralis concipitur in actu humano, donec concipiatur obiectum determinatum conforme rationi; concipitur verò aliquid bonitatis physicæ & transcendētalis in actu humano per ordinem ad principium, absque determinatione obiecti, ex hoc

hoc præcisè quòd secundùm gradum communem v. g. volitionis concipiatur vt procedens à voluntate, sicut ex hoc præcisè intelligitur aliquid entitatis ipsius. In secundo loco intelligit D. Thomas de fine intrinseco operis siue actus, qui est idem ac obiectum, non autem intelligit de fine intrinseco qui est operantis, vt constat ex ipso textu. In tertio loco per primam bonitatem actionis intelligit D. Thomas bonitatem physicam & transcendentalem, vt dictum est; ait enim loquens de quadruplici bonitate quæ est in actione: Vna quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione & entitate, tantum habet de bonitate: & hæc bonitas est absolutè prima, & fundamentum bonitatis moralis; quia tamen est in ordine physico, & non in ordine morali, ideo alia bonitas secundùm speciem, quam assignat secundo loco, quæ accipitur secundùm obiectum conueniens & conforme rationi, est omninò prima inter bonitates morales quæ sunt in actu humano; nam ponit tertio loco bonitatem moralem quæ est ex circunstantiis, & quarto loco ponit bonitatem quæ est ex fine. In quarto autem loco D. Thomas tantùm vult, quòd bonitas moralis actus humani, quæ prouenit ab obiecto & est essentialis, compleatur à bonitate proueniente à fine quæ est formalior, vt dictum est dubio 4. disputationis præcedentis.

Ad secundum dicendum, quòd in præsenti loquimur de actu humano, quando habet bonitatem moralem ex obiecto: & tunc dicimus cum D. Thoma, quòd quando actus humanus habet plures bonitates morales scilicet ex obiecto, ex circunstantiis, & ex fine; illa quam habet ex obiecto, est illi essẽtialis & omninò prima: si autem non habet bonitatem moralem ex obiecto, tunc prima quam habet vel ex fine, vel ex aliqua circunstantia, est illi essentialis non quidem in esse physico, sed in esse morali reduplicatiuè considerato; quia nulla moralitas est essentialis actui physico vt reduplicatiuè considerato, prima autem moralitas est illi essentialis in esse morali considerato, quia per illam primò in genere moris constituitur & ab aliis distinguitur, prima autem forma constitutiua & distinctiua in aliquo ordine, est essentialis in tali ordine: ex quo sequitur quòd genus morale non est ita firmum & stabile, ac genus physicum; nam in genere physico quod semel est essentiale respectu alicuius, nunquam est illi accidentale, vel è contra; in genere autem morali bonitas proueniens actui humano, vel ex circunstantiis vel ex fine, quæ aliàs esset accidentalis, est essentialis actui humano indifferenti ex obiecto: ratio huius discriminis est, quia genus physicum conuenit rei per se, genus autem morale illi tantùm conuenit ex suppositione alicuius extrinseci. Ex hoc patet ad primam & secundam probationem in contrarium: Ad tertiam verò dicendum quantum ad actus fortitudinis & virginitatis, quòd habent specialem bonitatem ex proprio obiecto siue materia, supposito tamen fine honesto tanquam conditione, qua posita eorum obiectum est conforme rationi, cum aliàs præcisè sumptum sit indifferens: Quantum verò ad peccata oris iam dictum est, quòd intentio loquentis pertinet ad rationem formalem obiecti ipsorum, vnde est finis intrinsecus ipsorum; & hoc ideo quia verba sunt significatiua & expressiua conceptuum ex intentione loquentis; non tamen desunt illis peccatis fines extrinseci, vt si quis illa committeret propter vanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum actus humani non dat ipsi bonitatem materialiter consideratum, sed formaliter vt attingibile per ipsum actum: vnde si diuerso modo se tenente ex parte actus attingatur, est diuersum formaliter ac multiplex, quamuis materialiter sit tantùm vnum: diuerso autem modo attingitur obiectum per actum prosecutionis & per actum fugæ; vnde si obiectum sit bonum in se, sicut Deus & proximus vt talis, influit bonitatem moralem actui prosecutionis, & malitiam moralem actui fugæ, quia est conforme rationi vt bonum verum ametur, & est contra rationem quòd fugiatur; & è contra si obiectum sit malum in se sicut peccatum & peccator vt talis, influit malitiam moralem actui prosecutionis, & bonitatem moralem actui fugæ, quia est conforme rationi, quòd verum malum fugiatur, & est contra rationem quòd ametur.

DVBIVM II.

Vtrum bonitas & malitia moralis actus humani, proueniens ei ab obiecto, sit specifica specie infima.

SVpponendum est ex D. Thoma q. 2. de Malo art. 4. quòd actus humanus inquantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso quòd est actus humanus, & vlterius ex hoc quòd est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni quod est secundùm rationem esse, de quo nunc agimus: bonum autem physicum quod est in actu humano contrahitur ad rationem boni vel mali moralis, per hoc quòd respiciat obiectum vt subordinatum regulis morum, vel quia habet circunstãtias eisdem regulis subiectas, vel quia ordinatur ad finem operantis per ordinem ad illas regulas. Et quia ex dictis constat actum humanum ex obiecto habere bonitatem vel malitiam essentialem ac omninò primam, quæ proinde est specifica; adhuc restat inquirendum, vtrum sit specifica in specie infima & atoma, vel tantùm in specie subalterna.

Prima opinio, quæ attribuitur Scoto Quodlibeto 18. asserit bonitatem & malitiam moralem

actus humani, prouenientem ei ab obiecto, non esse specificam specie infima, sed esse specificam specie subalterna, siue genericam. Probatur multiplici authoritate D. Thomæ. Supra q. 1. art. 5. ad 3. sic ait: Sicut genus determinatur per speciem, ita etiam bonum in genere (id est ex obiecto) determinatur per bonitatem quæ est ex fine & ex aliis circunstantiis: & ideo illud bonum quod est ex fine & circunstantiis, respondet bono quod est ex genere, sicut species generi. Hic art. 6. dicit actum humanum sumere speciem ex fine, & consequenter non ex obiecto. Item 2. 2. q. 148. art. 4. diuidit species gulæ secundùm circunstantias sequentes, Præproperè, Lautè, Nimis, Ardenter, Studiosè. Et q. 154. inter species luxuriæ ponit, Adulterium, Raptum, Incestum, & Sacrilegium; quorum malitia specifica non sumitur ex obiecto luxuriæ, sed ex circunstantiis iniustitiæ, impietatis, & irreligiositatis. Et tandem q. 158. art. 5. distinguit species iræ secundùm circunstãtias Acuti, Amari, & Difficilis.

Secundò, Actus humanus quo quis vult honestè viuere vt sic in communi, vel actus humanus quo quis vult prauè viuere, & similes attingentes aliquod obiectum in communi, verè habent bonitatẽ vel malitiam moralem ab illo obiecto: sed non habent ab illo bonitatem vel malitiam moralem specificam specie infima: tum quia res specificata non potest habere maiorem vnitatem specificam, quam habeat specificatiuum, constat autem quòd illud obiectum in communi non habet vnitatem specificam specie infima; tum quia si haberent bonitatem vel malitiam moralem specificam specie infima pertinerent ad determinatam aliquam virtutem vel ad determinatum vitium, quæ tamen assignari non possunt: ergo actus humani non habent bonitatem vel malitiam moralem specificam specie infima ab obiecto.

Tertiò, Bonitas vel malitia moralis actus humani, prouenieus ei ab obiecto, est materialis; illa verò quę prouenit à fine est formalis ex D. Thoma hic art. 6. vnde comparatur ad aliam tanquam perfectiuum ad perfectibile, & consequenter tanquam species ad genus: ergo bonitas vel malitia moralis actus humani, proueniens ei ab obiecto, non est specifica specie infima.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd bonitas & malitia moralis actus humani, proueniens ei ab obiecto est specifica specie infima. Ita communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti, & ferè omnes alij Theologi.

Probatur conclusio multiplici authoritate D. Thomæ: In præsenti art. 2. sic ait: Ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena: & dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem. Idem docet alibi sæpe, vbicunque agit de specificatione & distinctione virtutum & vitiorum.

Secundò, probatur ratione D. Thomæ hic art. 2. sic magis declarata: Quælibet res habet suam speciem atomam à forma, qua intrinsecè & essentialiter constituitur; cum hac differentia, quòd res absoluta habet hanc formam constitutiuam penitus absolutam ab extrinseco, & sic eius specificatio est omninò ab intrinseco; res verò respectiua habet quidem hanc formam constitutiuam intrinsecam, sed tamen respicientem aliquod intrinsecum quasi radicem sui, vnde licet specificatio rei respectiuæ sit formaliter & immediatè à dicta forma intrinseca, est tamen radicaliter & mediatè ab illo extrinseco, quod propterea dicitur forma extrinseca specificatiua: quod manifestum est in motu, qui formaliter & immediatè specificatur ab ordine ad suum terminum, radicaliter autem & mediatè ab ipso termino; hæc autem forma intrinseca est respectus siue ordo rei respectiuæ ad suum terminum: sed obiectum est terminus ille, quem essentialiter respicit actus humanus; in esse quidem physico, secundùm bonitatem physicam eius obiectiuam; in esse autem morali, secundùm bonitatem vel malitiam moralem eius obiectiuam, vt ostensum est: ergo actus humanus habet suam speciem atomam, ab obiecto quidem radicaliter & mediatè, ab ordine verò ad obiectum formaliter & immediatè, tam in esse physico, quàm in esse morali; & sic bonitas & malitia moralis actus humani, proueniens ei ab obiecto, est specifica specie infima.

Tertiò, Bonitas & malitia moralis actus humani, proueniens ab obiecto, est ei essentialis ac omninò prima: bonitas verò & malitia moralis eiusdem actus, proueniens à circunstantiis & fine est tantùm accidentalis, vt dictum est: vnde circunstantiæ vt tales non constituunt bonitatem & malitiam moralem actus humani essentialem & omninò primam (quod si aliquando illam constituant, vt quando dicuntur mutare speciem, tunc considerantur vt circunstantiæ, sed transeunt in rationem obiecti, vt docet D. Thomas hic art. 10.) sed solùm illam augent intra eandem speciem, vt constat ex dictis, & amplius constabit ex dicendis, ergo bonitas & malitia moralis actus humani, proueniens ei ab obiecto, est specifica specie infima, ratio quippe specifica infima est essentialis, & non accidentalis; maximè, quia si species infima malitiæ moralis actus humani, non proueniret ab obiecto, sed à circunstantiis, non essent aperienda in confessione obiecta peccatorum, à quibus tantùm esset ratio generica peccatorum, quæ in confessione non est necessariò aperienda; sed aperiendæ essent circunstantiæ, à quibus prouenirent species peccatorum; vnde frustra Concilium Tridentinum distingueret inter circunstantias mutantes speciem, & non mutantes speciem,

ciem, omnes enim æqualiter constituerent speciem,& ita deberent aperiri in confessione.

Ad primum ergo dicendum,quòd intentum D. Thomæ in primo loco est tantùm ostendere, quòd bonitas moralis actus humani, quæ prouenit ab obiecto,& dicitur bonitas ex genere,determinatur per bonitatem quæ est ex fine & ex aliis circunstantiis,sicut genus determinatur per speciem; ita vt cōparatio teneat tantùm quoad substantiam determinationis, non verò quoad modum ipsius;nam genus determinatur per speciem, quam essentialiter continet; bonitas verò actus humani ex genere determinatur per bonitatem prouenientem à circunstantiis & fine, tanquam per aliquid accidentaliter coniūctum. In secundo loco D. Thomas per actum interiorem humanum, intelligit tantùm actum imperantem, respectu cuius idem sunt obiectum & finis; imò ibi probat quòd talis actus habet speciem à fine, quia finis est eius obiectum: vnde sic ait; In actu voluntario inuenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis (videlicet imperans, non enim loquitur de actu interiori voluntatis imperato, cum sit eadem ratio de ipso, ac de actu exteriori, quantum ad vtriusque specificationem, vt consideranti patet) & actus exterior: & vterque horum actuum habet suum obiectum: finis autem propriè est obiectum interioris actus voluntarij (scilicet imperantis): id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius: sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio obiecto. In tertio loco benè diuidit D. Thomas species gulæ secundùm prædictas rationes, quæ non sunt circunstantiæ actus gulæ, sed differentiæ essentiales, quia vt ibidem dicit D. Thomas, sunt diuersa motiua propria generis gulæ, & ideo per se diuidunt illud genus. In quarto loco numerat prædicta tanquam species luxuriæ, non rigorosè, sed latè sumptas; quia illarum differentiæ non sunt propriæ generis luxuriæ: sed communes aliis etiam vitiis; & ita non sunt differentiæ essentiales luxuriæ, constituentes cum illa vnam speciem malitiæ moralis, at tantùm vnum secundùm quid, nam reuera in qualibet ex illis est duplex malitia specifica atoma detegenda in confessione; vnde qui confitetur, debet dicere se commisisse sacrilegium v. g. in materia luxuriæ. In quinto loco rationes assignatæ sunt differentiæ essentiales respectu iræ, & non puræ circunstantiæ, vt ibi explicat Caietanus.

Ad secundum dicendum, quòd illa obiecta scilicet viuere honestè vt sic in communi, & viuere prauè vt sic etiam in communi, quamuis in esse rei & in esse obiecti materialiter sumpti,sint tantùm generica; in esse tamen obiecti formaliter considerati, sunt specifica specie infima. Pro quo nota ex vna parte, quòd obiectum non specificat actum aut habitum, secundum id quod habet in esse rei seu materialiter, sed in esse obiecti formaliter considerati, vt posset probari inductione in omnibus:ex alia verò parte honestè viuere,& prauè viuere possunt dupliciter considerari; primò vt sunt totum potentiale dicens in radice omnes suas differentias,& vt sic sunt quid genericum; secundò vt sunt totum actuale dicens actu tantam vel tantam perfectionem, & præscindens à contrahibilitate per differentias, & vt sic sunt quid atomum, & sub hac ratione specificant actum internum voluntatis. Ex his patet ad primam probationem in contrarium, quomodo actus humanus specificatus non habet maiorem vnitatem specificam,quàm habeat obiectum specificatiuum. Ad secundam probationem dicendum, quòd illa obiecta non pertinent ad determinatam aliquam virtutem, nec ad determinatum aliquod vitium, sed sunt obiecta synderesis superioris ad virtutes & vitia; vnde actus voluntatis circa illa non sunt actus determinatæ virtutis aut determinati vitij, nec exigunt ad sui productionem aliquem habitum;nec ex illorum repetitione generatur habitus,sed sufficit inclinatio naturæ rationalis in bonum conforme rationi, vt docet D.Thomas infra qu. 56. art. 6. dicens: Cum enim per habitum perficiatur potentia ad agendum,ibi indiget potentia habitu perficiente ad benè agendum, qui quidem habitus est virtus, vbi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ:omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum; vnde cum sicut dictum est, obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente: Et ex eadem radice naturalis inclinationis ad bonum rationis prouenit quòd in voluntate non sit,nec possit esse habitus inclinans ad prauè viuendum vt sic in communi,per hoc enim quòd sit naturaliter inclinata ad bonum rationis,habet naturalem repugnantiam ad malum oppositum, & ita est incapax reddi facilis ad illud, & consequenter est incapax habitus facilitātis: Igitur voluntas est naturaliter inclinata absque vllo habitu ad bonum proprium sibi connaturale & proportionatum; & quia homo est animal sociabile & politicum, etiam eius voluntas est naturaliter inclinata ad bonum aliorum vt sic in communi, quamuis ad illud vt est sub particularibus circunstantiis debeat determinari per aliquem habitum,quia vt sic tale bonum habet maiorem difficultatem,& maximè quando voluntas impeditur à bono proprio, cui alienū sæpe opponitur. Si tamen hic actus, volo honestè viuere, ex adiunctis habeat magnam aliquam difficultatem, opus est ad illum auxilio actuali diuinæ gratiæ, vt dicetur infra dum agetur de necessitate gratiæ, & hoc propter debilitatem humanæ naturæ post peccatum; & similiter si fiat ex motiuo supernaturali, quamuis tunc secundùm aliquos autho

Authores procedat à charitate, quę est inclinatio ad bonum supernaturale, in habentibus gratiam; vel à virtute spei in non habentibus gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd bonitas vel malitia moralis actus humani proueniens à fine, est formalis & perfectiua respectu illius quæ prouenit ab obiecto, sed tamen est accidentalis vt dictum est, vnde non comparatur vt species ad genus, quia species continetur essentialiter sub genere.

DVBIVM III.

Vtrum ex Circunstantiis proueniat actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

SVpponendum est, quòd circunstantiæ dicuntur à circunstando, quia scilicet sunt aliquæ conditiones particulares, quæ circunstant actus humanos; Dicuntur conditiones, quia sunt quædam quasi accidentia actuum humanorum: Dicuntur particulares, quia non omnes conditiones actuum humanorum sunt illorum circunstantiæ propriè dictæ, de quibus agimus in præsenti, sunt enim quædam conditiones generales transcendentes omnes actus morales, ita vt sine ipsis tales actus esse non possint, vt subiectio & obedientia ad Deum & ad legem respectu actus boni, rebellio & inobedientia communis, ingratitudo & similes respectu actus mali, & hæ dicuntur circunstantiæ communes, quæ non dant determinatam bonitatem vel malitiam actibus humanis, nec ponunt in numero cum aliis principiis bonitatis vel malitiæ moralis, sed ad illa reducuntur: Dicuntur tandem circunstare actus humanos, quia sunt extra essentiam ipsorum, & tamen aliquo modo ad ipsos pertinent, inquantum vel mutant eorum speciem vel saltem augent aut minuunt eorum bonitatem vel malitiam intra eandem speciem moralem, vt dicetur postea. Hæ circunstantiæ humanorum actuum sic descriptæ sunt septem, traditæ à Philosopho 3. Ethicorũ cap. 1. & à Tullio in sua Rhetorica. 1. de Inuentione, & communiter receptæ, quæ omnes sequenti versu comprehenduntur.

Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

De quarum sufficienti enumeratione disserit Diuus Thomas supra quæst. 7. art. 3. Quis est circunstantia personæ operantis, quod sit religiosus vel sæcularis. Quid non est materia circa quam vel obiectum, vel effectus sequutus, sed est aliqua circunstantia eorum; vt in furto quòd sit magnum vel paruum, in homicidio quòd sit sæcularis vel clerici; & hæc circunstantia dicitur à Philosopho circa quid, vt refert D. Thomas loco citato, & per hoc melius exprimitur. Vbi est circunstantia loci, vt in Ecclesia, in foro, &c. Quibus auxiliis est circunstantia instrumenti siue medij quo fit actio, vt si est percussio, vtrum fuerit facta ense vel baculo, de aliis vtrum medium sit licitum vel illicitum. Cur siue propter quid est circunstantia finis; non quidem ipsius operis, qui dicitur finis intrinsecus, & est obiectum ipsius; sed finis operantis. Quomodo est circunstantia modi ipsius actus, vt quòd sit intensus vel remissus. Quando est circunstantia temporis & durationis actus, vt quòd fiat tempore licito vel prohibito, quòd multum vel parum duret. Quærimus ergo in præsenti, vtrum ex his circunstantiis proueniat actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Prima opinio negat ex circunstantiis prouenire actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem. Probatur authoritate D. Thomæ, qui q. sequenti art. 2. dicit actum voluntatis solùm dependere ab obiecto in sua bonitate: & consequenter non habet bonitatem à circunstantiis.

Secundò, Circunstantia non potest tribuere aliquam bonitatem vel malitiam actui humano, nisi sit volita, vt infra dicetur, quia moralitas fundatur supra voluntarium: sed quicquid est volitum, est obiectum voluntatis, & non circunstantia eius; sicut quidquid est visum, est obiectum potentiæ visiuæ: ergo circunstantia vt talis reduplicatiuè & formaliter, nullam tribuit actui humano bonitatem vel malitiam moralem; at tantùm transit in obiectum, & sic non prouenit actui humano ex circunstantiis aliqua peculiaris bonitas vel malitia moralis.

Tertiò, Circunstantiæ vt plurimum sunt extrinsecæ actui humano, vt consideranti patet: ergo non dant illi bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, at tantùm extrinsecè illum denominant bonum aut malum; quod enim dat bonitatem vel malitiam intrinsecam alicui subiecto, debet esse intrinsecum illi.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd ex circunstantiis prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis 2. sed tantùm accidendentalis ipsi actui considerato tam in esse naturæ, quàm in esse moris. 3. non solùm secundùm gradum specificum, sed etiam secundùm gradum indiuidualem. Ita communiter docent tam Philosophi morales, quàm Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis intellecta generaliter tam de actu interno quam de externo, authoritate D. Thomæ hîc art. 3. & 9. infra qu. 42. art. 6. Item qu. 2. de Malo art. 5. vbi ait: Contingere non potest, quòd actus humanus singularis sine circunstantiis fiat, quæ ipsum faciunt rectum vel indirectum. Deinde probatur ratione D. Thomæ: Circunstantiæ sunt quædam accidentia actus humani, quæ possunt reduci ad ordinem moralem, per conformitatem vel difformitatem ad regulas morum: ergo ex illis prouenit actui humano aliqua bonitas vel malita

moralis,

moralis, non minus ac ex accidentibus ordinis physici prouenit substantiæ intra eundem ordinem aliqua bonitas vel malitia naturalis, vt constat ex paritate rationis; nam sicut substantia in ordine physico non est omninò completa & integra per sua essentialia, sed ad suam integritatem requirit plura accidentia, quibus vltimò completur; sic actus humanus non intelligitur omninò completus in ordine morali per sua essentialia, sed ad suum complementum & integritatem requirit circunstantias, quæ sunt accidentia ordinis moralis, quibus vltimò completur. Denique, Actus humanus ratione circunstantiarum est magis conformis vel difformis regulis morum, magis meritorius vel demeritorius, magis laudabilis vel vituperabilis, vt communiter conceditur, & est manifestum: nam regulæ morum non solùm præcipiunt quòd aliquid fiat, sed etiam quòd fiat à tali persona, tali loco & tempore, tali medio, tali modo & ob talem finem; & ita ratione harum circunstantiarum actus humanus magis est illis conformis vel difformis, ac proinde magis meritorius ex maiori conformitate vel demeritorius ex maiori difformitate, & similiter magis laudabilis vel vituperabilis: ergo cum bonitas & malitia moralis actus humani attendatur penes conformitatem & difformitatem ipsius ad regulas morum; & colligatur à posteriori ex merito ac demerito, & ex laude ac vituperio, quæ consequuntur bonitatem & malitiam moralem actus humani; necessariò sequitur; quòd ex circunstantiis prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis; vtrum autem ex omnibus & singulis circunstantiis proueniat, dicetur dubio sequenti. Hoc totum potest amplius declarari ex circunstantiis, quæ mutant speciem actus moralis; quamuis enim non sint puræ circunstantiæ, sed transeant ad rationem obiecti; hoc tamen manifestè indicat, quòd puræ circunstantiæ augent vel minuunt bonitatem & malitiam moralem eiusdem actus.

Probatur secunda pars conclusionis. Ex vna parte omnis moralitas est accidens respectu entitatis naturalis actus humani, cum ordo moralis adueniat ordini physico; ex alia verò parte actus humanus habet à suo obiecto totam suam bonitatem essentialem; quia illud solum per se primò respicit, tam in ordine physico, quàm in ordine morali, vt sæpe dictum est: ergo bonitas vel malitia moralis, quæ ex circunstantiis prouenit actui humano, est tantùm accidentalis ipsi actui considerato tam in esse naturæ, quàm in esse moris. Circa quod notandum est, quòd aliquando circunstantiæ mutant speciem moralem actus humani, & tunc dant bonitatem vel malitiam moralem omninò primam & essentialem: sed tamen hoc non est contra dicta, quia tunc illæ circunstantiæ non sunt puræ circunstantiæ, imò amittunt rationem circunstantiæ, & induunt rationem obiecti. Hoc autem prouenit ex differentia, quæ est inter ordinem physicum & ordinem moralem, quòd ordo physicus est stabilis & fixus in rerum natura, vnde quando aliqua duo comparantur in hoc ordine per modum substantiæ & accidentis, idem respectu eiusdem non potest transmutari de substantia in accidens, & è contra: ordo autem moralis dependet à voluntate, & propterea ad eius placitum eadem bonitas vel malitia moralis fit de essentiali accidentalis, & de accidentali essentialis; vt si quis furetur propter adulterium, & committat adulterium propter furtum, tunc in primo casu malitia furti est essentialis actui humano, & malitia adulterij est accidentalis; in secundo autem casu è contra malitia adulterij est essentialis actui humano, & malitia furti est illi accidentalis.

Probatur tertia pars conclusionis. Ex D. Thoma hîc art. 3. & supra q. 7. art. 3. ad 3. circunstantiæ accidunt actui morali, & comparantur ad ipsum quasi quædam accidentia: ergo sicut accidentia naturalia dant tantùm bonitatem vel malitiam naturalem actui humano accidentalem, non solùm considerato secundùm gradum specificum, sed etiam secundùm gradum indiuidualem; sic circunstantiæ dant tantùm bonitatem vel malitiam moralem accidentalem actui humano non solùm considerato secundùm gradum specificũ, sed etiam secundùm gradum indiuidualem: & ratio vtriusque est, quia tam in ordine physico, quàm in ordine morali actus humanus habet intra limites proprij generis & speciei principium formale indiuiduationis sui, pertinens ad substantiam ipsius actus antecedenter ad omnia accidentia. Vnde quando dicitur à D. Thoma, quòd actus humanus indiuiduatur à circunstantiis, debet intelligi de indiuiduatione accidentali & extrinseca, quæ consequitur indiuiduationem intrinsecam priorem, & illam manifestat.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi D. Thomas loquitur de bonitate essentiali tantùm actus humani, & non de accidentali: vnde rectè docet quòd actus voluntatis solùm dependet ab obiecto in sua bonitate, quia potest velle obiectum præscindendo à circunstantiis in particulari consideratis, quia potest obiectiuè proponi sine illis vt sic in particulari: actus autem exterior etiam in sua bonitate essentiali dependet à circunstantiis in particulari consideratis; non quòd ab illis directè procedat, sed quia obiectum à quo procedit, non potest executioni mandari sine circunstantiis in particulari sumptis.

Ad secundum dicendum, quòd tam obiectum, quàm circunstantiæ sunt volitæ; sed cum hac differentia quòd obiectum est directè, per se, ac primariò volitum; circunstantiæ autem sunt tantùm volitæ indirectè, per modum adiuncti, ac secundariò; & hæc cognitio sufficit ad

ad hoc vt circunstantiæ tribuant actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem, absque eo quòd transeant in obiectum: vnde ad instantiam de obiecto potentiæ visiuæ, dicendum quòd est disparitas; per hoc enim quòd potentia visiua est materialis, ideo solùm percipit suum obiectum specificatiuum, & id quod se tenet ex parte ipsius, nec reflectitur supra seipsam & supra suum actum; sicut reflectuntur intellectus & voluntas, quia sunt potentiæ spirituales, ac proinde minus limitatæ; Quamuis possit dici quòd respectu potentiæ visiuę obiecta communia, vt quantitas, figura, & motus; non tam sunt obiectum ipsius, quàm circunstantiæ obiecti, quia tantùm secundariò videntur: & sic est aliquo modo paritas.

Ad tertium dicendum, quòd si concluderet, probaret etiam quòd obiectum non daret actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem, quia est extrinsecum actui, sicut sunt extrinsecæ circunstantiæ: Dicendum ergo quòd actus humanus est & denominatur intrinsecè bonus vel malus, per respectum transcendentalem sibi intrinsecum tam ad obiectum, quàm ad circunstantias, ex quibus omnibus tanquam à forma extrinseca prouenit actui humano eius bonitas vel malitia moralis actui intrinseca.

DVBIVM IV.

Vtrum ex singulis circunstantiis proueniat actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Supponendum est, quòd in præsenti dubio loquimur de circunstantiis particularibus, dubio præcedenti explicatis; non autem de communibus, quæ ad omnes actus humanos bonos vel malos concurrunt: quales sunt in ordine ad actus bonos obedientia ad legem, humilitas & subiectio ad Deum, amor sui, prudentia, &c. in ordine verò ad actus malos inobedientia ad legem, rebellio contra Deum, imprudentia, & similes. Igitur inter has circunstantias communes & alias particulares hæc est differentia, quòd hæ circunstantiæ communes concurrunt ad singulos actus bonos vel malos moraliter, tanquam conditiones inseparabiles, nec vt tales dant actibus specialem bonitatem vel malitiam moralem: particulares verò circunstantiæ non concurrunt omnes ad singulos actus per se indispensabiliter, cum respectu aliquorum actuum per accidens se habeant quædam circunstantiæ, vt temporis & loci. Quærimus ergo in præsenti tantùm de circunstantiis particularibus, quæ per se concurrunt ad actum humanum, vtrum ex singulis per se concurrentibus proueniat actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis. Ad cuius euidentiam sciendũ est, quòd ex his particularibus circunstantiis quædam immediatè afficiunt actum humanum, quædam autẽ immediatè; immediatè quidem circunstantiæ Quis, Qomodo, & Quando, id est qualitas personæ operantis, modus operandi, & duratio siue continuatio operis; mediatè autem circunstantiæ Quid & Cur, quia afficiunt actum humanum mediante obiecto, Quid enim est modus obiecti vt quantitas materiæ, Cur verò est finis ad quem dirigitur actus ab operante, & ob quem assumitur obiectum; Circunstãtiæ Quibus auxiliis & Vbi, siue medij & loci possunt vel immediatè vel mediatè afficere actum humanum, quia interdum ad actum, interdum ad obiectum possunt immediatè pertinere. Vt autem prædictæ circunstantiæ per se concurrentes ad actum humanum dent ipsi bonitatem vel malitiam moralem, debent aliquo modo esse cognitę & volitæ, vt communiter docent Theologi, & probatur authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. dicit ignorantiam circunstantiæ reddere actum inuolũtarium, vt si quis occidat patrem putans esse alium hominem, erit homicida voluntarius, sed non parricida; constat autem quòd bonitas & malitia moralis reperitur tantùm in actu voluntario. qui solus est actus humanus: D. Thomas q. sequenti art. 1. docet non posse aliunde actum humanum sumere bonitatem, quàm ex obiecto siue primario siue secundario; per obiectum autem secundarium intelligit circunstantias. Est tamen differentia inter circunstantias mutantes speciem moralem actus, ac simul dantes primam bonitatem vel malitiam moralẽ; & inter eas quæ non mutant speciem, sed augent bonitatem vel malitiam moralem intra eandem speciem; quòd priores debent esse cognitę & volitæ formaliter, directè, per se primò, & immediatè; quia induũt rationem obiecti, vt dicetur dubio sequenti: posteriores autem non sic debent esse cognitæ, & volitæ, sed sufficit quòd sint cognitæ & volitæ virtualiter, indirectè, secundariò, & mediatè; quia non sunt cognitæ & volitæ per modum obiecti *quod*, sed per modum adiuncti.

Prima opinio negat, ex singulis circunstantiis per se concurrentibus ad actum humanum, prouenire tali actui aliquam bonitatem vel malitiam moralem. Probatur sigillatim de pluribus: Circunstantia Quis dicit conditionem personæ, vt dignitatem ipsius: sed talis dignitas non dat aliquam bonitatem vel malitiam actui; nam si aliquis maximè sanctus easdem operationes bonas cum eadem intentione ac iisdem circunstantiis faciat, quas facit alter minoris sanctitatis, eius operationes non sunt meliores nec magis meritoriæ quàm operationes alterius, vel dicendum quòd eius dignitas concurrit secundùm totam suam latitudinem, & dat æqualem bonitatem & valorem omnibus suis operibus; è contra verò si idem vir maximæ sanctitatis peccet, vel venialiter vel moraliter, eius peccatum cæteris paribus non erit grauius, quàm peccatum alterius viri minoris

minoris sanctitatis, aut etiam peccatoris: ergo à circunstantia Quis non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Secundò, Quantitas materiæ, quæ est circunstantia Quid, non dat actui bonitatem vel malitiam moralem; alioquin sequeretur, quòd actus quo quis vellet dare eleemosynam infinitis pauperibus si essent, esset infinitè bonus: & è contra actus, quo quis vellet occidere infinitos homines, esset infinitè malus; nam si ad proportionem quantitatis materiæ crescit bonitas & malitia moralis actus, sequitur quòd ad quantitatem infinitam materiæ, actus humanus debeat esse infinitè bonus vel malus, quod tamen communiter negatur: ergo à circunstantia Quid non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Tertiò, Facere eleemosynam in Ecclesia non est quid melius cæteris paribus, & attenta sola loci circunstantia, quàm illam facere extra Ecclesiam, vt communiter conceditur, & tamen Ecclesia est locus sacer: ergo à circunstantia Vbi siue loci non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Quartò, Circunstantia Quando importat durationem & continuationem actus: sed ex duratione & continuatione non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis; Tum quia id docet Aristoteles. 1. Ethicorum cap. 3. dicens, quòd sicut album diuturnum non est magis album, quàm album vnius diei, ita neque bonum diuturnũ aut perpetuum erit melius, quàm bonum transitorium; Tum quia est per accidens quòd actus humanus multum vel parum duret; Tum quia ex opposito sequeretur, quòd actus humanus continuatus per vnam horam in qua sunt infinitæ partes vel instantia, haberet infinitam bonitatem vel malitiam moralem, aut saltem actus ab æterno continuatus vsque ad hoc tempus, cum possibilis fuerit creatura intellectualis ab æterno, de potentia Dei absoluta, & tamen actus alicuius puræ creaturæ non potest esse infinitus secundum bonitatem: ergo à circunstantia Quando non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Quintò, Circunstantia Quomodo includit intensionem actus humani: sed ab intensione non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis; alioquin sequeretur quòd plures actus boni vel mali vt quatuor v.g. non adæquarent bonitatem vel malitiam vnius actus boni vel mali vt sex, sicut plures calores vt quatuor non adæquant vnum calorem vt sex, quod tamen videtur inconueniens: ergo à circunstantia Quomodo non prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod ex singulis circunstantiis per se concurrentibus ad actum humanum, prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis: siue tales circunstantiæ mutent speciem 2. siue non mutent speciẽ 3. dummodo tales circunstantiæ pertineant ad ordinem moralem, & non sint tantùm conditiones materiales seu accidentia physica. Ita communiter Philosophi morales & Theologi in præsenti, cum D. Thoma qui hanc conclusionem sæpe docet, tum supra qu. 7. tum hac quæstione 18. & tribus sequentibus, tum qu. 2. de Malo art. 5. & alibi.

Probatur prima pars conclusionis: Circunstantiæ morales quæ mutant speciem, vel induunt rationem obiecti: & dant primam moralitatem actui ipsi essentialem; vel dant actui specialem moralitatem, licet accidentalem, vt communiter conceditur, & propterea sunt aperiendæ in confessione ex præcepto Concilij Tridentini: ergo ex singulis circunstantiis per se concurrentibus ad actum humanum, si mutent speciem, prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis. Deinde probatur inductione per singulas in actu furti, Si quis Deo vouit paupertatem, & furetur rem sacram, in Ecclesia, Sacerdoti celebrandi, accedendo ad communionem, ex animo fornicandi cum virgine Deo sacrata; talis actus furti ex omnibus illis capitibus siue circunstantiis habet quòd sit sacrilegium, vt consideranti patet, & ita est actus vndequaq; specialiter malus in genere moris; & quamuis sit tãtùmmodo sacrilegium ex parte circunstantiarum, tantam tamen continet malitiam moralem, vt superet actum moralem continentem plures malitias accidentales simul cum malitia essentiali: ergo ex singulis circunstantiis per se concurrentibus ad actum humanum, si mutent speciem, prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis discurrendo per singulas circunstantias. Si quis peccet in Deum post recepta ab illo plura beneficia, tale peccatum ex circunstantia Quis, ratione ingratitudinis habet maiorem malitiam. Qui furatur centum aureos, committit furtum maioris malitiæ, quàm qui furatur vnicum aureum, ex circunstantia Quid. Cum aliquis dicit verbum otiosum in Ecclesia, tale peccatum est grauius ex circunstantia Vbi siue loci. Cum Quis vtitur medio illicito ad peccandum, accrescit peccato malitia moralis ex circunstantia Quibus auxiliis. Si Quis furetur claues animo diripiendi domum, huic furto clauium aduenit gradus malitiæ moralis ex fine eiusdem rationis, qui est direptio domus. Item si quis modo indebito aliquem occidit, v.g. cum crudelitate vel sæuitia, sine dubio hic modus influit homicidio nouum gradum malitiæ moralis. Tandem qui committit peccatum tempore quo deberet vacare diuinis laudibus, tunc ex circunstantia temporis accedit actui humano aliquid malitiæ moralis: ergo ex singulis circunstantiis per se concurrentibus ad actum humanum, prouenit actui humano aliquid

aliquid bonitatis vel malitiæ moralis, etiamsi non mutent speciem.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Sunt aliquæ conditiones concurrentes per accidens ad actum humanum, quæ se tenēt tam ex parte operantis, quàm ex parte operis, & quæ nullo modo cadūt sub regulis morum, putà quod fiat satisfactio in pecunia à Rege, non enim conditio personæ regiæ aliquid dignitatis influit tali satisfactioni; secus autem esset si talis satisfactio fieret in honore, humiliatio quippe Regis plus æstimabilis est quàm humiliatio alterius inferioris: Hæ autem conditiones per accidens concurrentes ad actum humanum, vocantur conditiones materiales seu accidentia physica, & dicimus quòd ex illis nulla bonitas vel malitia moralis prouenit actui humano: si verò essent conditiones formales dictæ conditiones morales, tunc dicimus quòd ab illis prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis, iuxta dicta in prima & secunda parte conclusionis ob rationes adductas. Quando ergo dicitur, quòd sunt aliquæ circunstantiæ diminuentes bonitatem vel malitiam moralem; tunc tales circunstantiæ vel sunt materiales conditiones extra genus moris, & præcisè pertinentes ad genus physicum (omnis quippe circunstantia moralis auget aliquo modo bonitatem vel malitiam moralem); vel dicuntur diminuentes, quia parum de bonitate vel malitia morali communicant actui, vt parua duratio actus, parua quantitas materiæ qua tamen possit dari minor. Vnde colligitur; quòd si actio ex genere suo mala fiat propter bonum finem, putà si quis furetur ad dandam eleemosynam: & similiter si sint aliquæ passiones, vt metus, concupiscentia, & etiam ignorantia, quæ diminuant bonitatem vel malitiam actus humani; tunc nec ille finis, nec similes passiones sunt circunstantiæ propriè dictæ, sed tantùm impropriè & reductiuè: cuius ratio est, quia circunstantia moralis propriè dicta debet afficere aliquo modo obiectum, saltem per modum priuationis, vt quando aliquid fit absque fine debito, ac proinde debet aliquo modo augere bonitatem vel malitiam moralem prouenientem ab obiecto, vel essentialiter mutando speciem, vel accidentaliter modificando illam.

Ad primum ergo dicendum, quòd si maior sanctitas se habeat per accidens ad operationes bonas, vt se habet in casu proposito, tunc non est conditio moralis propriè dicta de qua in præsenti loquimur, sed est conditio materialis physica, & sic ab illa non prouenit actui humano aliqua bonitas moralis: non enim dignitas accidentalis personæ proueniens à gratia habituali concurrit secundùm totam latitudinem ad bonitatem actus humani, sicut ad illam concurrit dignitas substantialis in Christo Domino; cuius ratio est, quia physicus concursus personæ tanquam principij *quod*, secundùm ea quæ substantialiter continet, non subiacet libertati, vnde cum aliàs ad moralem bonitatem actus requiratur dignitas personæ sequitur quòd talis dignitas substantialis concurrat secundùm totam suam latitudinē, & si sit infinita vt in Christo, bonitas moralis actus ex hac parte erit infinita; concursus autem physicus gratiæ habitualis & habituum supernaturalium, ex quibus attenditur dignitas accidentalis personæ, subiacet libertati, vnde secundùm quòd hæc magis vel minus influunt physicè in actum, etiam causant maiorem vel minorem bonitatem moralem in actu. Ad aliam partem similiter dicendum, quòd maior sanctitas personæ se habet per accidens ad peccatum, quamuis ratione alicuius adiuncti se habeat per se ad illud, putà ratione perfectioris cognitionis & ingratitudinis, quæ possunt interuenire quando peccatum procedit ex malitia: in primo casu maior sanctitas personæ non est circunstantia moralis peccati; & ita non facit illud grauius; imò tale peccatum est quodammodo leuius, vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 186. art. 10. dicens: Si religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, leuius peccat eodem genere peccati, quàm sæcularis: & subdit rationem, quia citius resurgit, & minus in peccato perseuerat: in secundo autem casu maior sanctitas personæ est circunstantia moralis peccati, & ita facit illud grauius.

Ad secundum dicendum, quòd quantitas obiecti & maximè infiniti non auget secundùm totam suam latitudinem & adæquate bonitatem vel malitiam actus, sed cum quadam proportione ad modum quo moraliter attingitur, & ad affectum siue conatum voluntatis: vnde qui vult dare eleemosynam viginti pauperibus, habet actū moraliter meliorem actus illius, qui vult dare eleemosynam decem tantùm pauperibus, cæteris paribus; sed non meliorem decem gradibus; Et qui vult dare eleemosynam infinitis pauperibus, habet actum moraliter meliorem actu illius qui vult dare eleemosynam finitis tantùm pauperibus, sed non excessu infinito extrinsecè ex parte obiecti, & idem dicendum proportione seruata, de malitia morali actus illius, quo quis vellet occidere infinitos homines.

Ad tertium dicendum, quòd conditio loci sacri vel non sacri, in ordine ad faciendum in eo eleemosynam, non est circunstantia moralis, sed accidens physicum, & ita facere eleemosynam in Ecclesia non est melius cæteris paribus, quàm illam facere extra Ecclesiam, imò ordinariè est melius illam facere in abscondito iuxta consilium Christi Domini.

Ad quartum dicendum, quòd ex duratione & continuatione prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis, etiāsi duret tantùm per instans, duratio quippe determinata vel continuatio

tinuatio non est de ratione intrinseca actus quãuis aliquam vagè & indeterminatè exigat. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum cum D.Thoma ibidem lect.7. & infra q.42. art.6. ad 3. quòd Philosophus loquitur ibi de sola bonitate essentiali, quæ consistit in indiuisibili, & non de accidentali in qua est magis & minus. Ad secundam probationem dicendum, quòd est quidem per accidens actui humano secundùm se præcisè considerato, quòd multum vel parum duret, sed non est per accidens illi considerato secundùm regulas morum: nam cæteris paribus actus diuturnus est melior vel peior accidentaliter actu transitorio, vnde vnus actus continuatus per horam, excedit in bonitate vel malitia morali, cæteris paribus, alium continuatum tantùm per dimidiam; imò excedit in bonitate vel malitia plures eiusdem speciei interruptos intra idem spatium. Ad tertiam probationem dicendum, quòd horæ spatium est finitum actu, & tantùm infinitum in potentia: propter infinitas partes proportionales, & infinita instantia quæ habet in potentia; vnde bonitas vel malitia moralis, quæ prouenit actui humano ex duratione & continuatione per vnam horam, est tantùm finita actu, quamuis habeat aliquam infinitatem in potentia: si autem supposita creatione alicuius ab æterno, actus aliquis ipsius esset ab æterno continuatus vsque ad hoc tempus, nullum est inconueniẽs concedere quòd sicut actus ille haberet infinitam durationem à parte ante & secundùm quid, sic haberet infinitam secundùm quid bonitatem vel malitiam moralem ex parte illius durationis; & tamen non esset simpliciter infinitus secundùm bonitatem, quia illa bonitas non est simpliciter infinita, & quia est valde extrinseca & accidentalis actui.

AD quintum dicendum, quòd ab intensione prouenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis. Vnde ad impugnationem dicendum, quòd solùm probat plures actus bonos vel malos vt quatuor non adæquare in perfectione physica & in ordine ad effectum producendum, actum intensum vt sex, vt conuincit instantia de caloribus: sed non probat, plures actus bonos vel malos vt quatuor non adæquare bonitatem vel malitiam moralem vnius vt sex, aut etiam non adæquare meritum vel demeritum ipsius; dicimus enim quòd licet non adæquent eius intensionem physicam, vt manifestè colligitur in caloribus ex eorum effectu, nam vnus calor vt sex potest producere alium calorem vt sex, & multi calores vt quatuor non possunt producere vnum calorem vt sex; tamen adæquant, imò supereant eius bonitatem vel malitiam moralem, & consequenter eius meritum vel demeritum, quia ordo moralis attenditur ex prudenti æstimatione, est autem fundamentum plus æstimandi multos actus remissos, quàm vnicum aliquantulum intensiorem, si enim actus esset heroïcus, excederet plures & plures alios remissiores. Sed de hoc infra in materia de Merito.

DVBIVM V.

Vtrum aliquando circunstantiæ mutent speciem bonitatis vel malitiæ moralis.

SVpponendum est, quòd vt circunstantia moralis influat actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem, debet esse aliquo modo cognita & volita, vt dictum est supra: cum enim actus humanus debeat esse voluntarius, & bonitas ac malitia moralis soli actui humano conueniat; inde est quòd circunstantiæ debent esse aliquo modo volitæ, ac proinde præcognitæ, adhoc vt actus sit moraliter bonus vel malus ex parte ipsarum, sicut & ad hoc vt sit voluntarius & humanus ex parte ipsarum; & influunt bonitatem vel malitiam moralem diuersimodè, iuxta modum quo sunt cognitæ & volitæ. Possunt autem esse cognitæ tripliciter. Primò formaliter, directè, & explicitè in seipsis: Secundò virtualiter, indirectè, & implicitè in alio: Tertiò tandem interpretatiuè, vt quando quis tenetur scire aliquas circunstantias, vt illas euitet, si enim occurrant ex incuria ipsius, dicuntur interpretatiuè cognitæ & volitæ. Rursus circunstantiæ possunt sumi formaliter & materialiter: sumuntur formaliter, quando considerantur per modum alicuius adiuncti obiecto actus, & sic retinent rationem circunstantiæ; sumuntur autem materialiter, quando considerantur vt principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Quærimus ergo in præsenti, vtrum aliquando circunstantiæ mutent speciem bonitatis vel malitiæ moralis.

Prima opinio negat circunstantias vnquam mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, siue dare nouam speciem bonitatis vel malitiæ moralis actui humano; & asserit eas tantummodò augere speciem bonitatis vel malitiæ moralis, quæ prouenit ab obiecto. Probatur: Circunstantiæ actus humani semper habent rationem accidentis respectu actus, & rationem adiuncti respectu obiecti ipsius actus, nunquam verò habent rationem obiecti, nam circunstantia importat conditionem circunstantem obiectum: sed à solo obiecto prouenit species bonitatis vel malitiæ moralis actui humano: ergo circunstantiæ nunquam mutant speciem bonitatis vel malitiæ moralis.

Secundò, Ex vna parte adulterium, sicut & parricidium est vnicum peccatum: ex alia verò parte propter circunstantiam sacri plura peccata sunt grauiora, & denominantur sacrilegia, vt homicidium sacerdotis, violatio virginis Deo sacræ, & furtum ex loco sacro: ergo signum est, quòd circunstantiæ non mutant speciem bonita-

tis vel malitiæ moralis; siue quòd non dant nouam speciem bonitatis vel malitiæ moralis, sed tantùm augent bonitatem vel malitiam moralem, quæ prouenit ab obiecto.

Tertiò, Si aliquando circunstantiæ mutarent speciem bonitatis vel malitiæ moralis, seu si darent nouam speciem bonitatis vel malitiæ moralis, aut istud conueniret omnibus & singulis circunstantiis, aut tantùm aliquibus: sed neutrum dici potest; non primum, quia vulgò dicitur quòd finis præ aliis circunstantiis dat speciem actui morali; nec secundum, cum eadem sit ratio de omnibus circunstantiis: ergo circunstantiæ nunquam mutant speciem bonitatis vel malitiæ moralis, siue non dant nouam speciem bonitatis vel malitiæ moralis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquando circunstantiæ mutant speciem bonitatis vel malitiæ moralis. 2. quod fit dupliciter, scilicet vel dando primam speciem bonitatis aut malitię moralis actui humano, vel dando illi secundam speciem. 3. aliquando autem non mutant speciem bonitatis vel malitiæ moralis, sed augent bonitatem vel malitiam moralem intra eandem speciem. Ita communiter Philosophi morales & Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, tanquam omninò certa, saltem quoad malitiam, expressa authoritate Concilij Tridentini Sess. 14. cap. 5. de Confessione, vbi dicitur dari circunstantias mutantes speciem peccatorum. Et cap. 7. diffinit tales circunstantias esse necessariò confitendas. Deinde probatur ex immediatè dicendis in secunda parte, quæ hanc primam efficaciter probant.

Probatur secunda pars conclusionis quoad primum. Aliquando contingit, quòd aliquis actus per aliquam circunstantiam transferatur de bono in malum, vel de indifferenti in malum aut bonum, per hoc quòd illa circunstantia facit vt obiectum aliàs bonum reddatur hîc & nunc malum, aut obiectum alias indifferens reddatur hîc & nunc malum vel bonum in esse moris, ita vt actus circa illud elicitus sequatur conditionem obiecti vt affecti per illam circunstantiam: v. g. si quis det eleemosynam de re furto sublata aut propter inanem gloriam, vel si quis eat in agrum animo furandi aut animo laudādi Deum: sed in tali casu illa circunstantia dat primam speciem bonitatis vel malitiæ moralis actui humano, cum talis actus nullam speciem moralitatis habeat ex obiecto secundùm se considerato; & consequenter dicitur mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, non quam de facto actus habeat ex obiecto, sed quam ex illo habere posset: ergo aliquando circunstantiæ mutant speciem bonitatis vel malitiæ moralis, dando primam speciem dictæ bonitatis vel malitiæ actui humano; & tunc circunstantiæ non sunt formaliter circunstantiæ respectu obiecti, aut etiam respectu actus humani in esse moris considerati, benè tamen considerati in esse naturæ; quia cum tales circunstantiæ dent actui primam & essentialem moralitatem, habent necessariò rationem obiecti, & non circunstantiæ ipsius. Probatur quoad secundum. Aliquando contingit quòd aliquis actus habeat ex obiecto bonitatem vel malitiam moralem, & simul ex circunstantiis propter specialem earum conformitatem aut difformitatem ad regulas morum, diuersæ rationis ab ea quam habet obiectum, vt apparet in furto sacrilego, in obedientia religiosa & similibus: sed in illo casu hæ circunstantiæ dant actui humano, non quidem primam speciem bonitatis vel malitiæ moralis, hæc enim prouenit actui ex obiecto, sed secundam speciem; quia vbi est specialis aliqua conformitas vel difformitas ad regulas morum, ibi est noua species bonitatis vel malitiæ moralis; & consequenter dicuntur mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, non quòd ab actu tollant speciem, ipsi prouenientem ab obiecto, imò illam supponunt tanquam essentialem ac omninò primam; sed quia superaddunt nouam speciem actui humano, quæ quamuis sit accidentalis, & secunda, tamen formalizat & denominat primam: ergo aliquando circunstantiæ mutant speciem bonitatis vel malitiæ moralis, dando secundam speciem dictæ bonitatis vel malitiæ actui humano; & tunc illæ circunstantiæ habent rationem circunstantiæ tam respectu obiecti, quàm respectu actus in esse moris considerati: & in vtroque casu hæ circunstantiæ mutantes speciem bonitatis vel malitiæ moralis actus humani, debent esse cognitæ & volitæ aliquo modo. Hæc secunda pars conclusionis est D. Thomæ hîc art. 10. vbi illam probat ex professo; cuius ratio est, quia tunc circunstantiæ accipiuntur à ratione ordinante, vt principalis conditio obiecti determinantis speciem actus.

Probatur tertia pars conclusionis expressa authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 11. quæ sic proponitur: Circunstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis: contingit autem quandoque, quòd circunstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circunstātia, à qua actus moralis habet speciem boni vel mali, vt tollere multum vel parum de alieno: vnde non omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actus. Igitur ex dictis colligitur, quòd circunstantia variat speciem actus moralis, quando dicit specialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad regulas morum, vt velle furari aliquid ex loco sacro: quando autem non dicit specialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad regulas morum, sed tantùm modificat ordinem obiecti ad dictas regulas, non variat speciem actus moralis,

ralis, sed auget eius bonitatẽ vel malitiam moralem intra eandem speciem, vnde dicitur quòd magis & minus non diuersificant speciem.

Posset hic inquiri, vtrum quælibet ex septem circunstantiis possit variare speciẽ actus moralis, siue ipsum constituere in specie boni vel mali moralis: & similiter vtrum quælibet possit augere bonitatem vel malitiã moralem intra eandem speciem. Secundò etiam posset inquiri, vtrum quando actus aliquis habet duplicem speciem, vel plures species moralitatis, siue bonitatis vel malitiæ moralis, vnam ab obiecto, aliam vel alias ex circunstantiis, tunc vna species sit essentialiter sub alia, & quænam sub alia, vel vtrum sint species disparatæ. Ad primum quæsitum respondetur, quòd quælibet circũstantia ex illis septem potest & variare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, & augere bonitatem vel malitiam moralem intra candẽ speciem; Multi casus possunt adduci pro vtraque parte: quamuis finis vt plurimum variet speciem, dando secundã speciem, quia finis ob specialem suam rationem ordinariò est extra speciem ipsius obiecti, & est terminus ipsius, & sic ordinariò ab illo prouenit actui humano distincta species bonitatis vel malitiæ moralis ab illa, quæ prouenit ex obiecto: in aliis verò circunstantiis frequentius reperitur quòd augeant bonitatem vel malitiam moralem, quia omnes illæ ex propria sua ratione habent quòd vt plurimum considerentur per modum alicuius adiuncti respectu obiecti: cum hoc tamen stat, quòd aliquando finis augeat tantùm bonitatem vel malitiam moralem intra eandem speciem, vt cum quis vult furari solùm vt furetur, tunc enim idem est finis ac obiectum in esse moris, nec distinguitur finis operantis à fine operis. Ad secundum quæsitum respondetur nunc breuiter, quòd illæ duæ vel plures species sunt disparatæ, nec vna continetur sub alia, vt docet D. Thomas hîc art. 7. vnde quando alibi cõparat adulterium, stuprum, &c. ad luxuriam tanquam species ad genus: ibi accipit genus & speciem non logicè & propriè, sed moraliter & largè; ita vt propter aliquam analogiam ad genus logicũ & speciem logicam, illud dicatur genus morale, quod est aliquo modo superius respectu alterius, & illud dicatur species quod est aliquo modo inferius respectu alterius: vnde quando plura peccata & diuersa ex parte obiecti, fiunt ex eodem motiuo siue fine, malitia quæ prouenit ex fine est generica in esse moris, malitia verò proueniens ex obiecto est in esse moris specifica: Et hæc notanda sunt, ne iudicetur esse contrarietas in dictis D. Thomæ.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma hîc art. 10. ad 1. quòd circunstantia, secundùm quòd dat speciem actui, consideratur vt quædam conditio obiecti, & quasi quædam specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quantum ad primam partẽ, quòd tam adulterium, quàm parricidium dicitur esse vnicum peccatum, quamuis vtrumq; contineat duas malitias morales specificas, quia peccatum est nomen substantiuum, ad multiplicationem autem nominis substantiui requiritur & multiplicatio significati formalis, & multiplicatio significati materialis; hic verò licet multiplicetur significatum formale peccati, quod est malitia moralis non tamen multiplicatur materiale eius significatum quod est actus liber. Quantum ad secundam partẽ dicendum, quòd in illis peccatis malitia sacrilegij est specifica in esse moris, sicut & malitia quæ illis prouenit ex proprio obiecto, & vtraque est aperienda in confessione: vnde quamuis conueniant in malitia specifica sacrilegij, differunt tamen in malitia specifica cuique propria ex parte obiecti, & ita ratio sacri in ordine ad illa peccata non est tantùm circunstantia aggrauans, sed est circunstantia mutans speciem.

Ad tertium dicendum, quòd mutare speciẽ bonitatis vel malitiæ moralis conuenit omnibus & singulis circunstantiis, ita quòd nulla sit, quæ aliquando non mutet speciem; finis tamen frequentius hoc facit, & dat rationem D. Thomas supra qu. 7. art. 4. ad 2. dicens quòd finis, etsi non sit de substantia actus, est tamẽ causa actus principalissima, inquantum mouet agentem ad agendum, vnde & maximè actus moralis speciem habet ex fine: Quoties ergo finis operantis, qui solus dicitur circunstantia, distinguitur à fine operis qui est obiectum ipsius, toties dat nouam speciem moralitatis actui humano, quia finis operantis est ei motiuum operandi. Notanda tãdem ex dictis differentia, quæ est inter circunstantiam finis & alias circunstantias, quòd aliæ circunstantiæ non sunt motiua agendi sicut finis, sed sunt quidam quasi modi ipsius obiecti, aliquando considerati vt accidentales & extrinseci, aliquando vt intrinseci per modum conditionis principalis ipsius, vt dictum est.

DVBIVM VI.

Vtrum quilibet finis bonus conferat actibus humanis bonitatem, & malus conferat malitiam moralem.

SVpponendum est, quòd respectu actus humani duo fines considerantur. Primus dicitur proximus & intrinsecus, siue finis operis, & est obiectum ipsius actus, quod est terminus eius immediatus. Secundus dicitur finis remotus & extrinsecus, siue finis operantis, qui est terminus mediatus ipsius actus; ad illum quippe non ex propria ratione, sed ab extrinseca directione operantis mediante obiecto terminatur. Aliquando isti duo fines distinguuntur, & hoc frequentius, vt cum quis dat pauperi eleemosynam ob inanem gloriam, vel ieiunat item ob inanem gloriã, vel

vel celebrat propter lucrum: Aliquando autem, quamuis non ita frequenter, coincidunt, vt cum quis dat eleemosynam propter honestatem misericordiæ, cum ieiunat propter bonitatem temperantiæ, cum celebrat propter bonum religionis. In præsenti agimus tantùm de fine operantis, qui solus est circunstantia actus humani (in duobus quippe prioribus dubiis huius disputationis actum est de fine operis qui est obiectum actus humani): specialiter autem & seorsim agitur de circunstantia finis, propter specialem rationem motiui quam habet præ aliis circunstantiis: Quapropter dicitur causa totius bonitatis vel malitiæ moralis, quæ reperitur in actu humano, tam essentialis quàm accidentalis; essentialis quidem quæ formaliter prouenit actui ab obiecto, & accidentalis quæ prouenit ab aliis circunstantiis, est causa quoad existentiam & in actu exercito (nam quoad essentiam & in actu signato essentialis procedit ab obiecto, & accidentalis procedit ab aliis circunstantiis); illius autem bonitatis vel malitiæ moralis accidentalis ipsi specialiter correspondentis, est causa tam quoad essentiam & in actu signato, quàm quoad existentiam & in actu exercito. Obiectum actus moralis habet rationem medij in ordine ad finem operantis, & potest sex modis fieri comparatio talis obiecti ad illum finem. Primò potest quis velle obiectum bonum propter bonum finem, vt dare eleemosynam propter amorem Dei. Secundo è contra potest velle obiectũ malum propter finem malum, vt furari propter adulterium. Tertio potest velle obiectum bonũ propter finem malum, vt dare eleemosynam propter vanam gloriam. Quarto potest velle è contra obiectum malum propter finem bonum, vt furari ad dandam eleemosynam. Quinto potest velle obiectum indifferens propter finem vel bonum vel malum, vt ire in agrum vel ad laudandum Deum vel ad furandum. Sexto è contra potest velle obiectum bonum aut malum, propter finem indifferentem, vt in Quadragesima edere vel ieiunare propter sanitatem præcisè. Constat autem ex dictis quòd finis bonus non confert bonitatem moralem actibus humanis de obiecto malo, & quòd finis malus confert malitiam actibus humanis tam de obiecto malo, quàm de obiecto bono: Quærimus autem in præsenti, quænam conditiones requirantur ex parte finis, ad hoc vt finis bonus conferat actibus humanis bonitatem, & finis malus conferat illis malitiam moralem.

Prima opinio asserit, quòd si obiectum sit bonum, & finis secundarius sit indifferens, actus erit bonus, dummodo finis primarius sit bonus, v.g. si quis eat in agrum primariò ad laudandum Deum, & secundariò ad vacandum venationi, non ordinans vllo modo venationem ad finem honestum. Probatur, Actus humanus ex propria ratione per se primò terminatur ad suum obiectum primarium, ex directione verò operantis per se primò ordinatur ad finem primarium ipsius operantis; ita vt tam obiectum secundarium, quàm finis secundarius se habeat per accidens, & propterea ab obiecto secundario non specificatur actus: ergo si obiectum sit bonum, & finis secundarius sit indifferens, actus erit bonus, dummodo finis primarius sit bonus.

Secunda opinio asserit, quòd si obiectum sit malum, & finis bonus, talis finis non minuit malitiam moralem actus humani, sed potius illam auget. Probatur authoritate S. Augustini lib. 50. Homiliarum homilia 7. vbi sic ait de raptore: Si totum tribuat pauperibus, quod abstulerit, addit potius ad peccata sua, quàm minuat.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd finis secundùm se bonus & honestus (saltem in æstimatione ipsius operantis) & proportionatus actui quo appetitur, confert actui humano bonitatem moralem, si ab obiecto malo vel aliunde talis actus non sit malus, & sic influxus finis non impediatur. 2. quòd si finis bonus & proportionatus non confert actui humano bonitatem moralem ob dictum impedimentum, nec etiam illi confert malitiam moralem; sed potius minuit illam quam habet ex obiecto. 3. finis autem obiectiuè malus in genere moris. 4. vel etiam improportionatus actui humano, confert illi malitiam moralem. Hæc conclusio quoad omnes partes est communis inter Theologos.

Probatur prima pars conclusionis: Finis quantum est in se, influit actui humano moralitatem sibi proportionatam, nisi impediatur; sicut & obiectum & aliæ circunstantiæ, vt constat ex dictis: ergo finis secundùm se bonus & honestus (saltem in æstimatione ipsius operantis inculpabili) & proportionatus actui quo appetitur, influit siue confert actui humano bonitatem moralem, si ab obiecto malo vel aliunde talis actus non sit malus, & sic influxus finis non impediatur.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad primum: Sicut dare v. g. eleemosynam secundùm se non est malum moraliter, imò est bonum; sic nec velle dare eleemosynam est malum moraliter, imò est bonum: & consequenter furari ex intentione dandi eleemosynam non habet esse malum moraliter ex dicta intentione finis, nam ex bono principio non oritur malum. Quod confirmatur à posteriori, si enim in tali furto essent duæ malitiæ, vna ex obiecto, alia ex fine, deberent aperiri in confessione, vtraque enim esset specifica modo explicato; & tamen constat ex communi vsu & sententia, quòd qui furatur ex intentione dandi eleemosynam, vel vniuersaliter qui peccat ex alio bono fine, nõ tenetur aperire in confessione hanc intentionem: ergo si finis bonus & proportionatus non confert actui humano bonitatem moralem, propter aliquod impedimentum, nec etiam illi confert malitiam

malitiã moralem. Probatur quantum ad secundũ authoritate S. Aug. lib. contra Mendacium c. 7. & in Enchiridio cap. 18. & D. Th. 3. contra Gentes c. 138. Deinde probatur ratione: Qui furatur v. g. animo dandi eleemosynam, magis afficitur eleemosyna quàm furto, iuxta illud, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis (quod axioma in genere causæ finalis est vniuersaliter verũ) & colligitur manifestè ex Philosopho, qui 5. Ethichorum cap. 2. dicit eum, qui furatur propter adulterium, esse magis adulterum quàm furem: vnde bonus finis adiunctus obiecto malo minuit rationem voluntarij circa tale obiectum; ergo etiã minuit in actu humano malitiam quam habet ex obiecto. Denique licet non esset maior affectus erga finem, quàm erga obiectum, adhuc affectus erga finem minuit affectum erga obiectum, propter limitatam virtutem voluntatis, quæ quò plus distrahitur, eò redditur minor circa singula; & consequenter affectus voluntatis circa malũ obiectum minuitur in ratione voluntarij ex affectu eiusdem circa bonum finem: ergo si finis bonus & proportionatus non confert actui humano bonitatẽ moralem, propter aliquod impedimẽtum; minuit tamen malitiã eius moralem, quam participat vel ab obiecto, vel à circunstantiis malis.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis, nam ex communi Theologorum sententia, finis quantum est in se, iuxta propriam sui conditionem obiectiuam confert bonitatem vel malitiam moralem actui humano, quia tam in ordine physico, quàm in ordine morali influit vt apprehensus: ergo finis obiectiuè malus in genere moris confert actui humano malitiam moralem.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Finis ille dicitur improportionatus actui humano, qui est inferior in dignitate ipso actu, eiusque obiecto (si enim sit superior in dignitate, est valde proportionatus in ratione finis, & eò amplius, quò est dignor vt constabit ex dicendis): hæc autem improportio & inferioritas finis dupliciter contingit. Primò, quando finis non est quid honestum, sed tantùm delectabile & indifferens, & in eo sistit intentio voluntatis, vt si quis iret in campum præcisè propter delectationem venationis vel deambulationis. Secundò contingit, quando finis est quidem honestus, sed tamen non ita perfectus, ac est actus & obiectum ipsius; & assumitur vt finis primarius & principalis illius actus: ratio primi est, quia cum actus humanus procedat ex principiis rationis, necessariò petit habere pro fine bonum rationis, & consequenter bonum honestum, quod solum est conforme rationi per se primò, vt pote ipsi proprium, alia verò bona non sunt conformia rationi, nisi participent aliquam honestatẽ, vnde bonum delectabile, & bonum indifferens secundùm se sunt finis improportionatus & inferior respectu actus humani: ratio secundi est, quia finis principalis appetitur propter se, & alia propter ipsum, & propterea magis appetitur quàm alia, iuxta illud axioma, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis; vnde cum finis præferatur obiecto actus humani, & consequenter ipsi actui, qui est eiusdem rationis cum obiecto specificatiuo sui, nisi sit saltem æquè perfectus, ac est actus & obiectum ipsius, ibi est peruersitas & deordinatio rationis quòd scilicet minus bonum præferatur maiori, & quòd maius bonum ordinetur ad minus bonum; vnde finis non ita perfectus, ac est actus humanus & obiectum ipsius, est finis improportionatus & inferior respectu actus humani. Hæc pars conclusionis sic explicata probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 2. ad 1. vbi sic ait: Licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: & ideo inquantum considerantur vt obiecta talium actionum, non habent rationem boni; constat autem quòd quantum ad hoc est paritas inter obiectum & finem, imò finis in hoc debet præponderare obiecto, cum tam actus ipse, quàm obiectum eius ordinentur ad finem. Deinde probatur ratione: Eo ipso quòd finis est improportionatus modo explicato ipsi actui, est contra rationem, quòd actus ad illũ ordinetur; & consequenter actus ad illum ordinatus, vt sic contra rationem ordinatus, ac rationi repugnans, est moraliter malus, vt pote regulis morum difformis, & ab illo fine improportionato habet malitiam moralem: ergo finis improportionatus actui humano cõfert illi malitiam moralem; & propterea D. Thom. 2. 2. qu. 83. art. 6. docet quòd non licet orare propter tẽporalia, tanquam propter finem principalem, & communiter docent Theologi quòd celebrare Missam propter lucrum, tanquam propter finem principalem, est actus malus ex fine; non ob aliud, nisi quia lucrum est bonum improportionatum actui.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis ex propria ratione indifferens non conducit ad assecutionem alicuius honesti; vnde quantumcunque secundarius, hîc & nunc est malus obiectiuè in esse moris, quia in indiuiduo non datur indifferens in esse moris: & quamuis in ordine physico actus humanus tantùm specificetur ab obiecto primario, ad quod per se primò terminatur, & quod solum se habet per se respectu actus; tamen in ordine morali omnia, quæ dicunt ordinem ad regulas morum, se habent per se ad conferendam bonitatem vel malitiam moralem actui humano, vt apparet in circunstantiis, quæ minus principaliter concurrunt, quàm cõcurrat finis etiã secundarius: Ratio discriminis inter ordinem physicum & ordinem moralem assignata est; quia ordo physicus conuenit actui à parte rei secundùm se, actus autem secundùm se tantùm dependet per se ab illo, quod per se primò respicit; ordo autem moralis conuenit actui ab extrinseco, scilicet ex regulis morum, vnde in hoc ordine per se dependet ab omnibus concurrentibus ad sui productionem, secundùm quòd dicunt

dicunt ordinem conformitatis vel difformitatis ad dictas regulas, quamuis sit ordo maioris vel minoris dependentiæ, ex quo sequitur in actu maior & minor bonitas vel malitia moralis.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi non vult, quòd intentio dandi eleemosynam ex re sublata per furtum, addat nouam & specialem malitiam ipsi furto, quasi augẽs malitiam eius specificam: sed tantùm vult, quòd qui furatur etiam ex intentione dandi eleemosynam ex re sublata per furtum, committit nouum peccatum scilicet furti, & sic addit potius ad peccata sua quàm minuat ex illis. Notandum tamen quòd licet bonus finis diminuat malitiã actus humani, non sequitur propterea quòd melior finis moraliter per se & ratione sui illam magis diminuat, quãuis magis diminuat sub ratione maioris boni physici, & per accidens: Quod sic declaratur; Ex vna parte maius & melius bonũ physicum magis attrahit affectum secundùm se, bonum autem morale non ratione sui, sed sub ratione boni physici attrahit affectũ; & quia finis magis honestus potest apprehendi sub ratione maioris boni physici, inde est quòd melior finis moraliter, quamuis ratione sui non magis diminuat malitiam actus humani, illam tamen diminuat sub ratione maioris boni physici; quia quò magis trahit ad se affectum sub hac ratione, eò magis minuit voluntarium circa obiectum malum: ex alia verò parte potest quis credere, quòd furari v. g. ex bono fine non sit ita malum, & quantò melior est finis in esse moris, tantò malum sit minus; & consequenter melior finis moraliter, licet non per se, tamen per accidens minuit malitiam actus humani, scilicet propter ignorantiam vincibilem, quæ etiam minuit voluntarium, & ex consequẽti malitiam moralem fundatam in voluntario.

DVBIVM VII.

Vtrum bonus finis diminuat aliquo modo bonitatem, quã actus habet ex obiecto: & malus malitiam.

Svpponendum est, quòd non est licitùm malè agere propter bonum finem: quamuis enim bonus finis vt dictum est, minuat malitiam actus, nunquam tamen illam totaliter tollit, nisi adsit ignorantia inuincibilis. Hoc supponendum est cõmune inter Theologos, imò inter Fideles, vnde vulgò dicitur, quòd non sunt faciẽda mala vt eueniant bona: est tamen contra Cassianum Collatione 17. cap. 17. vbi ait: Quando igitur graue aliquod imminet de veritatis cõfessione discrimen, tunc mendaciorũ sunt recipienda perfugia: hunc tamen errorem impugnant communiter Sancti Patres, vt August. lib. contra Mendacium cap. 7. Item Scholastici cum Magistro in 2. d. 40. & specialiter D. Th. q. sequenti ar. 7. ad 3. vbi sic ait: Siue voluntas sit eius quod est secundùm se malum & sub ratione boni, siue sit boni sub ratione mali, semper volũtas erit mala: sed ad hoc quòd sit voluntas bona, requiritur quòd sit boni sub ratione boni, id est quòd velit bonum & propter bonum. Vnde cum in sacra Scriptura aliqua opera ex obiecto mala excusantur propter bonum finem, debet intelligi quòd circa illa fuit ignorantia inuincibilis; vel si nõ sint ab intrinseco mala, sicut cum Samson se simul cum Philistæis occidit ex ruina domus, quòd fiant ex inspiratione diuina & motione Spiritus sancti; Ita docent August. & D. Th. 2. 2. q. 64. ar. 5. ad 4. vbi sic ait: Dicendũ quòd sicut August. dicit in primo de Ciuit. Dei, non Samson aliter excusatur, quòd seipsum cum hostibus ruina domus oppresserit, nisi quòd latenter Spiritus sanctus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat: Et eandem rationem assignat de quibusdam Sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur. Nec dictis repugnant duo Scripturæ testimonia, si legitimè intelligantur: Primum habetur Matthæi 6. vbi dicitur, Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; id est si intentio finis fuerit bona, totum opus erit bonum, vt interpretantur Sancti Patres: Secundum habetur cap. 7. vbi dicitur, Non potest arbor bona malos fructus facere, id est ex bona intentione non possunt procedere praua opera. Ad primum enim testimonium respondet D. Thomas ibidem exponendo, quòd debet intelligi de operibus tantùm ex genere suo bonis, quæ si fiant ex recta intentione, sunt ex omni parte bona; & hoc dixit Christus Dominus occasione Pharisæorum, quorum opera redarguebat quia procedebant ex vana gloria, licet enim aliquando essent ex genere bona, tamen ex malo fine erant moraliter mala. Ad secundum testimonium per arborem bonam intelligitur voluntas bona non solùm in intentione, sed etiam in electione, id est habens bonum finem & bonum obiectum; & quatenus talis non potest facere opus malum. Quòd si vrgeatur, quòd licet hominem occidere propter bonũ Reipublicæ: Respondetur quòd occidere malefactorem est ex obiecto bonum, respectu habentis authoritatem publicam & præsidentis bono communi, est enim actus iustitiæ vindicatiuæ conseruãtis bonum cõmune. Cum igitur ex dictis constet, quòd bonus finis coniunctus obiecto bono auget bonitatem actus humani, inquantum dat illi nouam speciem bonitatis: quæritur in præsenti, vtrum etiã augeat bonitatẽ quam habet ex obiecto, vel eam diminuat, & idem pari ratione quæritur de fine malo in ordine ad actum moraliter malum ex obiecto.

Prima opinio negat, quòd bonus finis diminuat bonitatem quam actus habet ex obiecto: & pari ratione negat quòd malus finis diminuat malitiam quam actus habet ex obiecto. Probatur: Bonus finis diminuit malitiam quam actus habet ex obiecto, vt cõmuniter conceditur: ergo non diminuit bonitatem quam actus habet ex obiecto, at potius illam auget; quia cum bonitas, & malitia moralis sint contraria, & quod minuit vnum contrarium, auget aliud, benè sequitur

quòd

quòd bonus finis minuens malitiam quam actus habet ex obiecto, augeat potius quàm minuat, bonitatem quam habet ex obiecto.

Secundò, Aliæ circunstantiæ bonæ non diminuunt bonitatem quam actus habet ex obiecto, etiamsi mutent speciem, vt communiter conceditur, quin potius illam augent: ergo etiam bonus finis, quamuis det nouam bonitatem actui, non minuit bonitatem quam actus habet ex obiecto, at potius illam auget intra proprios limites.

Tertiò, probatur de fine malo: siue finis malus sit eiusdem speciei cum obiecto, siue sit diuersæ speciei ab illo, auget malitiam quam actus habet ex obiecto; nam si quis furetur claues vt spoliet domum, furtũ clauium in specie furti est grauius, quàm si solas claues furaretur; item si quis occidat hominẽ vt tollat ab eo vnũ aureum, grauius peccat quàm si occideret eum vt tolleret centum aureos: ergo absolutè malus finis non minuit, at potius auget malitiã quam actus habet ex obiecto.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd malus finis etsi augeat malitiam actus humani quam habet ex obiecto per additamentum nouæ & specialis malitiæ, quod est eam augere extrinsecè: tamen illam non auget, at minuit intra proprios limites & intrinsecè. 2. & idem dicendum proportione seruata ex paritate rationis, de bono fine in ordine ad bonitatẽ actus humani, si talis finis sit particularis & non vltimus. 3. si autem sit vltimus finis siue in communi, siue in particulari: nullo modo minuit bonitatem actus humani. Ita communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis: Qui occidit vt furetur, licet furtum intentũ non minuat absolutè malitiã occisionis, at potius augeat, quia nouam illi addit malitiã, & non facit aliunde quòd homo non se habeat æquè liberè circa totũ hoc, quod est occidere propter furtum, ac se haberet circa occisionẽ præcisè, si non adesset intẽtio furti: tamen quia virtus volũtatis est limitata, per hoc quòd distrahitur ad plura, scilicet ad obiectum & finem cui per se obiectũ non subordinatur, diuiditur quodammodo in seipsa, & est diminuta respectu singulorum, vnde diminuitur ratio voluntarij circa quodlibet: ergo cum malitia moralis (& idem dicendum de bonitate) fundetur supra voluntariũ, manifestè sequitur quòd, quia finis malus intentus diminuit voluntarium circa obiectũ, per dictam distractionem, etiam diminuat malitiam moralem quam actus habet ab obiecto, intra proprios limites, siue intra propriã lineam, & intrinsecè; quòd est illam minuere secũdùm quid tantùm, & simpliciter illam augere. Hęc ratio desumpta est ex D. Th. 3 contra Gentes cap. 138. Quamuis autem probet adæquatè primam partẽ conclusionis, quantum ad omnia quæ continet: specialiter tamen probatur quòd malus finis non augeat malitiam actus humani ex obiecto prouenientem, intra proprios limites & intrinsecè; Tum quia occisio facta propter furtum, ex hoc quòd sit coniuncta cum furto, non habet maiorem malitiam intra speciem occisionis; Tum quia si occisio non esset mala ex obiecto, vt quãdo reus ab habente authoritatẽ occiditur, malus finis adiunctus non faceret illam malã intra propriam speciem siue ex obiecto, quod satis indicat finem malũ non augere malitiã quam actus habet ex obiecto, intra proprios limites, si enim posset illam augere, etiam posset de nouo causare.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd si finis intentus sit bonus, & sit particularis, vt cũ actus vnius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis particularis ita vt nõ sit vltimus finis; tunc bonus ille finis, etsi augeat bonitatẽ actus humani, quam habet ex obiecto, per additamentum nouæ & specialis bonitatis, quod est eam augere extrinsecè: tamen illã non auget, at minuit intra proprios limites & intrinsecè: eadem quippe est ratio de fine bono in ordine ad actum bonum, ac de fine malo in ordine ad actum malum, vt consideranti patet: ergo cum ostensũ sit in prima parte cõclusionis, quòd malus finis etsi augeat malitiam actus humani quã habet ex obiecto, per additamentum nouæ & specialis malitię, quod est eam augere extrinsecè: tamen illam non auget, at minuit intra proprios limites & intrinsecè; idem dicendum est de bono fine in ordine ad actum bonum, quantum ad hoc quod est augere & minuere eius bonitatem, vt docet D. Th. 3. contra Gentes cap. 138.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Th. q. 21. de Veritate ar. 5. vbi sic ait: Deus habet rationẽ causę finalis, cum sit omnium vltimus finis, sicut & primum principium: ex quo oportet vt omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis, nisi secundùm ordinẽ ad causam primam, quia causa secunda non influit in suum causatũ, nisi præsupposito influxu causæ primæ. Deinde probatur ratione ex hac authoritate deducta: Est impossibile vt id quod requiritur ex parte alicuius causæ per se & necessariò ad causandum suũ effectum, impediat vel totum, vel ex parte talẽ effectũ; & consequenter est impossibile, quòd id quod requiritur per se & necessariò ex parte obiecti ad causandã bonitatẽ moralem in actu humano, impediat illã vel in totum, vel ex parte diminuendo scilicet ipsam: sed vltimus finis siue consideratus in communi, siue consideratus in particulari (nam quantum ad hoc vltimus finis in communi & vltimus finis in particulari non ponunt in numero) requiritur ex parte obiecti per se & necessariò ad causandam bonitatem moralem in actu humano, nisi enim actus humanus respiciat obiectum cum debita subordinatione ad vltimum finem obiectum nõ influet tali actui bonitatem moralem, vt constat ex authoritate D. Thomæ, & est per se manifestum ac communiter receptum: ergo vltimus finis siue in communi, siue in particulari nullo modo minuit bonitatem actus humani, at illum reddit omnibus modis meliorem. Quod decla-

ratur hac instantia: Si quis volens dare eleemosynam, sisteret in hoc præcisè & vellet non ordinare illam eleemosynam in vltimum finem, verè ille actus esset deordinatus & malus, quicquid enim est à Deo vt à prima causa seu primo principio, debet aliquo modo ad ipsum ordinari, vel formaliter, vel virtualiter, vel saltem habitualiter, vt non sit malum moraliter; vt autem sit bonum moraliter, requiritur quòd vel formaliter, vel virtualiter ad illum ordinetur: ergo signum est quòd vt obiectum influat actui humano bonitatem moralem, tale obiectum debet attingi cum subordinatione ad vltimum finem. Nec contrariatur D. Thomas 3. contra Gentes cap. 138. dum ait; Cum quis dat sua, vt cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis: huiusmodi autem actus maiorem laudem habet ex maiori virtute scilicet ex charitate, quàm ex liberalitate: vnde etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur, laudabilior & maiori mercede dignus erit, quàm si liberalitas augeretur non in ordine ad charitatem. Dicendum enim quòd dum D. Thomas ait, actum liberalitatis remitti in eo quod liberalitatis est, quia ordinatur ad charitatem, non accipit ibi charitatem secundùm quòd respicit Deum vltimum finem vt obiectum primarium (de quo solùm intelligitur hæc tertia pars conclusionis) sed secundùm quòd respicit proximũ propter Deum, vt constat ex ipso textu, qui proximus est obiectum secundarium charitatis, & non habet rationem vltimi finis, nec est obiectis aliarũ virtutum ratio influendi bonitatem actibus ipsarum.

Ad primum ergo dicendũ, quòd bonus finis ex duplici capite diminuit malitiam, quam actus habet ex obiecto: primo, quia quantum est in se conferret bonitatem actui nisi impediretur ex malo obiecto, vnde talis actus cũ fundamẽto iudicatur minus malus, quam si esset malus etiã ex fine: secundo, quia diminuit rationem voluntarij in actu. Ex primo capite non potest bonus finis diminuere bonitatẽ actus, imò illam auget quia diminuit malitiã bonitati contrariam; vt optimè concludit ratio adducta: ex secũdo autem capite diminuit bonitatẽ actus indirectè per diminutionẽ voluntarij in actu, ad quod se habet per accidẽs bonitas vel malitia formalis actus, & ita bonitas & malitia non considerantur vt contraria.

Ad secundum dicendum, quòd quantùm attinet ad præsens, est disparitas inter finẽ & alias circunstantias: nam ex vna parte aliæ circunstantiæ assumuntur vt quid vnum cum obiecto, quia obiectum consideratur vt vestitum talibus circunstantiis; finis autẽ assumitur seorsum tanquam terminus ad quem ordinatur obiectũ: ex alia verò parte finis habet rationẽ motiui, cuius est allicere affectum & ad se & ad obiectum, ac ita distrahere affectum; aliæ verò circunstantiæ sunt quidã modi ipsius obiecti, & ita colligunt affectũ ad ipsum obiectum: inde est quòd aliæ circunstantiæ non diminuunt bonitatẽ, quam actus habet ex obiecto, quamuis finis bonus illam diminuat. Quod amplius declaratur ex his quæ docet D.Th. 2.2.q.154. art.6.ad 3.& ar.7.ad 2. per hoc enim quòd finis sit motiuũ appetendi obiectum; ex ipso, & non ex ratione formali obiecti, vehementius excitatur affectus circa obiectum, vnde diminuitur ratio voluntarij in actu circa obiectum sub sua ratione formali consideratum; eo modo quo ratio voluntarij diminuitur in actu ex aliqua vehementi passione: per hoc autem quòd aliæ circunstantiæ sint modi ipsius obiecti, reddunt ipsum obiectũ difficilius, quàm esset seclusis circunstantiis, & maximè si varient speciem, & consequenter quantum est in ipsis, retardant affectũ circa obiectum, vnde non diminuunt in actu rationem voluntarij, quin potius colligitur talem actum esse magis voluntarium circa obiectum in sua ratione formali consideratum, quatenus in illud vt sic terminatur non obstantè repugnantia circunstantiarum.

Ad tertium dicendum, quòd in vtroque casu malus finis diminuit malitiã, quam actus habet ex obiecto. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum, quòd ibi distrahitur affectus voluntatis, nam partim fertur circa acceptionem clauium, & partim circa spoliationem domus, vnde est magis limitatus circa quodlibet ipsorum, & ita minus voluntariè cuilibet adhæret, ac proinde est minor malitia circa quodlibet; quamuis absolutè ex vtroque exurgat maior malitia. Ad secundam probationem dicendum, quòd dato illum talem grauius peccare, hoc tamen non prouenit per se ex minori motiuo, sed ex maiori contemptu vitæ humanæ, qui colligitur ex paruitate motiui.

DVBIVM VIII.

Vtrũ actus humanus debeat aliquo modo referri in finem, vt ab eo recipiat bonitatem vel malitiam.

SVpponendum est, quòd actus tripliciter potest dirigi siue referri ad finem; scilicet formaliter, virtualiter, & habitualiter: vnde est triplex directio actus in finem, videlicet formalis, virtualis, & habitualis. Directio formalis est illa, quæ procedit ex actuali & expressa intentione finis. Directio virtualis est illa, quæ procedit ex intentione implicita & virtuali ipsius finis; vel per hoc quòd præcesserit formalis & actualis intentio, quæ virtute in aliquo effectu censeatur remanere; vel per hoc quòd obiectũ actus sit ex propria sua ratione ordinatum ad finem. Directio tandem habitualis importat in subiecto quandam habitualem dispositionẽ, ratione cuius est fundamentum iudicandi, quòd suos actus dirigeret in finem si aduerteret. Quærimus igitur in præsenti, vtrum actus humanus debeat aliquo modo referri in finem, & quonam modo ex assignatis, vt ab eo recipiat bonitatem vel malitiam moralem. Ad cuius euidentiam scien

sciendum est, quòd nullus est actus humanus, qui non possit habere bonitatem vel malitiam moralem ex fine extrinseco, qui est finis operantis: quamuis non illam habeat de facto ex defectu ordinationis ad finem moralẽ. Primum constat, quia omnes actus boni possunt referri ad Deum, etiam actus ipse charitatis potest ordinari ad Deum clarè visum & ad visionem Dei, & sic habere Deum pro fine intrinseco seu obiecto, & pro fine extrinseco seu fine operantis; similiter potest ordinari ad satisfaciendum pro peccatis & ad cultum Dei: & consequenter habebit ex illo fine extrinseco aliquam bonitatem vel malitiam moralem, putà pœnitentiæ, religionis, &c. Secundum autem constat ex eo, quòd operans non semper intendat formaliter vel virtualiter alium finem, quàm finem operis; requiritur autem relatio formalis aut virtualis actus in finẽ, ad hoc vt participet ab illo bonitatẽ vel malitiã moralẽ, vt statim dicetur: Quamuis autẽ omnes actus humani ordinẽtur vel formaliter vel virtualiter in vltimum finem in cõmuni; & in peccatoribus ad vltimum etiam finem in particulari, qui est bonum proprium ipsius operantis; hi tamen fines seipsis præcisè nõ sunt boni vel mali moraliter (nisi subdantur aliquo modo regulis morũ) ac proinde non possunt influere bonitatem vel malitiam moralem in actus.

Prima opinio asserit sufficere, quòd actus humanus referatur habitualiter in finem, ad hoc vt recipiat ab eo bonitatem vel malitiam moralem. Probatur authoritate D. Thomæ in 2. d. 40. q. 1. art. 5. & q. 2. de Malo art. 5. ad. 7. vbi dicit omnem actum moraliter bonum, factum ab existẽte in gratia, esse meritorium vitæ æternæ: sed ex vna parte nullus actus est meritorius, nisi habeat bonitatem ex fine charitatis, vt docet D. Thomas qu. 26. de Veritate art. 6. ex alia verò parte actus moraliter bonus existentis in gratia aliquando habitualiter tantùm ordinatur ad finem charitatis: ergo sufficit quòd actus humanus referatur habitualiter in finem, ad hoc vt recipiat ab eo bonitatem vel malitiam moralem. Deinde, Ad hoc vt sacramenta habeant suum effectum, sufficit intentio habitualis tum ministrantium, tum suscipientium; De intentione habituali ministrãtium docet D. Thomas 3. p. qu. 64. art. 8. ad 3. dicens: Licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti; De intentione habituali suscipientium ostenditur ex eo quòd si quis voluerit prius baptizari, postea dormiens aut amens factus baptizetur, verè recipit effectum sacramenti vt docet D. Thomas 3. p. qu. 68. art. 12. & tamen constat quòd in illo nulla est actualis intentio, siue formalis, siue virtualis recipiendi sacramenta, at tãtùm est intentio habitualis: ergo etiam ex paritate rationis, ad hoc vt actus humanus recipiat à fine bonitatem vel malitiam moralem, sufficit vt habitualiter referatur in finem.

Secunda opinio, quæ attribuitur Durando in 2. d. 40. qu. 2. asserit requiri, quòd actus humanus referatur formaliter in finem, ad hoc vt recipiat ab eo bonitatem vel malitiam moralem. Probatur, Transacta formali intentione finis nihil remanet, quo actus sequentes dicantur referri virtualiter in illum, si enim aliquid remanet, est habitus v. g. charitatis, qui tamen refert tantùm habitualiter actus sequentes: ergo vt actus humanus recipiat à fine bonitatem vel malitiam moralem, requiritur quòd formaliter in illum referatur. Deinde, Bonitas & malitia moralis sunt quædã habitudo formalis actus humani ad obiectum aut finẽ iuxta regulas morũ: ergo vt actus humanus sit bonus aut malus moraliter ex fine, requiritur quòd in illum formaliter referatur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vt actus humanus recipiat à fine bonitatem vel malitiam moralem, non sufficit quòd in illum habitualiter referatur. 2. nec tamen requiritur quòd in illum semper formaliter referatur: sed sufficit & requiritur relatio virtualis. 3. perfectior autẽ est relatio formalis. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ qui multis locis suæ doctrinæ asserit, non sufficere ad bonitatem actus humani, habitualem eius relationem in finem, vt in 2. d. 38. q. 1. art. 1. ad 4. & d. 40. q. 1. art. 5. ad 6. & q. 2. de Virtutibus art. 11. Deinde probatur ratione de bonitate (eadem autem est ratio de malitia, quantum ad hoc): Bonitas quæ reperitur in actu humano ex fine, procedit ex influxu morali ipsius finis, & ex influxu physico virtutis ordinantis actum ad talem finem, vt docet D. Th. 2. 2. q. 58. art. 1. ad 4. dicens: Quælibet virtus secũdùm propriã rationẽ ordinat actũ suum ad proprium finem illius virtutis: quòd autẽ ordinetur ad vlteriorem finem, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliã superiorem virtutem, à qua in illũ finẽ ordinetur: sed hic influxus moralis finis, & influxus physicus virtutis superioris ordinantis actũ ad finẽ important in actu relationem actualẽ ipsius in finẽ, & non tantùm relationem habitualẽ; est enim impossibile concipere, quòd virtus ordinans actum in finem influat actualiter illi bonitatem per modum principij, & quòd finis etiam influat actualiter eandem bonitatem in actum per modum termini; nisi talis virtus actualiter ordinet actum in finem, influit quippe ordinando & non aliter; ac proinde nisi talis actus ordinetur actualiter in finem, aut dicat relationem actualem in finem: ergo vt actus humanus recipiat à fine bonitatem moralem, non sufficit quòd in illum habitualiter referatur. Denique, Si sufficeret relatio habitualis actus humani in finem, ad hoc vt ab illo reciperet bonitatem vel malitiam moralem; sequeretur quòd omnia opera existentium in gratia, & quæ sunt compossibilia cum charitate, essent moraliter bona, quia per charitatem vir iustus cum omnibus



TRACTATVS SECVNDVS DE VIRTVTIBVS, VITIIS, ET PECCATIS IN COMMVNI.

PROLOGVS.

QVAMVIS Diuus Thomas, à quæstione vigesima secunda inclusiuè vsque ad quadragesimam octauam item inclusiuè agat de passionibus animæ, & à quæstione citata vsque ad quinquagesimam quartam agat de habitibus in generali: his tamen prætermissis, quia circa primum nihil peculiare occurrit dicendum, præter ea quæ habentur in textu D. Thomæ & in Commentariis Caietani; & circa secundum constat sufficienter ex dictis in Philosophia de substantia, subiecto, causâ, augmento, corruptione & diminutione, ac distinctione habituum; Quamuis etiam ex dicendis in hoc Tractatu amplius constabit: ideo accedimus ad quæstionem quinquagesimam quintam, à qua incipit D. Thomas agere de virtutibus in communi, & perseuerat vsque ad quæstionem septuagesimam; à septuagesima verò prima vsq; ad nonagesimam differit de vitiis & peccatis item in communi. Hic autem tractatus hæc omnia complectetur, contrariorum quippe eadem est ratio, & contraria iuxta se posita magis elucescunt. Quamuis autem præcipuè agatur, tam de virtutibus, quam de vitiis & peccatis in communi; plura tamen de vtrisque in particulari dicentur maioris claritatis gratiâ.

QVÆSTIO LV.

De virtutibus, quantum ad earum essentiam, in quatuor articulos diuisa.

q. præc. a. 3. CONSEQVENTER considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, vt dictum est *, distinguuntur per bonum & malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes: & alia adiuncta, scilicet dona, Beatitudines & fructus. Secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis & peccatis

¶ Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo, de essentia virtutis Secundo, de subiecto eius. Tertio, de diuisione virtutum. Quarto, de causa virtutis. Quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum virtus humana sit habitus.
¶ Secundo, vtrum sit habitus operatiuus.
¶ Tertio, vtrum sit habitus bonus.
¶ Quarto, de deffinitione virtutis.

ARTICVLVS I.

Vtrum virtus humana sit habitus.

291 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd virtus humana non sit habitus. Virtus enim est vltimum potentiæ: vt dicitur in primo de cælo: * sed vltimum vniuscuiusque reducitur ad genus illud, cuius est vltimum, sicut punctum ad genus lineæ, ergo virtus non reducitur ad genus habitus.

Inf. q. 56. ar. 3. cor. Et 2. dist. 27.

¶ 2 Præterea, August. dicit in 2. de lib. arbitr. * quod virtus est bonus vsus lib. arbitrij; sed vsus liberi arbitrij est actus. ergo virtus non est habitus, sed actus.

¶ 3 Præterea, Habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continuè etiam dormiendo. sed virtutibus meremur: ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

¶ 4 Præterea, August * dicit in lib. de moribus ecclesiæ, quòd virtus est ordo amoris: & in lib. 83. quæst. dicit †, quod ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, & vtendis vti; ordo autem seu ordinatio nominat vel actum, vel relationem: ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

¶ 5 Præterea, Sicut inueniuntur virtutes humanæ, ita & virtutes naturales: sed virtutes naturales non sunt habitus: sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

SED contra est, quod Philosophus in lib. Prædicamentorum ¶ scientiam & virtutem ponit esse habitus.

CONCLVSIO.

Cùm virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus nominat quandam potentiæ perfectionem: vniuscuiusque enim perfectio præcipuè consideratur in ordine ad suum finem: finis autem potentiæ actus est: vnde potentia dicitur esse perfecta secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales actiuæ: & ideo huiusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur virtutes potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinæ ad vnum, sed se habent indeterminè ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet *, & ideo virtutes humanæ habitus sunt. q. 49. a. 4.

AD primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius. sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quando-

que

art. 1. Et 3. dist. 23. q. 1. art. 1. q. 1 & 3. & veri. q. 1. art. 1.
* l. 1. tom. 116.
* l. 2. de lib. arb. c. 10. tom. 1. & 1. retra. cap. 1.
l. de mori. Ecc es. cap. 15. tom. 1. & 22. c. l. 15. de ciu. Dei, tom. 5.
† l. 83. q. q. 30. parte a prin. tom. 4.
in prædi. quali. non procul a prin. tom. 1.

que verò ipsum credere, quandoque autem ipse habitus, quo creditur: vnde quando dicitur, quod virtus est vltimum potentiæ, sumitur virtus pro obiecto virtutis. id enim, in quod vltimo potentia potest, est id, ad quod dicitur virtus rei: sicut si aliquis potest ferre centum libras & non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum 60. obiectio autem procedebat, ac si essentialiter virtus esset vltimum potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bonus vsus liberi arbitrij dicitur esse virtus secundum eandem rationem. quia scilicet est id, ad quod ordinatur virtus, sicut ad propriũ actum: nihil est enim aliud actus virtutis, quam bonus vsus liberi arbitrij.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Vno modo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu: & hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merẽdi, sicut dicimur currere potentia motiua; & sic dicimur mereri virtutibus & habitibus.

Ad quartum dicendum, quòd virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id, ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum. quòd potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad vnum, non autem potentiæ rationales: & ideo non est simile, vt dictum est *. In corp. ar.

ARTICVLVS II.

Vtrum virtus humana sit habitus operatiuus.

292 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit de ratione virtutis humanæ, quod sit habitus operatiuus: dicit enim Tullius in 4 de Tusculan. * quæstionibus, quod sicut est sanitas & pulchritudo corporis, ita est virtus animæ: sed sanitas & pulchritudo non sunt habitus operatiui. ergo neque etiam virtus.

Inf. q. 16. ar. 1. cor. & q. 71 ar. 1. ad 2. & 2. 3 q. 58 ar. 1. co. & 3. d. 26 q. 2. art. 1. cor. * l. 4. in fi. 6. fol. à pri. lib.

¶ 2 Præterea, In rebus naturalibus inuenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse: vt patet per Philosophum in primo de cœlo, quod quædam habent virtutem, vt sint semper; quædam vero non ad hoc, quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 7. Phys * quòd virtus est dispositio perfecti ad optimum: optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, vt probat August. in lib. 2. de moribus Ecclesiæ; * ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. ergo videtur quòd virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum tanquam assimilatiua ad ipsum, non autem in ordine ad operationem, non igitur est habitus operatiuus.

L. 7. Phys. tex. 17. 2. L. 2. ex c. 3. & 6. & 14. habetur to. 1.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. Ethic. * quòd virtus vniuscuiusque rei est, quæ opus eius bonum reddit.

L. 2. Eth. c. 6. tom. 5.

CONCLVSIO.

Virtus humana, cùm sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operatiuum.

Respondeo dicendum, quòd virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ. vt suprà dictum est: * vnde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, & potentia ad agere, vtriusque potentiæ perfectio virtus vocatur: sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quòd vnumquodque agit inquantum est actu. in constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima verò sicut forma: & quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis animalibus, & similiter quantum ad vires, quæ sunt animæ & corpori communes: solæ autem illæ vires, quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales sunt hominis tantum, & ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus: sed tantum ad id, quod est proprium animæ, vnde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere: & ideo de ratione virtutis humanæ est, quod sit habitus operatiuus.

Ar. prece.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis. vnumquodque enim quale est, talia operatur. & ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quòd in operante præexistat secundum virtutem aliquam conformis dispositio: facit autem virtus operationem ordinatam, & ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima secundum scilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter adinuicem, & ad id quod est extra, & ideo virtus inquantum est conueniens dispositio animæ, assimilatur sanitati & pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis: sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quòd virtus, quæ est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quòd cùm Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. vnde, sicut suprà dictum est, fœlicitas siue beatitudo per quam homo Deo maximè conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

Qu. 3. a. 2.

ARTICVLVS. III.

Vtrum virtus humana sit habitus bonus.

293 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit de ratione virtutis, quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. sed etiam peccati est aliqua virtus: secundum illud 1. ad Corint. 15. Virtus peccati lex: ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. 2. q. 58. art. 3. cor. Et 1. dist. 26. q. 2 ar. 1. cor.

¶ 2 Præterea, Virtus potentiæ respondet, sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum. secundum illud Isai. 5. Væ, qui potentes estis ad bibendum vinum, & viri fortes ad miscendam ebrietatem. ergo etiam virtus se habet & ad bonum & ad malum.

¶ 3 Præterea, Secundum Apostolum 2. ad Corinth. 12, Virtus in infirmitate perficitur, sed infirmitas est quoddam malum. ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. * De moribus Ecclesiæ, Nemo autem dubitabit quòd virtus animam facit optimam. & Philosophus dicit in 2. Eth. † quod virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

CONCLVSIO.

Virtus humana, quæ est habitus operatiuus, cum disponat hominem in ordine ad vltimum in quod potest, necessariò bonus est habitus, & boni operatiuus.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictũ est, * virtus importat perfectionem potentiæ, vnde virtus cuiuslibet rei determinatur ad vltimum, in quod res potest, vt dicitur in primo de cœlo. * Vltimum autem, in quod vnaquæque potentia potest, oportet quòd sit bonum: nam omne malum defectum quendam importat. vnde Dion. dicit in 4. De diuin. * nom. quod omne malum est infirmum, & propter hoc oportet quod virtus cuilibet rei dicatur in ordine ad bonum. vnde virtus humana, quæ est habitus, operatiuus, est bonus habitus, & boni operatiuus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut perfectum, ita & bonum dicitur metaphorice in malis. Dicitur enim & perfectus fur siue latro, vt patet per Philosophum in 5. Met * secundum hoc ergo etiam virtus metaphoricè in malis dicitur, & sic virtus peccatis dicitur lex: inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, & quasi ad maximum suum posse peruenit.

Ad secundum dicendum, quòd malum ebrietatis & nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis: contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis, perfectio autem talis potentiæ cum sit cùm defectu rationis, non posset dici virtus humana,

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis & inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare: & ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, & inferiorum partium.

ARTICVLVS IV.

Vtrum virtus conuenienter diffiniatur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd non sit conueniens diffinitio virtutis, quæ solet assignari scilicet virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur. qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. virtus enim est bonitas hominis, ipsa enim est quæ bonũ facit habentẽ, sed bonitas non videtur esse bona sicut nec albedo est alba: igitur inconuenienter dicitur, quod virtus est bona qualitas. 294

¶ 2 Præterea, Nulla differentia est communior suo genere, cùm sit generis diuisiua. sed bonum est communius quam qualitas. conuertitur enim cum ente. ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis vt differentia qualitatis.

¶ 3 Præterea, Sicut Aug. dicit in 12. de trin. * Vbi primo occurrit aliquid quod non sit nobis, pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet, sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, vt Philosophus dicit in 3. Ethic * non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

¶ 4 Præterea, Rectitudo videtur ad iustitiam pertinere. vnde iidem dicuntur recti & iusti. sed iustitia est species virtutis. inconuenienter ergo ponitur rectum in diffinitione virtutis cùm dicitur, Qua rectè viuitur.

¶ 5 Quicunque superbit de aliquo, male vtitur eo sed multi superbiunt de virtute. dicit enim Aug * in regula quod superbia etiam bonis operibus insidiatur, vt pereant. falsum est ergo, quod nemo virtute male vtatur

¶ 6 Præterea, Homo per virtutem iustificatur. sed August. * dicit super illud Io. Maiora horum faciet, qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. inconuenienter ergo dicitur, quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur

Sed contra est, auctoritas August. † ex cuius verbis prædicta diffinitio colligitur, & præcipuè in secundo de libero arbitrio.

CONCLVSIO.

Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua rectè viuitur & qua nullus male vtitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur.

Respondeo dicendum, quòd ista diffinitio perfectè complectitur totam rationem virtutis. perfecta enim ratio vniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem prædicta diffinitio omnes causas virtutis; causa namque formalis virtutis, sicut & cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere & differentia, cùm dicitur bona qualitas: genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. esset tamen conuenientior diffinitio, si loco qualitatis habitus poneretur: qui est genus propinquum. virtus autem non habet materiam ex qua. sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam, & materiam in qua, scilicet subiectum. materia autem circa quam est obiectum virtutis, quod non potuit in prædicta diffinitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem. hic autem assignatur diffinitio virtutis in communi, vnde ponitur subiectum loco causæ materialis, cùm dicitur, quod est bona qualitas mentis: finis autem virtutis cum sit habitus operatiuus, est ipsa operatio.

Sed notandum, quòd habituum operatiuorum aliqui sunt

semper

ſemper ad malum, ſicut habitus vitioſi; aliqui verò quandoque ad bonum, & quandoque ad malum: ſicut opinio ſe habet ad verum & falſum: virtus autem eſt habitus ſemper ſe habens ad bonum, & ideo vt diſcernatur virtus ab his, quæ ſemper ſe habent ad malum, dicitur, Qua rectè viuitur: vt autem diſcernatur ab his, quæ ſe habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, Qua nullus male vtitur. Cauſa autem efficiens virtutis infuſæ, de qua diffinitio datur, Deus eſt, propter quod dicitur, Quam Deus in nobis ſine nobis operatur: quæ quidem particula ſi auferatur, reliquum diffinitionis erit commune omnibus virtutibus & acquiſitis & infuſis.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod primo cadit in intellectu, eſt ens: vnde vnicuique apprehenſo à nobis attribuimus quod ſit ens, & per conſequens quòd ſit vnum & & bonum, quæ conuertuntur cum ente: vnde dicimus quòd eſſentia eſt ens & vna & bona, & quod vnitas eſt ens & vna & bona: & ſimiliter de bonitate, non autem hoc habet locum in ſpecialibus formis, ſicut eſt albedo & ſanitas, non enim omne quod apprehendimus, ſub ratione albi & ſani apprehendimus: ſed tamen conſiderandum, quod ſicut accidentia & formæ non ſubſiſtentes dicuntur entia, non quia ipſa habeant eſſe, ſed quia eis aliquid eſt: ita etiam dicuntur bona vel vna, non quidem aliqua alia bonitate, vel vnitate, ſed quia eſt eis aliquid bonum vel vnum, ſic igitur & virtus dicitur bona, quia in ea aliquid bonum.

Ad ſecundum dicendum, quòd bonum quod ponitur in diffinitione virtutis non eſt bonum commune quod conuertitur cum ente, & eſt in plus quàm qualitas, ſed eſt bonum rationi: ſecundum quod Dionyſ. dicit in 4. cap. de diuin. nom.* quòd bonum animæ eſt ſecundum rationem eſſe.

ca. 4. p. 4. non multũ remotè ante finem.

Ad tertium dicendum, quòd virtus non poteſt eſſe in irrationali parte animæ, niſi inquantum participat rationem: vt dicitur in 1. Ethic.† & ideo ratio ſiue mens eſt proprium ſubiectum virtutis humanæ.

† li. 1. Eth. c. vlti. 5.

Ad quartum dicendum, quòd iuſtitiæ eſt propria rectitudo, quę conſtituitur circa res exteriores, quæ in vſum hominis veniunt, quæ ſunt propria materia iuſtitiæ, vt infrà patebit*: ſed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem diuinam, quæ eſt regula voluntatis humanæ (vt ſupra dictum eſt †) communis eſt omni virtuti.

Q. 60. art. 3. & 2. 2. quaeſt. 57. & 58.
† Qu. 19. art. 4.

Ad quintum dicendum, quod virtute poteſt aliquis malè vti tanquam obiecto: puta cùm malè ſentit de virtute, cùm odit eam, vel ſuperbit de ea, non autem tanquam principio vſus, ita ſcilicet quòd malus ſit actus virtutis

Ad ſextum dicendum, quòd virtus infuſa cauſatur in nobis à Deo ſine nobis agentibus, non tamen ſine nobis conſentientibus, & ſic eſt intelligendum quòd dicitur, Quam Deus in nobis ſine nobis operatur. quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis cauſat, non ſine nobis agentibus: ipſe enim operatur in omni voluntate & natura.

DISPVTATIO I.

De natura Virtutis.

SVPPONIT in præſenti D. Thomas eſſe virtutem ex dictis quæſtione præcedenti, art. 3. vbi diuidit habitum in bonum & malum; conſtat autem quòd habitus bonus eſt virtus. Vnde prætermiſſa quæſtione An ſit, quæ eſt prima agitanda in omni materia, quando manifeſtè non conſtat de exiſtentia rei: ſtatim in principio inquirit, Quid ſit virtus, & declarat naturam ipſius.

DVBIVM I.

Vtrum Virtus humana ſit in genere qualitatis ſub ſpecie habitus.

SVpponendum eſt, quòd nomen virtutis à viro deriuatur; vt docet Tullius 2. Tuſculanarum quæſtionum: ſumitur autem multis modis. Primò ſumitur latiſſimè pro quacunque perfectione rei, ſeu facultate ad aliquid faciendum: vnde dicitur Pſalmo 32. Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum, id eſt perfectio. Secundò ſumitur pro effectu ſiue actu potentiæ operatiuæ: vnde Marci 6. dicitur, Non poterat ibi vllam virtutem facere: Matth. 7. In nomine tuo virtutes multas fecimus: Et Auguſt. lib. 2. de Libero Arbitrio cap. 19. ait Virtutem eſſe bonum vſum liberi arbitrij. Tertiò ſumitur pro obiecto; vnde. Ariſtoteles lib. 1. de Cælo cap. 11. vocat eam vltimum potentiæ. Quartò ſumitur nimis ſtrictè pro ſola fortitudine: vnde Sapientiæ 8. ſic enumerantur quatuor virtutes cardinales: ſobrietatem & prudentiam docet, & iuſtitiam & virtutẽ, id eſt fortitudinem. Quintò tandẽ & propriè ſumitur ad propoſitũ noſtrum pro perfectione quadam potentiæ rationali ſuperaddita, ex qua redditur operatio perfecta & conformis naturæ rationali: & in hoc ſenſu ſumitur Pſalmo 83. Ibunt de virtute in virtutem: Et à Philoſopho lib. 2. Ethicorum cap. 5. dicitur diſpoſitio perfecti ad optimũ. Quærimus igitur in hoc dubio de Virtute in hac vltima acceptione, vtrum ſit in genere qualitatis ſub ſpecie habitus; ita vt habitus ſit verè ſuperius eſſentiale reſpectu virtutis.

Prima opinio Scoti in 1. d. 17. q. 2. & quodlibeto 18. & aliorum, aſſerit virtutem humanam eſſentialiter eſſe relationẽ prædicamentalem, vel ad prudentiam, vel ad naturam; & tantùm ſubiectiuè & de materiali importare habitum. Probatur authoritate Philoſophi, qui 7. Phyſicorum textu 17. ait: Virtus autem omnis & vitium ad aliquid ſunt.

Secundò, Poteſt vnus & idem habitus moralis ſucceſſiuè eſſe malus & bonus, ac proinde vitium & virtus, mutata ſolùm relatione conformitatis vel deformitatis eius ad rationem rectam; nam idem habitus abſtinentiæ acquiſitus ex falſo & erroneo rationis dictamine, poſtea poſſet eſſe bonus, & conſequenter virtus inclinans ad actus abſtinentiæ ex recto & prudenti dictamine rationis; Item iidem habitus in eſſe phyſico, qui coniuncti prudentiæ & gratiæ ſunt virtutes, illis deperditis amittũt eſſe virtutis; Et tandẽ habitus offerẽdi ſacrificia in antiqua lege pertinebat ad virtutem religionis, adueniente verò lege gratiæ in eadem Iudæo factus eſt habitus ſuperſtitionis: ergo habitus non eſt ſuperius eſſentiale reſpectu virtutis, at eſt ſubiectum illi accidentaliter coniunctum, ſuperius quippe eſſentiale non poteſt ſeparari à ſuo inferiori.

Tertiò, Eo modo ſe habet ratio virtutis ad habitum, quo modo ſe habet bonitas actualis ad actum; Tum quia ſicut actus eſt quid phyſicum & bonitas actualis eſt quid morale, ſic habitus eſt quid phyſicum & virtus eſt quid morale; Tum quia debet eſſe correſpondentia inter habitum virtutis & actum bonum, ex eo quòd habitus virtutis ſecũdùm totum quod habet acquiratur per actus bonos, & ſecundùm totum ſuum eſſe ordinetur ad actus bonos: ſed actus non cõparatur ad bonitatẽ tanquam ſuperius eſſentiale, at tanquam ſubiectum accidentaliter coniunctum, vt communiter cõceditur: ergo etiam habitus non com-

comparatur ad virtutem tanquam superius essentiale, at tanquam subiectum accidentaliter coniunctum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus non est in genere relationis: sed in genere qualitatis. 2. sub specie habitus: ita vt habitus sit superius essentiale respectu virtutis,& non tantùm subiectum accidentale. Ita communiter Philosophi morales, & Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis ex definitione virtutis communiter recepta, quam adducit & exponit tanquã optimam D. Th. hîc art.4. Sic autem definitur: Virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur: Ex quibus cõstat quòd qualitas est genus remotum virtutis,& ita virtus est in genere qualitatis, & non in genere relationis. Deinde probatur authoritate S. Augustini lib. 1. de Moribus Ecclesiæ c. 6. vbi dicit Virtutem nihil aliud essentialiter esse, nisi habitum, & quasi sapientis animæ qualitatẽ. Denique probatur ratione: Virtus est quædam perfectio potẽtiæ superaddita in ordine ad operationem, quasi ipsam inclinans & facilitans ad operãdum in determinata materia, est enim cõplementum ipsius potentiæ,vt postea dicetur & communiter conceditur: sed omnis perfectio potentiæ superaddita in ordine ad operationem, est qualitas, nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationẽ præter qualitatem; vt consideranti patet, & maximè relationi competit quòd non sit operatiua: ergo virtus non est in genere relationis, sed in genere qualitatis, vt amplius constabit ex dicendis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Th. Aristoteles lib. 2. Ethicorum cap. 5. postquam ostendit virtutẽ non esse potentiam, nec actum seu affectionem, concludit esse habitum, dicens: Si ergo virtutes neque affectus sunt, neque facultates; habitus necessariò sunt, vt autem ostendat; quòd sit essentialiter habitus, siue quòd habitus sit genus illius subdit; Quod igitur genus est virtutis, dictum est. D.Thomas exponens prædictum locum Lectione 5 ait: Concludit, quòd manifestum quid sit virtus secundùm suum genus, quod scilicet est in genere habitus, Idem docet alibi, & ex professo probat hîc art. 2. & 3. ac tandem art. 4. ait explicando definitionem virtutis: Esset tamen conuenientior diffinitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Deinde probatur ratione: Diffinitio habitus conuenit virtuti, vt cõstat ex eius declaratione: ergo virtus est habitus essẽtialiter. Probatur antecedens, in quo solo potest esse difficultas, cõsequentia enim est manifesta: Habitus diffinitur ex Aristotele, quòd sit qualitas disponens rem benè vel malè secundùm se, vel in ordine ad operationem: habitus quippe operatiuus, de quo agimus in præsenti, est complementum potentiæ, necessariò requisitum quando actus eliciendus aliquo modo excedit innatam virtutem ipsius potentiæ; vel per hoc quòd est ordinis superioris, & tunc habitus dat simpliciter operari per modum virtutis totalis proximæ; vel per hoc quòd actus est per se difficilis respectu potentiæ, & tunc habitus dat faciliter, promptè, & delectabiliter operari; & solùm potentia non indiget habitu, quando actus est omninò proportionatus potentiæ, nec est per se difficilis eidem potentiæ, quia potentia respectu talis actus est naturaliter completa & determinata; & propterea voluntas non indiget habitu vt tendat ad bonum proprium sibi connaturale, sicut nec potentiæ naturales ad proprios actus, nec intellectus agens, &c. vt docet D.Th. q. de Virtutibus ar. 1. Constat autem quòd virtus disponit potentiam in ordine ad operationem; nam virtus supernaturalis & infusa disponit ipsã in ordine ad operationem simpliciter excedẽtem,vt pote superioris ordinis; virtus verò acquisita disponit ipsam ad operationem aliquo modo excedẽtem ac ipsi per se difficilem, in quantum potentia non est naturaliter determinata ad hanc speciẽ operationem; quod maximè apparet in virtute morali, de qua principaliter agitur in præsenti, nam operatio siue actus moralis excedit potentiam naturalem in sua virtute naturali & physica præcisè consideratam, est enim specialis difficultas in potentia naturali, quòd ordinet propriam suã operationẽ ad regulas morum, vel per cõformitatem vel etiam per difformitatem; quia sicut est difficile operari iuxta regulas morũ contra inclinationem appetitus, sic etiã est difficile operari contra regulas morum conscientia repugnante: vnde habetur quòd virtus est essentialiter habitus. Igitur virtus habet pro supremo genere qualitatẽ, & pro proximo habet habitũ, qui est qualitas difficilè mobilis à subiecto, mediat autẽ inter supremũ & proximũ genus dispositio genericè sumpta; hæc enim diuiditur in habitũ & in dispositionem specificè sumptã, quæ retinet nomen generis, & importat qualitatem facilè mobilem à subiecto; tandem habitus diuiditur in bonum & malum, siue in virtutem & vitium, si ita est quòd vitium sit habitus propriè dictus, multi enim asserunt quòd sit tantùm praua dispositio, per hoc quippe quòd est contra rationem est facilè mobile à natura rationali.

AD primum ergo dicendum cum D.Thoma ibidem, quòd Philosophus vocat virtutem ad aliquid, non quòd sit essentialiter relatio prædicamentalis & secundùm esse, sed quia est respectiua secundùm dici, & fundat relationem secundùm esse: sufficit autem quòd sit hoc modo respectiua, & sit in prima specie qualitatis, ad hoc vt non detur per se motus ad illam, nam motus alterationis, de quo ibi loquitur Philosophus, per se tantùm terminatur ad qualitates tertiæ speciei,

ciei, scilicet ad passionem & patibilem qualitatem.

AD secundum dicendum, quòd est impossibile quòd vnus & idem habitus moralis sit successiuè bonus & malus, virtus & vitium; quia talis est habitus, quales sunt actus per quos acquiritur habitus, & ita per actus moraliter bonos acquiritur habitus moraliter bonus, qui inclinat in actus bonos similes iis quibus fuit acquisitus; per actus verò moraliter malos acquiritur habitus moraliter malus, qui inclinat in actus malos similes iis quibus fuit acquisitus; non autem datur habitus indifferens, sicut nec datur actus humanus in indiuiduo indifferens, per quem possit acquiri. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum, quòd per actus vitiosos abstinentiæ generatur habitus malus, & hic nunquam erit bonus, sed si fiant actus abstinentiæ ex recto & prudenti dictamine rationis, generabitur nouus habitus abstinẽtiæ bonus, qui erit virtus, sicut prior est vitium; quia tamen idem est obiectũ materiale vtriusque, ideo prior habitus per accidens disponit ad acquirendum secundum per remotionem impedimentorum, vt docet Caietanus hîc art. 1. Ad secundam probationem dicendum, quòd habitus virtutum moralium remanent cum propriis differentiis essentialibus, etiam in genere moris, amissâ gratiâ & prudentiâ; non tamen sub statu virtutis, vt dicetur infra. Ad tertiam probationem dicendum, quòd nisi talis Iudæus excusetur ignorantia inuincibili, dum in statu legis gratiæ offert sacrificia legis antiquæ, committit actum superstitionis, amittit habitum religionis quo prius offerebat talia sacrificia, & ex frequentatione oblationis acquirit nouum habitum, sed malum; quòd si habeat facilitatem & delectationem in offerendo statim à principio, dicimus hoc prouenire ex eo quòd per habitum bonum præexistentem superauerat omnia impedimenta, quæ ab exercitio similium actuum poterant retardare; sicut contingit in hæretico, qui quamuis amittat habitum fidei supernaturalis, per hoc quòd discredat vni articulo fidei, tamen facilè credit fide humanâ cætera mysteria supernaturalia, propter rationem assignatam.

AD tertium dicendum, quòd maior est falsa; est enim disparitas quantum ad hoc inter habitum bonum & actum virtutis, & radix huius disparitatis consistit in hoc, quòd habitus non est causa adæquata siue principium totale ipsius actus, potentia enim simul concurrit cum habitu ad actum virtutis; si enim actus sit tantùm virtutis moralis, potentia concurrit proximè ad eius entitatem, & habitus ad eius bonitatem; si autem actus sit virtutis supernaturalis, potentia concurrit ad actum vt virtus radicalis, & habitus concurrit etiam ad entitatem vt virtus totalis proxima: cum ergo habitus non sit causa adæquata, siue principium totale actus; non mirum quòd in actu distinguamus esse morale correspendens habitui, ab esse physico correspondente potentiæ tanquã modum superadditum entitati physicæ ipsius actus; & tamen in habitu non distinguamus esse physicum ab esse morali, quicquid enim est in habitu, pertinet ad genus moris. Vnde quamuis habitus bonus acquiratur per actus virtutis secundùm se totum, & ordinetur ad illos, quia tamen acquiritur in ordine ad bonitatem actus, ad quam tãtùm ordinatur (si loquamur de habitibus moralibus) inde est quòd non debet adæquatè correspondere actibus: si loquamur autem de habitibus infusis & supernaturalibus, quia hi concurrunt ad substantiam actus, inde est quòd est maior correspondentia inter habitum & actum, & in vtroque est ratio virtutis ex propria specie, antecedenter ad quemlibet modum moralitatis superadditum.

DVBIVM II.

Vtrum Virtus humana sit habitus operatiuus.

SVpponendum est, quòd virtus humana concurrit aliquo modo ad actum virtuosum: sed quia potest concurrere alio modo, quàm in genere causæ efficientis; scilicet vel per modum causæ finalis, quia actus tendit ad perficiendum habitum; vel per modum causæ formalis extrinsecæ & specificatiuæ actus, cum actus sit eiusdem rationis ac habitus; vel per modum causæ materialis, quia est dispositio passiua subiecti: inde est quòd in præsenti quærimus, vtrum concurrat ad actum virtuosum per modum causæ efficientis, ac ita sit habitus effectiuè operatiuus. Ad cuius euidentiam sciendùm est, quòd omnes habitus morales ordinantur ad operationem, homo quippe ex propria natura rationali, est perfectè constitutus per modum subiecti in ordine morali, per hoc enim quòd sit rationalis, est sufficienter ordinatus ad regulas morum, quarum prima est dictamen rationis, vnde solùm indiget habitibus moralibus in ordine ad operationem, propter difficultatem concurrentem in multiplici operatione morali. Inter habitus autem supernaturales datur vnus proximè ordinatus ad esse, qui est habitus gratiæ sanctificantis, qui proinde subiectatur proximè in substantia animæ, cum tamen omnes alij subiectentur in potentiis, vt pote ordinati proximè ad operationem. Ratio autem cur inter habitus supernaturales requiratur vnus immediatè ordinatus ad dandum esse, cum tamen inter morales non requiratur similis habitus, est quia homo seipso est constitutus in ordine morali vt dictum est; non autem est seipso constitutus in ordine supernaturali, vnde indiget forma superaddita habitualiter permanente, ad hoc vt eleuetur ad ordinem supernaturalem, & habeat esse supernaturale, quòd est quædam participatio diuinæ naturæ: & quia

quia ad esse sequitur operari, & ad modum essendi modus operandi; inde est quòd ex gratia habituali sanctificante emanant virtutes supernaturales in ordine ad operationes supernaturales, & propterea recipiuntur & subiectantur in potentiis, quæ sunt principia formalia operandi; sunt autem complementum potentiarum per modum totalis virtutis proximæ, cum tamen alij habitus operatiui inferioris ac naturalis ordinis sint tantùm complementum potentiarum per modum partialis virtutis proximæ: Cuius differentiæ ratio est, quia actus supernaturales quoad substantiam (in ordine ad quos infunduntur habitus supernaturales) excedunt simpliciter potentias naturales secundùm suam entitatem consideratas, & sic opus est eas proportionari illis actibus, per receptionem habituum supernaturalium eiusdem ordinis cum ipsis actibus: actus verò naturales quoad substantiam non excedunt potentias naturales, sed quoad substantiam sunt eis proportionati, cum sint eiusdem ordinis naturalis; vnde non indigent habitibus, qui sint complementum ipsarum per modum totalis virtutis proximæ in ordine ad tales actus, vt amplius infra declarabitur.

Prima opinio, quam sequuntur aliqui Authores antiqui extra scholā D. Thomæ, negat quòd virtus humana sit habitus operatiuus per modū principij effectiui, & asserit eam concurrere ad substantiam vel ad modum actus, vt dispositionem passiuam potentiæ. Probatur: Ex vna parte potentia actiua habet sufficientem vim effectiuā ipsius actus virtuosi, vt præintellecta habitui, cum seipsâ independenter ab habitu sit potentia actiua: ex alia vero parte nihil est in actu virtuoso quod correspondeat habitui quasi principio effectiuo; nam in actu est tantùm entitas physica, intentio, & moralitas; quæ omnia correspondent potentiæ: ergo virtus humana non est habitus operatiuus per modum principij effectiui, at tantùm concurrit ad actum vt dispositio passiua potentiæ, in quantum potentia per habitum virtutis disposita, est aptior & facilior ad operandum; habitus quippe ad nihil aliud requiritur, siue in anima, siue in corpore, quàm ad hanc maiorem aptitudinem & facilitatem; vnde experimur quòd diuersi diuersa operantur propter variam complexionē; & quòd propter eandem complexionem in generatione receptam, filij vt plurimum imitantur suos progenitores.

Secundò, Virtus humana acquiritur per actus eiusdem rationis cum illis, qui ei succedunt, vt communiter conceditur; ita vt sit effectus æquiuocus illorum actuum, & illi actus sint causa æquiuoca virtutis, vt constat ex eo quòd actus est actualior habitu, & habitus sit permanētior actu: sed est impossibile quòd in æquiuocis sit reciprocatio secundùm speciem, quasi id quod est effectus, producat aliquid eiusdem speciei cum sua causa, vt constat inductione in omnibus; & maximè quia causa æquiuoca est perfectior effectu, & ita implicat quòd virtus humana, quæ acquiritur per actus & est effectus æquiuocus eorum, sit causa æquiuoca similium actuum: ergo virtus humana non est habitus operatiuus per modum principij effectiui, at tantùm concurrit ad actum vt dispositio passiua potentiæ.

Tertiò, Si virtus humana sit habitus operatiuus per modum principij effectiui, sequuntur plura inconuenientia. Primum est, quòd actus virtutis principalius procedat à virtute humana, quàm à potentia, & quòd consequenter potius illi tribuatur quàm isti, nam virtus si semel concurrit effectiuè ad actum, se habet vt formale & perfectiuum, potentia autem vt materiale & perfectibile, quòd autem est formale & perfectiuum, perfectius ac principalius concurrit, quàm illud quod est materiale & perfectibile; constat autem quòd actus virtutis non procedit principalius à virtute humana, quàm à potentia, nec potius illi tribuitur quàm isti. Secundum est, quòd respectu eiusdem causæ idē esset effectus immediatus & mediatus: non actus virtutis, per quos acquiritur habitus virtutis humanæ, procedūt immediatè à potentia tanquā à causa; si autē virtus humana esset principium effectiuum similium actuum in specie, tales actus procederent mediatè à potentia, mediante scilicet habitu virtutis humanæ; est autem impossibile, quòd idem in specie sit effectus immediatus & mediatus respectu eiusdem causæ. Tertium est, quòd actus virtutis procederet à duabus causis totalibus immediatè; cum enim potentia possit se solâ & absque virtute humana eundem actum producere, signum est quòd sit causa totalis ipsius, & non tantùm causa partialis, quia causa partialis non potest producere absque concursu suæ concausæ; & consequenter etiam virtus humana est causa totalis eiusdem actus; constat autem, quòd idem effectus non potest produci à duabus causis totalibus immediatè, saltem in doctrina D. Thomæ: ergo virtus humana non est habitus operatiuus per modum principij effectiui, at tantùm concurrit ad actum vt dispositio passiua potentiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus humana est habitus operatiuus per modum principij effectiui: & ita non solùm concurrit ad actum vt dispositio passiua potentiæ, sed verè simul cum potentia influit efficienter in ipsum actum. Ita communiter docent Discipuli D. Th. & plures alij.

Probatur conclusio multiplici authoritate D. Thomæ, sæpe enim repetit in tota hac materia morali, quod virtus humana est habitus operatiuus per modum principij effectiui vel efficienter influentis in actum: sed hoc probat ex professo hîc art. 2. ratione statim adducenda, & sic concludit: Et ideo de ratione virtutis humanæ est, quòd

quòd sit habitus operatiuus. & art. 3. ait: Virtus humana est habitus bonus & boni operatiuus. Quod potest confirmari etiam authoritate Philosophi lib. 2. Ethicorum cap. 6. vbi dicit, quòd virtus vniuscuiusque rei est, quæ opus eius bonum reddit.

Secundò probatur ratione D.Thomæ hîc art. 2. Illa forma, quæ actuat & perficit potentiam actiuam in ordine ad operationem, est habitus operatiuus per modum principij effectiui, simulque cum potentia influit efficienter in operationem; nam ex qua parte est forma potentiæ, habet rationẽ habitus permanentis; ex qua verò parte actuat & perficit potentiam actiuam in ordine ad operationem, est ei ratio agendi, quia vnumquodque agit inquantum est actu & perfectum; & consequenter forma, quæ actuat & perficit potentiam actiuam in ordine ad operationem, est habitus operatiuus per modum principij effectiui, simulque cum potentia influit efficienter in operationem: sed virtus humana actuat & perficit potentiam actiuam in ordine ad operationem siue in ordine ad agere, & non tantùm in ordine ad esse; quãuis enim omnis forma actuet & perficiat subiectum in quo est, aliquo modo in ordine ad esse, tamen hæc est differentia inter formas actuantes & perficientes potentiam actiuam, & formas actuantes & perficientes alia subiecta; quòd istæ primariò ordinantur ad esse subiecti, illæ verò ordinantur per se primò ad agere potentiæ, imò quia esse potentiæ ordinatur ad agere, ideo tales formæ dum actuant potentiam actiuam in ordine ad esse, actuant eam in ordine ad agere; & in hoc differunt virtutes humanæ, & etiam virtutes infusæ à gratia sanctificante, quòd gratia sanctificans subiectata in essentia animæ, eam perficit & actuat tantùm in ordine ad esse, virtutes verò subiectatæ in potentiis animæ, eas perficiunt & actuant per se primò in ordine ad agere; quamuis prius, tamen ex consequenti eas perficiant & actuent in ordine ad esse: ergo virtus humana est habitus operatiuus per modum principij effectiui, simulque cum potentia influit efficienter in operationem.

Tertiò, Actus virtutis est similis in specie virtuti humanæ, vt communiter conceditur, cum & virtus, & actus eius specificentur ab eodem obiecto formali quod respiciunt: ergo virtus humana est potentiæ ratio agendi, cum enim vnũquodque agat inquantum est actu, illud est ratio agendi, cui actio siue actus assimilatur; quòd si virtus humana est potentiæ actiuæ ratio agendi, est habitus operatiuus per modum principij effectiui, simulque cum potentia influit efficienter in operationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia actiua non habet sufficientem vim effectiuam actus virtuosi, quoad omnia quæ continet actus, vt præ intellecta habitui, quamuis habeat sufficientem vim effectiuam quoad aliquas rationes in actu repertas: vnde in actu virtuoso est aliquid correspondens habitui virtutis humanæ secundùm se considerato, vt dicetur dubio sequenti. Ad illud quod subditur, dicẽdum quòd omnis dispositio perficiens & actuans potentiam actiuam, non disponit eam tantùm passiuè, sed etiam actiuè vt constat ex dictis in nostris probationibus: Ad experientiam autem dicendum, quòd si aliquando complexio naturalis inducit ad agendum, hoc ideo est quia talis cõplexio inclinat ad materiale virtutis aut vitij, sed non ad formale, nam aptitudo quæ est formalis in virtutibus, non potest esse à natura, sed per habitum impressum à ratione, vt docet D. Th. infra q. 63. art. 1. Vnde quantum ad materiale actus complexio naturalis, quæ est in organo potentiæ aliquo modo influit efficienter: habitus autem virtutis, quia concurrit ad formale actus virtuosi, perfecto modo influit effectiuè. Quibus addendum est, quòd filij imitantur parentes, non solùm propter complexionem in generatione receptam, sed etiam propter continuam communicationem cum ipsis.

Ad secundum dicendum, quòd tam in actu, quàm in habitu virtutis humanæ potest considerari ratio tendentiæ in obiectum, & quantum ad hoc actus & habitus sunt eiusdem speciei; vnde in hac ratione nec actus præcedentes sunt causa æquiuoca habitus, nec habitus est causa æquiuoca actuum subsequentium. Potest etiam considerari mutuus excessus inter habitum & actum virtutis, habitus enim excedit actũ in permanentia, actus autẽ excedit habitũ in actualitate; quãuis ergo habitus excedat in permanentia actus quibus producitur, non propterea repugnat ipsũ produci per tales actus, quasi per instrumenta potentiæ quantum ad hoc: & similiter quamuis actus subsequentes excedant in actualitate habitum, non propterea repugnat ipsos produci per talem habitum, quasi per instrumentum potentiæ quantum ad hoc. Igitur quantum ad id in quo vniuocè se habent actus & habitus virtutis, actus præcedẽs potest esse & de facto est causa principalis vniuoca habitus, & habitus est causa vniuoca actus subsequentis, quia in causis vniuocis datur reciprocatio secundùm speciem: quantum verò ad id in quo æquiuocè se habent, actus præcedens est causa tantùm instrumentalis habitus & habitus est causa instrumentalis actus subsequentis; hoc autem axioma, In causis æquiuocis non datur reciprocatio secundùm speciem, intelligitur tantùm de causis principalibus, & non de causis instrumentalibus: cuius ratio est, quia causa principalis nunquam est ignobilior effectu; sed est nobilior, si sit æquiuoca; & æque nobilis si sit vniuoca; causa verò instrumentalis est ignobilior effectu: & inde est quòd idem non potest esse causa principalis æquiuoca & effectus respectu eiusdem in specie.

Ad tertium dicendum, quòd ex nostra conclusione

clusione nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: quia tunc tantùm illud quod est formale & perfectiuum, concurrit principalius ad actum, quando constituit absolutè agens, & dat simpliciter virtutem ad agendum, quod tamen non facit virtus humana; secus autem est de virtute infusa, quæ quia est potentiæ totalis virtus agendi proxima, principalius concurrit ad actum. Secundùm quod assignatur, non est inconueniens; imò necessarium, quòd potentia tendens ad suam perfectionem, statim à principio producat aliquos actus imperfectos, id est absque facilitate ac delectabilitate, ab ipsa procedentes immediatè; & quòd mediis ipsis acquirat habitum, quo completa & perfecta potentia postea producat actus perfectos, id est cum facilitate ac delectabilitate, ab ipsa mediante habitu procedentes. Tertium, inconueniens quidem est, sed non sequitur: quia potentia & habitus virtutis humanæ non comparantur ad actum virtutis, tanquam duæ causæ; sed potentia est principium formale *quo* ipsius, habitus autem virtutis humanæ est complementum talis principij: vnde absolutè potentia sine habitu potest producere eundem actum, quem cum habitu producit quia non habet ab illo absolutè vim actiuam; sed tamen non potest illum producere eodem modo, & cum eadem perfectione, quia habitus est complementum & perfectio talis principij.

DVBIVM III.

Vtrum in actu virtutis sit aliqua ratio correspondens per se habitui.

SVpponendum est, hoc dubium procedere principaliter de virtute morali: nam de virtutibus infusis idem dicendum, quod dictum est prima parte q. 12. de Visione beatifica respectu luminis gloriæ; cum enim virtutes infusæ & supernaturales sint potentiæ totalis ratio proxima agendi, eadem est ratio de ipsis in ordine ad proprios actus, quæ est de lumine gloriæ in ordine ad visionem beatificam: & ita dicendum est, quòd virtutes infusæ & supernaturales indistinctè concurrunt cum potentia eleuata ad totum quod est in actu, quamuis in actu distinguamus virtualiter rationes correspondentes potentiæ tanquam principio formali radicali secundùm se, ab illis quæ correspōdent virtutibus tanquam principio formali proximo. Sed quia virtus moralis non est potentiæ totalis ratio proxima agendi; cum potentia possit absolutè sine tali virtute producere actū eiusdem rationis, licet imperfectum, ideo præsens dubium occurrit Vtrum in actu virtutis moralis sit aliqua ratio correspondens per se habitui, & quænam illa sit. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd in actu virtutis quatuor reperiuntur. Primum est substantia physica actus, quæ importat quidditatem siue essentiam ipsius, constitutam ex omnibus gradibus superioribus & differentia specifica. Secundum eius bonitas moralis superaddita entitati physicæ, vt modus intrinsecus, quæ consistit in conformitate talis actus ad regulas morum: bonitas igitur moralis est modus accidentalis actus humani in ordine physico considerati, est tamen ratio essentialis ipsius in ordine morali considerati. Tertium est intensio actus, quæ est quidam modus, consequens tam esse physicum, quàm esse morale ipsius. Quartum est facilitas, qua procedit actus mediante habitu. Certum autem est, quòd tria priora sunt intrinseca actui, ac realiter ab inuicem distincta: De substantia actus constat, quia constituit actum; vnde est ipsi intrinseca, ac distincta tum ab intensione, tum à bonitate morali, ab intensione quidem, quia intensio potest variari manente eodem actu quantum ad substantiam; à bonitate verò morali, quia sunt in diuerso ordine rerum, illa in ordine physico, ista in ordine morali: De intensione quòd sit intrinseca, nullus dubitat, cum sit modus afficiens realiter ipsam substantiam actus: De bonitate morali dictum est superius. Solùm est dubium inter Authores de Facilitate, vtrum sit aliquid intrinsecum actui, & ab aliis tribus distinctum: Aliqui vt Durandus in 3. d.23. q.4. Suares disp. 44. Metaphysicæ sect. 6. & ex Discipulis D. Thomæ Aluarez in præsenti disp. 92. Martinez supra qu. 49. art. 3. dub. 1. asserunt quòd facilitas in actu virtutis est tantùm denominatio extrinseca, proueniens à potentia per habitum completa facilè eliciente, & reputant quodcunque intrinsecum esse superfluum ad hanc denominationem. Sed tamen communior est sententia, maximè inter Discipulos D. Thomæ, quòd sit aliquis modus intrinsecus actui, ex natura rei siue distinctione minori modali ab eius entitate & moralitate distinctus; & idem proportione seruata dicendum, quòd difficultas actus est quidam modus ipsi intrinsecus: Hanc sequuntur Capreol. in 3.d.23.art.3. Hispal. ibidem q.1. art.4. ad 2. Nostri Salm. Montesinus & alij in præsenti. Quòd facilitas sit modus intrinsecus, quo actus redditur facilis; probatur Tum authoritate D.Thomæ in 1.d.17.q.2.art.4. vbi sic ait: In actu animæ est plura considerare, scilicet speciem, & modum, & effectum: & explicans hunc modum subdit; modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas & delectatio, vt dicit Philosophus 2. Ethicorum, quòd signum habitus oportet accipere delectationem in opere fientem. Et supra q.51. art. 2. & infra q. 63. art. 2. & alibi ponit in actu procedente ab habitu aliquam perfectionem, quæ non est in aliis actibus. Tum ex his quæ supra dicta sunt circa libertatem actus, quæ ad præsens applicata æquè probant facilitatem actus esse modum ipsi intrinsecum; in actu quippe procedente ab habitu

bitu est specialis modus dependentiæ à tali habitu, siue à potentia completa & perfecta per habitum, ratione cuius hic actus est perfectus in modo procedendi & omninò connaturalis potentiæ sic completæ: ab hoc modo actus denominatur perfectus, facilis, conueniens, firmus, delectabilis, &c. Quòd facilitas sit modus ex natura rei siue distinctione minori modali distinctus ab entitate physica, bonitate morali, & intensione actus, suadetur ex eo quòd non sit impossibile, quòd idem numero actus incipiat ante habitum, & producto per ipsum habitu cõtinuetur; vnde cum in tali casu modus facilitatis non sit in principio coniunctus entitati, bonitati, & intensioni actus, sed postea superueniat ei, signum est quòd ab illis tribus distinguatur; separatio quippe aliquorum ab inuicem est manifestum & infallibile signum distinctionis mutuæ eorum.

Prima opinio negat, quòd in actu virtutis moralis sit aliqua ratio correspondens per se habitui. Probatur, In actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totũ quòd est in illis actibus, correspondet voluntati; De entitate & intensione physica non est dubium, ad hæc enim sufficit innata virtus voluntatis diuina motione applicata; De malitia verò morali & facilitate ipsorum, etiam constat, hæc enim non excedunt vim defectiuam voluntatis, per hoc enim quòd est ex nihilo, potest in infinitum & maxima facilitate seipsa deficere, vt docet Augustinus: ergo etiam in actibus virtutis nihil est per se correspondens habitibus, vt constat ex paritate rationis communiter recepta.

Secundò, Omnis ratio inuẽta in actu virtutis moralis per se correspondet potentiæ ex diuina motione operanti. In actu virtutis moralis sunt quatuor prædicta, de quibus potest esse difficultas, scilicet entitas eius physica, bonitas moralis, intensio, & facilitas: Quòd entitas physica actus per se correspondeat potẽtiæ, ex eo constat quòd potentia præintellecta habitui eundem in specie actum producit: Quòd bonitas moralis per se etiam correspondeat potentiæ, ex eodem principio constat, nam potentia præintellecta habitui virtutis producit actus virtutis, & mediis illis acquirit habitum: Quòd intensio actus tam in ordine physico, quàm in ordine morali per se correspondeat potentiæ ex diuina motione operanti, etiam constat ex eo quòd primus actus antecedens acquisitionem habitus, potest ex diuina motione esse intensissimus, & sic procedere à potentia præintellecta habitui: Quòd denique facilitas actus per se correspondeat potentiæ, constat ex authoritate D. Thomæ infra q. 63. art. 1. vbi sic ait: Secundùm verò naturam indiuidui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius, vel peius ad quasdam virtutes; prout scilicet vires quædam sensitiuæ actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuuantur, vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, & per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitiuæ vires deseruiunt: & secundùm hoc vnus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam: ergo nulla ratio ex his, quæ reperiuntur in actu virtutis moralis, per se correspondet habitui.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes tam physicas, quàm morales repertas in actu perfecto virtutis 2. cum hac differentia quòd per se primò concurrit ad bonitatem moralem tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem tanquam ad complementum & modum ipsius, ita vt de formali per se attingat vtrumque 3. ad entitatem verò physicam ipsius præcisè sumptam non concurrit per se 4. benè tamen vt substratam bonitati morali eiusque facilitati. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, Capreolus in 3. d. 23. art. 3. Hispalensis ibidem q. 1. art. 4. Caietanus supra q. 49. art. 3. & 2. 2. q. 81. art. 4. Nostri Salmanticenses in præsenti & alij.

Probatur prima pars conclusionis, contra aliquos Authores contrarium docentes; Gotfredus enim docet quòd habitus virtutis moralis concurrit tantum ad intensionem actus, confortando potentiam & adiuuando vt fortius operetur: Vasques autẽ docet, quòd habitus virtutis concurrit tantùm ad modum facilitatis qui est in actu: Et tandem Suares docet, quòd habitus virtutis secundùm se concurrit tantùm ad substantiam actus & non ad modum facilitatis, quem non admittit. Probatur igitur: Potentia & habitus virtutis moralis indiuisè concurrunt ad actum, quia efficiunt vnicum principium ex facultate naturali & complemento ipsius constitutum; vnde habitus virtutis moralis debet prius in ipsa potentia recipi vitaliter, ad hoc vt det ipsi facilè & delectabiliter operari, antequam ipsa operetur, & consequenter dat ipsi facilitatem ad totum actum: ergo habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes tam physicas, quàm morales repertas in actu perfecto virtutis; nam si influxus potentiæ & habitus sit indiuisus ex parte principij, est etiam indiuisus ex parte termini. Deinde probatur ex impugnatione trium opinionum oppositarum: Prima quidẽ conuincitur falsitatis: Tum quia potentia habens habitum virtutis moralis, non propterea producit actum intensiorem, ac produceret antequam haberet habitum, imò sæpe producit minus intensum, quod satis indicat habitum non concurrere tantùm ad intensionem actus; Tum quia omnes habitus virtutum moralium concurrunt proportionaliter ad actum, ita vt in actu sit aliquid correspondens proportionaliter habitibus, constat autem quòd habitus remissi non concurrunt ad intensionem actus, alioquin non requireretur

reretur intensio in habitu in ordine ad actus intensos, vnde habitus non concurrit tantùm ad intensionem actus: Secunda autem sententia impugnatur; Tum ex dictis in probatione huius primæ partis cõclusionis; Tum quia actus assimilatur habitui quantum ad suam speciem, siue quantum ad entitatem specificam, & non tantùm quantum ad modum facilitatis, vnde habitus non solùm concurrit ad illum modum facilitatis; Tum quia habitus si solùm concurreret ad illum modum, solùm etiam illum per se respiceret, & illum haberet pro specificatiuo, quod constat esse falsum, nam habitus virtutum moralium distinguuntur penes diuersas species bonitatis moralis actus & obiecti, & non penes diuersos modos facilitatis: Tertia tandem sufficienter impugnatur ex dictis in supponendo, vbi ostensum est dari modum facilitatis in actu, & quòd habitus dat potentiæ faciliter & delectabiliter operari; vnde quando Aristoteles dicit 2. Ethicorum cap. 1. quòd habitus concurrit ad actus similes his per quos genitus est, intelligendus est de similitudine quoad substantiam & speciem actus, non de similitudine accidentali quoad modum facilitatis.

Probatur secunda pars conclusionis, quantum ad primum, authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles 2. Ethicorum cap. 5. dicit potentias esse, per quas sumus potentes irasci vel misereri; sed habitus, quibus benè vel malè: D. Thomas in 4. d. 49. q. 1. art. 2. quæstiuncula 2. ad 2. ait: In actu duo est considerare, scilicet substantia actus, & forma ipsius à qua perfectionem habet: actus ergo secundùm substantiam principium est naturalis potentia, sed secundùm formam suam principium est eius habitus. Deinde probatur ratione, Ad illud per se primò concurrit habitus virtutis moralis, ad quod producendum potentia naturalis indiget tali habitu, vt constat ex ipsis terminis: sed potentia naturalis indiget habitu virtutis moralis ad producendum actum moraliter bonum, siue ad causandam in actu bonitatem moralem; potentia quippe naturalis secundùm se est tantùm potens producere actum quantum ad substantiam, vt autem producat actum quantum ad bonitatem moralem, indiget habitu ex influxu rationis causato, vt docet D. Thomas q. de Virtutibus art. 9. dicens: Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitiuam, fit quædam dispositio formata, per quam inclinatur in vnum quod consueuit; & ista dispositio sic formata est habitus virtutis, vnde si rectè consideretur, virtus appetitiuæ partis nihil est aliud, quàm quædam dispositio siue forma sigillata & impressa in vi appetitiua à ratione; & propter hoc quantumcunque sit fortis dispositio in vi appetitiua ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis, &c. ergo habitus virtutis moralis per se primò concurrit ad bonitatem moralem actus, tanquam ad rationem productam; maximè quia actus assimilatur in natura specifica ipsi habitui virtutis, inquantum moraliter bonus, cùm vt bonus sit tendentia actualis ad idem obiectum, & sub eadem ratione obiecti moralis, ad quod virtus est tendentia habitualis. Probatur quantum ad secundum: Bonitas moralis, præcisa facilitate, potest reperiri in actu, absque eo quòd potentia naturalis sit completa per habitum virtutis, sufficit enim quòd potentia applicetur motione aliqua transeunte; & habitus ex actibus generatur, vt potentia per ipsos completa faciliter & connaturaliter postea eliciat actus, vt communiter dicitur, & docet D. Thomas loco proximè citato, vbi hæc inter alia dicit: Oportet ergo vt alio modo recipiatur (scilicet rectitudo in potentia) scilicet per modum qualitatis inhærentis, vt rectitudo regulæ efficiatur forma potentiæ regulatæ: sic enim faciliter & delectabiliter quod rectum est operabitur, sicut id quod est conueniens suæ formæ: & hæc quidem qualitas siue forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem iam consummata est, & quasi in naturam versa, habitus nominatur; & consequenter facilitas & connaturalitas reperta in actu moraliter bono, quasi specialis modus dependentiæ, correspõdet per se habitui virtutis moralis: ergo habitus virtutis moralis per se primò concurrit ad facilitatem coniunctam bonitati morali actus, tanquam ad complementum & modum ipsius bonitatis, ita vt de formali & per se attingat vtrumque.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Aristotelis 2. Ethicorum cap. 5. & D. Tho. in 4. d. 49. q. 1. art. 2. superius adductâ. Deinde: Entitas physica actus virtuosi præcisè sumpta, siue vt non dicit ordinẽ ad bonitatem moralem, nõ excedit innatam virtutem potentiæ naturalis; & propterea potentia naturalis non indiget habitu superaddito ad producendum actum quantum ad substantiam, quia vt ait D. Thomas q. sequenti art. 6. Cum per habitum perficiatur ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad benè agendum (qui quidem habitus est virtus) vbi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ: ergo habitus virtutis non concurrit per se ad entitatem physicam actus virtuosi præcisè sumptam. Denique: Ex vna parte tota virtus moralis est tendentia per se ad obiectum morale; ex alia verò parte ipsa est in potentia inferiori participatio potentiæ superioris scilicet rationis: ergo cum entitas physica actus præcisè sumpta non pertineat ad ordinem moralem nec in ipsa vt sic præcisè aliquid reluceat correspondens rationi vt regulanti & dirigenti, quamuis dependeat à ratione vt proponente & imperante; sequitur quòd habitus virtutis moralis non concurrat per se ad entitatem physicam actus virtuosi præcisè sumptam.

Probatur

Probatur quarta pars conclusionis ex dictis circa primam partem: Habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes tam physicas, quàm morales repertas in actu virtutis: sed non concurrit ad rationes physicas præcisè sumptas: ergo concurrit ad ipsas vt substratas bonitati morali eiusque facilitati; & consequenter concurrit per se, quamuis secundariò, ad substantiam actus & ad eius physicam intensionem, vt substratam bonitati morali, quia vt sic vtraque reductiuè pertinet ad ordinem moralem: igitur licet virtus moralis per se primò in ordine intentionis respiciat bonitatem moralem actus virtuosi, à qua proinde specificatur, eiusque facilitatem modo dicto; tamen ordine executionis prius cõcurrit & per se secundariò ad substantiam actus & ad eius intensionem physicam, tanquam ad subiectum bonitatis moralis, & tanquam ad fundamentum à quo resultat.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actibus vitiosis est aliquid per se correspondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta sunt circa actus virtuosos: & ita habitus cuiuscunque vitij concurrit ad omnes rationes tam physicas, quàm morales repertas in actu vitioso, cum hac differentia quòd per se primò concurrit ad malitiam moralem tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem tanquam ad complementum & modum ipsius, ita vt de formali & per se attingat vtrumque: ad entitatem verò physicam ipsius præcisè sumptam non concurrit per se, benè tamen vt substratam malitiæ morali, eiusque facilitati; eadem quippe est ratio quantum ad hoc de actu vitioso in ordine ad habitum vitij, ac de actu virtuoso in ordine ad habitum virtutis moralis. Vnde ad probationem in contrarium, dicendum quòd ad entitatem & intensionem physicam actus vitiosi sufficit innata virtus voluntatis diuina motione applicata, si talis entitas & intensio præcisè sumantur vt sunt in ordine physico: ad malitiam verò moralem & ad facilitatem ipsius non sufficit innata virtus voluntatis, sed requiritur ad hæc habitus vitiosus; quamuis enim voluntas ex se sit defectibilis in actu primo, quia est ex nihilo, vt tamen deficiat in ordine morali facilè & delectabiliter; requiritur vt radicalis eius defectibilitas compleatur per multiplicem habitum vitiorum.

Ad secundum dicendum, quòd quidem omnis ratio inuenta in actu virtutis moralis correspondet voluntati ex diuina motione operanti, tanquam virtuti remotæ operandi, sed non tanquam virtuti proximæ. Vnde ad probationem in contrarium, dicendum quòd entitas physica actus præcisè sumpta per se correspondet potentiæ, vt ratio probat; si autem consideretur vt substrata bonitati morali, excedit ipsam potentiam, quæ proinde indiget virtute superaddita ad entitatem physicam vt sic sumptam; quòd si actus facilè & connaturaliter ab illa procedat, virtus superaddita debet esse habitus; & ex his patet ad illud quod subditur de bonitate morali & intensione actus, si enim potentia indiget virtute superaddita ad entitatem physicam actus vt substratam bonitati morali, multò magis ad ipsam bonitatem moralem; & quamuis sine habitu & antecedenter ad illum actus virtutis possit esse intensior ex vi maioris motionis diuinæ, non tamen sine habitu est facilis & connaturalis: Authoritas verò D. Thomæ adducta solùm probat quòd in omnibus sunt quædam semina virtutum ex naturali dispositione, inquantum per diuersam dispositionem naturalem homines ad materiale diuersarum virtutum inclinantur; non tamen actus ex dicta dispositione naturali producti sunt veri actus virtutis moralis; ad hoc enim requiritur in potentia virtus moralis, vel per modum habitus, si actus sit facilis, perfectus in modo procedendi, & connaturalis; vel per modum motionis transeuntis, si actus sit difficilis, imperfectus in modo procedendi, & præternaturalis: Et hoc docet D. Thomas q. de Virtutibus art. 9. vbi sic ait: Et propter hoc quantumcunque sit fortis dispositio in vi appetitiua ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis, &c.

DVBIVM IV.

Vtrum virtus rectè diffiniatur ab Augustino.

SVpponendum est, quòd multæ traduntur virtutis definitiones, tam ab Aristotele, quàm ab aliis: Quatuor colliguntur ex doctrina Aristotelis. Prima habetur 2. Ethicorum cap. 6. his verbis: Virtus est habitus, qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Virtus bonum facit habentem in genere causæ formalis per simplicem sui communicationem: reddit autem opus bonum tam in genere causæ efficientis, quia est principium agendi, quàm in genere causæ formalis, quia in exercitio specificat ipsum opus. Secunda definitio habetur ibidẽ: Virtus est habitus electiuus, in mediocritate consistens diffinita ratione quoad nos, vt determinauerit ipse prudẽs: Sensus illius est, quòd virtus debet consistere in medio iuxta prudẽtem rationis determinationem; vnde ad virtutem sufficit medium rationis, nec requiritur medium rei, præter quã in iustitia ob specialem eius rationem. Tertia habetur 3. Physicor. cap. 3. sic: Virtus est dispositio perfecti ad optimum; siue est affectio potentiæ per ipsam perfectæ ad actum perfectum ratione modi procedendi facilè & connaturaliter in tali specie. Quarta habetur lib. 1. de Cœlo c. 11. vbi dicitur virtus vltimum potentiæ: si per *ly vltimum* non intelligatur actus vel obiectum potentiæ, vt potest intelligi, sed intelligatur complementum ipsius potentiæ. Prima definitio conuenit

uenit omnibus virtutibus tam intellectualibus quàm affectiuis, tam theologicis quàm moralibus: cum hac tamen differentia, quòd virtutes morales, & ex theologicis charitas absolutè & simpliciter nulla facta suppositione bonum faciunt habentem: intellectuales autem faciunt tantùm bonum secundùm quid, si synderesim & prudentiam excipias, quæ quia inclinant per se ad honestum, absolutè duntaxat bonum, faciunt simpliciter habentem bonum, & ex theologicis fides & spes bonum faciunt habentem facta suppositione status Viatoris, nam absolutè melior est visio quàm fides, & possessio quàm spes. Secunda definitio nullo modo conuenit virtutibus intellectualibus, quæ sunt habitus iudicatiui, non habitus electiui: vnde conuenit tantùm virtutibus moralibus, & potest aliquo modo extendi ad spem & charitatem, si electiuum sumatur pro libero comprehendente tam intentionem quàm electionem, præcipuus quippe actus ipsarum est circa vltimum finem: in aliis autem virtutibus moralibus earum actus dicuntur electiones, non quòd sint purè electiones, sed quia attingunt suum obiectum in medio, separantes eum ab extremis vitiosis superexcedentiæ & defectus, in quo est quædam electio. Denique tertia & quarta definitio conueniunt omnibus virtutibus. S. Augustinus duas affert virtutis definitiones: Primam libro 83. Quæstionum q. 31. in hunc modum: Virtus est habitus bonus, modo & ratione, naturæ consentaneus. Secundam autem lib. 2. de Libero Arbitrio cap. 18. & 19. quæ sic colligitur à Magistro in 2. d. 27. & à D. Thoma hìc art. 4. Virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur; siue quam Deus solus in homine operatur. Alij alias tradunt virtutis definitiones: vt quòd virtus sit habitus afficiens benè potentiam hominis aliquo modo rationalem, ad eliciendam operationem naturæ hominis conformem & rectam; Sed hæc defintio sicut & aliæ similes reducuntur ad præcedentes. In præsenti autem non vacat examinare has omnes virtutis definitiones, sed tantùm cum D. Thoma examinabimus secundam traditam ab Augustino, communiter à Theologis receptam: Vnde quærimus in hoc dubio, vtrum virtus rectè definiatur ab Augustino prædictâ secundâ definitione.

Prima opinio negat virtutem rectè definiri ab Augustino prædicta definitione. Probatur: Hæc definitio no conuenit omnibus virtutibus, sed tantùm Theologicis & moralibus infusis: nam virtutibus intellectualibus non rectè viuitur; imò nec fide benè viuitur, cum peccatores habentes fidem supernaturalem malè viuant: Similiter iisdem virtutibus intellectualibus potest quis malè vti, si vsus illarum sit propter vanam gloriam; imò potest quis malè vti virtutibus moralibus, superbiendo de illis: ergo hæc definitio virtutis est diminuta, & ita virtus non rectè definitur ab Augustino prædicta definitione.

Secundò, Hæc definitio aliis conuenit à virtute definita: scilicet actui virtutis, dispositioni præcedenti habitum, gratiæ habituali, donis Spiritus sancti, continentiæ & perseuerantiæ contra motus passionum, ac tandem synderesi; quæ omnia non habent rationem virtutis propriè dictæ; & tamen eis conuenit prædicta definitio, vt consideranti patet: ergo cum non conueniat soli virtuti, non est bona sed superflua, & sic virtus non rectè definitur ab Augustino prædicta definitione.

Tertiò, Definitio vt sit bona, debet perfectè explicare naturam rei, quia definitio est oratio explicans naturam rei: sed prædicta definitio virtutis non perfectè explicat eius naturam; cum enim virtus sit aliquid respectiuum, specificatur ab obiecto quod respicit, vnde non potest perfectè explicari eius natura nisi per ordinem ad obiectum, quod tamen non ponitur in hac definitione: ergo hæc definitio non est bona, & ita virtus non rectè definitur ab Augustino prædicta definitione.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus rectè definitur ab Augustino prædicta definitione. 2. quæ sumpta adæquatè conuenit tantùm virtutibus infusis. 3. si autem separentur vltima hæc verba (quam Deus in nobis sine nobis operatur) conuenit omni virtuti, siue Theologicæ, siue morali, siue intellectuali. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis: Tum authoritate: tum ratione D. Thomæ hìc art. 4. sic in formam reducta: Tunc rectè definitur aliquid, quando perfectè eius quidditas & natura explicatur, definitio quippe est oratio explicans naturam rei: sed ex prædicta definitione ab Augustino tradita perfectè explicatur quidditas & natura virtutis; per ipsã quippe assignantur omnes quatuor causæ virtutis, scilicet formalis, materialis, finalis, & efficiens; formalis quidem per priora illa verba *Virtus est bona qualitas*; materialis autem, per *ly mentis* mens quippe vt dicit potentias aliquo modo rationales, est subiectum siue materia in qua, & non circa quam est virtus; finalis verò, per sequentia verba *qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur* quia finis virtutis, cum sit habitus operatiuus, est ipsa operatio; & tandem causa efficiens, per postrema verba *quam Deus in nobis sine nobis operatur* quia solus Deus est causa efficiens virtutis infusæ, cui soli conuenit hæc definitio sic adæquatè sumpta: ergo virtus rectè definitur ab Augustino hac definitione. Deinde probatur expendendo prædictam definitionem: Dicitur, qualitas, quia est in genere

quali

qualitatis, vt ostensum est; & quamuis habitus sit proximum genus virtutis, propter quod aptius poneretur, vt docet D. Thomas, quia genus proximum vt pote minus commune, magis explicat naturam rei; aptè tamen potest poni qualitas, genus remotum, quia etiam genus remotum explicat naturam rei: Adduntur reliqua omnia verba per modum differentiæ, quia virtus per illa simul sumpta distinguitur ab omnibus aliis; Nam per *ly bona*, distinguitur à prauis qualitatibus; Per *ly mentis*, distinguitur à qualitatibus quæ sunt in corpore vt in subiecto; Per *ly qua rectè viuitur*, distinguitur ab habitibus vitiosis qui inclinant ad malè viuendum; Per *ly qua nullus malè vtitur*, distinguitur ab habitibus qui quandoque se habent ad bonum, quandoque ad malum, qualis est opinio quæ se habet ad verum & falsum; Per reliqua verba assignatur causa efficiens virtutis infusæ: ergo virtus rectè definitur ab Augustino hac definitione.

Probatur secunda pars conclusionis: Virtutes acquisitæ, siue sint intellectuales, siue morales, dicuntur tales; quia propriis actibus & proprio labore acquiruntur, vnde quamuis concurrat Deus tam præuiè, quàm simultaneè, tamen concurrit nobiscum, & ita Deus non operatur in nobis sine nobis has virtutes; sicut in nobis sine nobis operatur virtutes infusas, nam licet diuino auxilio nos ad illas disponamus, non tamen concurrimus efficienter ad earum productionem, simul enim cum gratia à solo Deo infunduntur: ergo hæc definitio sumpta adæquatè conuenit tantùm virtutibus infusis.

Probatur tertia pars conclusionis: Tum ex dictis, tum expressa authoritate D. Thomæ hîc art.4. vbi cum immediatè ante posuisset, Quam Deus in nobis sine nobis operatur, statim subdit: Quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, & acquisitis & infusis: Quòd autem ibi comprehendat etiam virtutes intellectuales, constat ex præmissis, dixerat enim quòd per ista verba, Qua nullus malè vtitur, discernitur virtus ab habitu opinionis qui se habet ad verum & ad falsum; Ex quibus constat quòd secundùm D. Thomam habitus intellectualis qui se habet semper ad verum, est virtus: Sed expressius loquitur qu. 1. de Virtutibus art. 2. vbi postquam adduxisset omnes huius definitionis particulas, præter hanc vltimam, Quam Deus in nobis sine nobis operatur, ait: Hæc autem omnia conueniunt tam virtuti morali, quàm intellectuali, tam theologicæ, quam infusæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet absolutè loquendo, tantùm rectè viuamus virtutibus moralibus & theologicis quæ sunt in voluntate, quia per illas habetur rectitudo & bonitas moralis, quæ est rectitudo & bonitas simpliciter: tamen secundùm quid rectè viuimus virtutibus intellectualibus & fide diuina, rectitudine scilicet illius potentiæ in qua sunt, in quantum per illas attingit verum. Ad aliud dicendum cum Caietano, quòd etiam virtute intellectuali nullus malè vtitur formaliter, quasi virtus per se ad malitiam actus concurrat, & hoc sufficit ad saluandam bonitatem huius definitionis; potest tamen fieri quòd quis vtatur malè materialiter virtute intellectuali, eliciendo scilicet mediante ipsa actum moraliter malum, non quidem ex ipsa virtute, sed ex praua intentione finis operantis; quia vero obiecto intellectus non contrariatur malitia moralis, sed falsitas: virtus autem moralis nec materialiter potest concurrere ad actum ex aliqua parte moraliter malum, quia ex se virtus moralis est in genere moris, & bono morali obiecto ipsius repugnat malitia moralis vndecunque proueniat.

Ad secundum dicendum, quòd hæc definitio virtutis nulli ex assignatis conuenit, excepta synderesi: Non actui virtutis, quia non est qualitas sed actio: nec dispositioni, quia non est qualitas perfecta & completa, quomodo qualitas assumitur in hac definitione; quamuis definitio aliqualiter dispositioni conueniat, quia est virtus imperfecta & incompleta: Nec gratiæ habituali, quia vt docet D. Thomas in 2.d.27. q.1. art.2. ad 8. per hoc quod dicitur, qua rectè viuitur, ostenditur virtus esse principium rectæ operationis; non enim sumitur hîc rectè viuere secundùm quod est esse virtutis, sed secundùm quod est operatio rei viuæ; gratia autem non est principium recti operis nisi mediante virtute, & ideo non est illud quo immediatè rectè viuitur: Nec donis Spiritus sancti ita propriè conuenit, vt docet D. Th. infra q.68. art.1. ad 3. dicens. Si volumus diffinitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur à donis, dicemus quòd hoc quod dicitur, qua rectè viuitur, intelligendum est de rectitudine vitæ: quæ accipitur secundùm regulam rationis; regula quippe & mensura donorum non est communis ratio etiam illustrata lumine naturali, fidei, & prudentiæ; sed est instinctus & impulsus Spiritus sancti mouentis & impellentis animam supra omnes communes regulas: Nec conuenit continentiæ & perseuerantiæ, quia per ipsas nō rectè viuitur rectitudine perfectā importatā in hac definitione, quia ista duo non habent perfectā operationē, eo quod non reducant passiones ad medium, sed maneant cum illis valde immoderatis, vt docet D. Th. infra q. 58. art. 3. ad 2. Quantum ad synderesim fatemur quòd illi conuenit hæc definitio, quia est propriè virtus intellectualis & radix virtutum moralium, quam Aristoteles 6. Ethicorum cap. 3. comprehendit sub intellectu qui est habitus principiorum, & diuiditur in speculatiuum & practicum; Habitus speculatiuus principiorum dicitur intelligentia seu intellectus, Habitus practicus principiorum dicitur synderesis.

Ad tertium dicendum, quòd eo ipso quod in hac

hac definitione dicitur, *qua rectè viuitur*, in quo importatur operatio recta, sufficienter exprimitur ordo virtutis in communi ad obiectum bonum in communi; cum enim omnis operatio mentis habeat proprium obiectum, operatio recta habet obiectum bonum.

DVBIVM V.

Vtrum possit quis malè vti virtute

SVpponendum est, ad maiorem euidentiam prædictæ definitionis, propter quam excitatur hoc dubium, quòd sunt tria genera virtutum. Aliæ sunt intellectuales tantùm, quæ perficiunt intellectum in ordine ad cognitionem, & inclinant ad actum bonum ex genere, non tamen determinant bonum vsum ipsius, & sunt intelligentia, sapientia, scientia, & ars. Aliæ sunt morales, quæ perficiunt appetitum & inclinant ad actum bonum, & sunt iustitia, fortitudo, & tēperantia; quibus debet coniungi prudentia, licet enim subiectetur in intellectu, tamen conuenit cū virtutibus moralibus in hoc quod respicit rectitudinē appetitus, & bonum vsum actus, cum sit regula omnium virtutum moralium. Aliæ tādem sunt theologales, sic dictæ quia immediatè versantur circa Deum velut circa proprium obiectum. Præsens dubium procedit generaliter de virtute, vt comprehendit hæc tria genera, & quæritur vtrum possit quis malè vti virtute: Potest autem intelligi dupliciter, quòd aliquis vtatur virtute, vt docet D. Thomas hîc art. 4. ad 5. vel tanquam principio, applicando ipsam ad actum eliciendum: vel tanquam obiecto, vt cum benè aut malè de ea sentimus, cum eam amamus aut odio habemus, cum superbimus aut humiliamur de ea. Certum est autem, quòd hoc posteriori vsu potest quis malè vti virtute, vt docet D. Thomas loco citato dicens: Virtute potest aliquis malè vti tanquam obiecto, putà cum malè sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea: vnde præsens dubium tantùm procedit de priori vsu; in quo virtus se habet vt principium effectiuum.

Prima opinio asserit, quòd quis possit malè vti virtute, tanquam principio effectiuo. Probatur sigillatim in vnoquoq; genere virtutum: Potest quis abuti intelligentia, sapientia, sciētia, & arte, vt dū illis vtitur propter inanem gloriam; tunc enim actus elicitus est moraliter malus: ergo potest quis malè vti virtute intellectuali.

Secundò, Potest quis mala intentione vti prudentia, iustitia, fortitudine, & temperantia, eliciendo scilicet actus ipsarum vel ex vana gloria, vel alio motiuo indebito: sed hæ quatuor sunt virtutes morales: ergo potest quis malè vti virtute morali; & propterea D. Thomas 2. 2. q. 57. art. 1. ait de iustitia: Iustum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem iustitiæ, ad quod terminatur actio iustitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat.

Tertiò, Potest quis credere mysteria supernaturalia vt à Deo reuelata, propter vanam gloriam, & similiter potest sperare beatitudinem supernaturalem propter vanam gloriam: sed hi actus credendi & sperandi sunt eliciti à fide & spe virtutibus theologicis: ergo potest qui malè vti virtute theologica; propterea Augustinus serm. 15. de verbis Apostoli dicit, quòd superbia etiam bonis operibus insidiatur vt pereant; maximè quia potest quis malè vti charactere, qui est qualitas supernaturalis, vt consecrando vel absoluendo ex malo fine.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nullus potest malè vti formaliter virtute, quæcunque illa sit. 2. potest autem malè vti materialiter, tum virtutibus intellectualibus excepta prudentia, tum etiam fide theologica. 3. non verò virtutibus moralibus, ac prudentia, nec spe aut charitate. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis ex definitione virtutis explicata dubio præcedenti, in qua habetur inter alia propria virtuti, *qua nullus malè vtitur*, quod debet saltem intelligi de malo vsu formali, quia scilicet ipsa virtus non potest per se per modum principij effectiui cōcurrere ad malitiam actus. Deinde ex vna parte actus cuiuscunque virtutis ex suo genere est rectus; quia respicit, vel verum, vel bonum: ex alia verò parte formalis vsus virtutis est in ordine ad propriū actum præcisè ex suo genere consideratum: ergo nullus potest malè vti formaliter virtute, quæcunque illa sit, quasi ipsa virtus per se concurrat ad malitiā actus; & sic intelligendus est D. Thomas hîc art. 4. ad 5. dum ait, quòd non potest aliquis malè vti virtute, tanquam principio vsus, ita scilicet quòd malus sit actus virtutis.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad virtutes intellectuales, excepta prudentia, tū prima ratione primæ opinionis, tum sequenti: Virtutes aliæ intellectuales perficiunt tātùm intellectum in ordine ad verum, & non in ordine ad bonum sub ratione boni, & earum rectitudo in hoc consistit, quòd attingant verum sub ratione veri; nec ex proprio genere determinant bonum vsum actus: sola quippe prudentia inter virtutes intellectuales determinat bonum vsum actus: ergo potest quis malè vti materialiter virtutibus intellectualibus excepta prudentia; & sic actus virtutum intellectualium erunt boni physicè per hoc quod attingant verum, & mali moraliter per hoc quod fiant ex mala intentione, vel cum alio defectu morali; quia enim vero non opponitur malitia, sed falsitas, inde est quòd in eodem actu virtutis intellectualis malitia moralis est compossibilis cum veritate, & consequenter cum eius bonitate physica. Probatur quantum ad secundum de fide theologica, authoritate D. Th.

Th.2.2.q.47.art.13.ad 1.vbi ait: Fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operũ: ex quo sic formatur ratio, Fides theologica est virtus intellectualis per se primò speculatiua, nec respicit obiectum sub ratione boni, sed sub ratione primi veri: ergo licet actus fidei ex malo fine, vel ex praua aliqua circunstãtia reddatur malus moraliter, manet tamen in sua perfectione physica, quæ consistit in certitudine ac infallibilitate sibi essentiali; & sic physicè non destruitur, cum malitia moralis sit compossibilis cum certitudine ac infallibilitate actus, per solam quippe falsitatem destruitur veritas, & consequenter certitudo & infallibilitas.

Probatur tertia pars conclusionis, quantum ad virtutes morales: Virtutes morales habent pro obiecto bonum sub ratione boni honesti, & sic non modo respiciunt actum ex se bonum, at etiam respiciunt bonum vsum: ergo non possunt elicere actum ex aliquo capite moraliter malum, cum idem actus non possit simul esse bonus & malus moraliter, etiam ex diuerso capite, vt dictum est supra; & propterea Philosophus 2. Ethicorum cap.6. ait de virtute morali, quòd bonum facit habentem, & opus eius reddit perfectum: vnde non potest quis malè vti etiam materialiter virtutibus moralibus. Probatur quantum ad prudentiam: Prudentia quamuis sit virtus intellectualis, tamen determinat bonum vsum actus, cum sit regula & moderatrix omnium virtutum: ergo actus prudentiæ destruitur ex quacunque malitia morali reperta in actu subiecto prudentiæ; & sic non potest quis malè vti prudentia, etiam materialiter. Probatur quantum ad charitatem & spem: Charitas non solùm habet bonum diuinũ vt in se est pro obiecto, sed etiã pro fine, & ita refert in illud totum suum actum immediatè, constat autem quòd nihil moraliter malum potest immediatè referri in Deum: vnde quando D.Thomas q. 2. de Malo art.4. ad 2. videtur dicere quòd dilectio Dei potest ad malum finem ordinari, intelligit de dilectione naturali, quæ ex hac parte potest vitiari: De spe docet D.Thomas 2.2. q. 17. art. 1. ad 1. dicens: Spe attingente Deum nullus potest malè vti, sicut nec virtute morali attingente rationem; cuius ratio est, quia spes theologica est virtus perficiens voluntatem in ordine ad bonum diuinum vt obtinendum ab ipso sperante, & consequenter respicit bonum sub ratione boni: ergo nulla potest interuenire circunstantia, quæ aliquo modo vitiet actum ipsius, alioquin non respiceret bonum sub ratione boni, sed respiceret illud sub aliqua ratione mali; & ita non potest quis malè vti, etiam materialiter spe aut charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd tantùm probat secundam partem conclusionis, quòd potest quis malè vti materialiter virtutibus intellectualibus.

Ad secundum dicendum, quòd si quis ex malo fine vel praua aliqua circunstantia operetur aliquem actum, quamuis hic actus videatur materialiter esse alicuius virtutis moralis, tamen non elicitur ab aliqua virtute, nec est formaliter actus virtutis; sed est actus moraliter malus elicitus immediatè ab ipsa potentia. Vnde ad authoritatem D.Thomæ dicendum, quòd loquitur ibi de rectitudine materiali obiectiua iustitiæ, quæ attenditur per comparationem ad aliud; & non de rectitudine formali, quæ est per comparationem ad agentem, & in qua consistit formalis ratio virtutis: Quod autem vtraque rectitudo debeat esse in actu iustitiæ, docet ibidem D. Thomas dicens: Rectum verò quod est in ordine iustitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad aliud; sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum (etiam obiectiuè) nisi secundùm quod aliqualiter fit ab agente, quia tales virtutes sunt circa proprias passiones ipsius agẽtis tanquam circa obiectum, iustitia verò versatur circa alium.

Ad tertium dicendum, quòd si quis credat propter vanam gloriam, actus quidem est fidei supernaturalis substantialiter, sed moraliter malus: si quis autem speret propter vanã gloriam, actus non est spei supernaturalis, & est moraliter malus: cuius differentiæ ratio assignata est in probanda conclusione. Augustinus autem solùm vult quòd per superbiam opera ex obiecto aliàs bona, fiunt moraliter mala. Ad illud quod subditur, dicendum quòd potest quis materialiter malè vti charactere, sicut & virtutibus intellectualibus: est autem differentia inter characterem & virtutes morales, prudentiam, spem & charitatem; quòd character non respicit pro obiecto bonum honestum sub ratione honesti, nec determinat bonũ vsum actus; & ideo potest quis malè vti illo materialiter, non autem dictis virtutibus ob rationem assignatam.



QVÆSTIO LVI.

De subiecto virtutis, in sex articulos diuisa.



Deinde considerandum est de subiecto virtutis.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto

¶ Secundo, vtrum vna virtus possit esse in pluribus potentiis.

¶ Tertio, vtrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

¶ Quarto, vtrum irascibilis & concupiscibilis.

¶ Quinto, vtrum vires apprehensiuæ.

¶ Sexto, vtrum voluntas.

ARTICVLVS I.

Vtrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto. 295

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subiecto. Dicit enim August. in 2. de lib. arb. * quod virtus est qua rectè viuitur: viuere autem non est per potentiam animæ, sed per eius essentiam: ergo virtus non est in potentia animæ, sed in eius essentia. *Sup. q. 50. art. 1. & 3. q. 7. a. 2. cor. & 3. dist. 33. q. 2 art. 4. & Ver. q. 24.*

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 2. Eth. * Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: sed sicut

opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ: ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quàm ad eius essentiam.

¶ 3 Præterea, Potentia est in secunda specie qualitatis: virtus autem est quædam qualitas, vt suprà dictum est *: qualitatis autem non est qualitas. ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

Sed contra, Virtus est vltimum potentiæ vt dicitur in 1. de cælo *: sed vltimum est in eo, cuius est vltimum. ergo virtus est in potentia animæ.

*Art. 5. cor. & ver. q. 1. art. 3. & opusc. 43. cap. 8. * lib. 2. de lib. arb. cap. 18. & 19. tom. 1. † l. 2. eth. c. 6. tom. 5. q. praced. art. 4. & q. 49. art. 1. lib. 1. tex. 116. to. 2.*

CONCLVSIO.

Virtus humana cùm sit perfectio & habitus operatiuus, est in potentia animæ tanquam in proprio subiecto.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiã animæ, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ: perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo ex eo, quod est habitus operatiuus, vt supra dictum est *: omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc, quòd disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem, vnde virtus humana est in potentia animæ, sicut in subiecto.

q. praec. a. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd viuere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur viuere ipsum esse viuentis, & sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viuenti essendi principium. Alio modo viuere dicitur operatio viuentis, & sic virtute rectè viuitur inquantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad secundum dicendum quòd bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur, & ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quòd vnum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia vnum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente vt color corpori mediante superficie, vnde superficies dicitur esse subiectum coloris, & eo modo potentia animæ dicitur esse subiectum virtutis.

ARTICVLVS II.

Vtrum vna virtus possit esse in pluribus potentiis.

296 Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod vna virtus possit esse in duabus potentiis: habitus enim cognoscuntur per actus. sed vnus actus progreditur diuersimode à diuersis potentiis, sicut ambulatio procedit à ratione vt dirigẽte, à voluntate sicut à mouente, & à potentia motiua sicut ab exequente. ergo etiam vnus habitus potest in pluribus esse potentiis.

Inf. q. 60. art. 3. cor.

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 2. Ethic. * quòd ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle, & immobiliter operari. sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem: ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

l. 2. eth. c. 4. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium, vt dicitur in 6. Ethic. * est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntatẽ peruersa, vt in eodem lib. * dicitur. ergo vna virtus potest esse in duabus potentiis.

*l. 6. ethic. c. 5. tom. 5. * c. 12. in fin.*

Sed contra, Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto: sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis: ergo vna virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

CONCLVSIO.

Impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad inuicem habeant in participatione illius virtutis.

Respondeo dicendum, quòd aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Vno modo sic, quod ex æquo sit in vtroque: & sic impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, quia diuersitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diuersitas autem habituum secundum speciales. vnde vbicunque est diuersitas potentiarum, est diuersitas habituum, sed non conuertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam: & sic vna virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in vna sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel modum dispositionis, secundum quod vna potẽtia mouetur ab alia, & secundum quod vna potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest æqualiter & eodem ordine pertinere ad diuersas potentias, sed secundum diuersas rationes & diuerso ordine.

Ad secundum dicendum, quòd scire præexigitur ad virtutem moralem inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam, sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto: sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, vt infrà dicetur *.

art. seq. & q. 57. a. 4.

ARTICVLVS III.

Vtrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

297 Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd intellectus sit subiectum virtutis. Dicit enim August. in lib. * de moribus Ecclesiæ, quòd omnis virtus est amor. subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiua. ergo nulla virtus est in intellectu.

lib. 1. de mor. Eccl. c. 15. to. 1.

¶ 2 Præterea, Virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet. * bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitiuæ virtutis. ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiua virtus.

q. 55. art. 3.

¶ 3 Præterea, Virtus est, quæ bonum facit habentem. vt Philosophus * dicit. sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. ergo intellectus non est subiectum virtutis.

lib. 2. Eth. c. 6. tom. 5.

Sed contra est, quod mens maximè dicitur intellectus: subiectum autem virtutis est mens, vt patet ex diffinitione virtutis supra inducta *. ergo intellectus est subiectum virtutis.

q. praec. a. 4.

CONCLVSIO.

Cùm virtus sit quæ simpliciter & actu bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit; impossibile est intellectum esse subiectum virtutis simpliciter, nisi secundum ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subiectum est.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *, virtus est habitus, quo aliquis bene vtitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Vno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum Grãmaticæ habet homo facultatem rectè loquendi, non tamen Grãmatica facit, vt homo semper rectè loquatur. potest enim Grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, & eadem ratio est in aliis scientiis & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quòd aliquis rectè facultate vtatur: sicut iustitia non solum facit, quod homo sit promptæ voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit vt iustè operetur. Et quia bonum sicut & ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id, quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, & esse bonus: puta quia est iustus vel temperatus: & eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes quia reddunt bonum opus in actu, & simpliciter faciunt bonum habentem. Primi verò habitus non simpliciter dicuntur virtutes: quia non reddunt bonum opus, nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem: non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber. & propter hoc plerunque scientia & ars contra virtutem diuiditur. quandoque autem virtutes dicuntur, vt patet in 6. Ethicor. * Subiectum igitur habitus. qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculatiuus absque omni ordine ad voluntatem: sic enim Philosophus in 6. Ethicorum *, scientiam, sapientiam, & intellectum & etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subiectum verò habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota à voluntate: cuius ratio est, quia voluntas mouet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales ad suos actus, vt supra habitum est *. & ideo quòd homo actu bene agat, contingit ex hoc, quòd homo habet bonam voluntatem. vnde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quòd vel sit in ipsa voluntate, vel sit in aliqua potentia, secundum quod est à voluntate mota: contingit autem intellectum à voluntate moueri, sicut & alias potentias. considerat enim aliquis aliquid actu, eo quòd vult. & ideo intellectus secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictæ. & hoc modo intellectus speculatiuus vel ratio, est subiectum fidei. mouetur enim intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei ex imperio voluntatis: nullus enim credit nisi volens: intellectus verò practicus est subiectum prudentiæ. cùm enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam, quòd homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis; sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiæ, quæ est ratio recta speculabilium, est intellectus speculatiuus in ordine ad intellectum agentem, ita subiectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

q. praec. a. 3 & 4. lib. 6. Eth. cap. 3. & 4. tom. 5 libr. 6. Eth. cap. 3. 4. 6. & 7. to. 5. q. 9. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum August. intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quòd omnis talis virtus sit simpliciter amor: sed quia dependet aliqualiter ab amore in quantum dependet à voluntate, cuius prima affectio est amor, vt supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd bonum vniuscuiusque est finis eius. & ideo cùm verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus: vnde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculatiuis, vel in practicis dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICVLVS IV.

Vtrum irascibilis & concupiscibilis sint subiectum virtutis

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd irascibilis & concupiscibilis non possint esse subiectũ virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis & brutis sed tunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana, non igitur humanæ virtutis potest esse subiectum irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitiui, vt in primo dictum est *. 298

Inf. art. 5. ad 1. & 2. d. 14. q. 2. art. 2 ad 2. Et ver. 1. q. d. 4 per tot. & art. 10. ad 3. 1. p. q. 81. art. 2.

¶ 2 Præterea, Appetitus sensitiuus est vis vtens organo corporali: sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis. Dicit enim Apostolus Rom. 7. Scio quod non habitat in carne mea bonum. ergo appetitus sensitiuus non potest esse subiectum virtutis.

¶ 3 Præterea

lib. 1. cap. 5. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Augustin. probat in lib. * de morib. Ecclesiæ, quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. vnde quod aliquis corpore bene vtatur, totum refertur ad animam: sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, rectè regit, hoc totum mihi debetur: sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitiuum. ergo totum rationali parti debent, quòd irascibilis & concupiscibilis rectè regantur. sed virtus est qua rectè viuitur: vt supra dictum est. * virtus igitur non est in irascibili & concupiscibili, sed solum in parte rationali.

Q. 55. a. 4.

¶ 4 Præterea, Principalis actus virtutis moralis est electio, vt dicitur in 8. Ethicorum * sed electio non est actus irascibilis, sed rationis: vt supra dictum est. † ergo virtus moralis non est in irascibili & concupiscibili, sed in ratione.

L. 8. Eth. c. 13. in fin. † Quæ. 13. art. 1.

Sed contra est, quod fortitudo ponitur esse in irascibili: temperantia autem in concupiscibili. vnde Philosophus dicit in 3. Ethicor. * quòd hæ virtutes sunt irrationabilium partium.

l. 3. Eth. c. 10. in pri. tom. 5.

CONCLVSIO.

In irascibili, & concupiscibili, vt sunt potestates appetitus sensitiui, nulla virtus est: sed vt subordinatur rationi, necesse est in vtraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam, habitualis conformitas.

Respondeo dicendum, quod irascibilis & concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitiui, & hoc modo non competit eis, quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire & sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus inquantu participat rationem. & in his potentiis necesse est ponere virtutes. quòd enim in irascibili & concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet, actus enim, qui progreditur ab vna potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus: nisi vtraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, & etiam ipsum instrumentum. In his igitur, circa quæ operantur irascibilis & concupiscibilis, secundum quod sunt à ratione motæ, necesse est vt aliquis habitus perficiens ad bene agendum, sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili & concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ mouentis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam mouentem: ideo virtus; quæ est in irascibili & concupiscibili, nihil aliud est quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd irascibilis & concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitiui communes sunt nobis & brutis: sed secundum quod sunt rationales per participationem, vt obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis: & hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus inquantum mouente ratione membra nostra exhibemus ad seruiendum iustitiæ. Ita etiam irascibilis & concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis, inquantum verò conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quòd alia ratione regitur corpus ab anima & irascibilis & concupiscibilis a ratione, corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moueri. vnde Philosophus dicit in 1. Polit. * quòd anima regit corpus despotico principatu, id est, sicut dominus seruum. & ideo totus motus corporis refertur ad animam, & propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis & concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant. vnde in eodem lib. Philosoph. dicit, * quod ratio regit irascibilem & concupiscibilem principatu politico: quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem & propter hoc etiam oportet in irascibili & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

l. 1. Pol. c. 3. a med. tom. 5.

ca. 1. Pol. cap. 3. post me. tom. 5.

Ad quartum dicendum, quòd in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem: & præacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, vt dicitur in 6. Ethicor. * Quòd autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis & concupiscibilis: & ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili & concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

lib. 6. eth. c. 2. tom. 5.

ARTICVLVS V.

Vtrum vires apprehensiuæ sensitiuæ sint subiectum virtutis.

299

Sup. q. 50. ar. 3. ad. 3. Et 3. Mar. 3. 3. q. 2. art. 4. ad 2. ad 6. Et ver. q. 1. ar. 4. ad 6.

Ad Qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd in viribus sensitiuis apprehensiuis, interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitiuus potest esse subiectum virtutis inquantum obedit rationi: sed vires sensitiuæ apprehensiuæ interius rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur & imaginatiua, & cogitatiua, & memoratiua. ergo in his viribus potest esse virtus.

¶ 2 Præterea, Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adiuuari per appetitum sensitiuum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam iuuari per vires prædictas. sicut ergo in viribus sensitiuis appetitiuis potest esse virtus, ita etiam in apprehensiuis.

l. 2. de inuentione in fol. 4. ante fi. l.

¶ 3 Præterea, Prudentia est quædam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica. * ergo etiam in vi memoratiua potest esse aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehensiuis viribus.

Sed contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, vt dicitur in 2. Ethicor. * morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiua: intellectuales autem in intellectu, vel ratione: sicut patet in 6. Ethicor. * nulla ergo virtus est in viribus sensitiuis apprehensiuis interius.

l. 2. eth. c. 1 tom. 5. l. 6. eth. c. 1. tom. 5.

CONCLVSIO.

Cùm virtus sit habitus perfectus, quo non nisi bonum opus operari contingit; in viribus apprehensiuis non est virtus, qua verum cognoscitur.

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitiuis apprehensiuis interius ponuntur aliqui habitus: quod patet ex hoc præcipuè, quod Philosophus dicit in libr. de memoria, * quod in memorando vnum post aliud, operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura: nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quàm habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Vnde de virtute dicit Tullius in sua Rhetorica *, quòd est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. In homine tamen id, quod ex consuetudine acquiritur in memoria & in aliis viribus sensitiuis apprehensiuis, non est habitus per se, sed ad aliquid annexum habitibus intellectiuæ partis, vt supra dictum est *: sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt: virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari: vnde oportet, quòd virtus sit in illa potentia, quæ est consummatiua boni operis: cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitiuis apprehensiuis. sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectiuam: & ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

l. de memoria cap. 3. à med. t. 10. 2.

lib. de inuentione in fol. 4. ante finem lib.

ar. 2. in ... q. & q. 50. ar. 4. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus sensitiuus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis sicut motus ab eo. & ideo opus appetitiuæ virtutis consummatur in appetitu sensitiuo: & propter hoc appetitus sensitiuus est subiectum virtutis: virtutes autem sensitiuæ apprehensiuæ magis se habent vt mouentes respectu intellectus, eo quòd phantasmata se habent ad animam intellectiuam, sicut colores ad visum: vt dicitur in 3. de anima *, & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. & propter hoc virtutes cognoscitiuæ sunt in ipso intellectu, vel ratione Et per hoc patet solutio Ad secundum.

li. 3. de anim. te. 18. to. 2.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se: sed quia vnum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ: vt sic quodammodo se habeat per modum partis integralis

---

ARTICVLVS VI.

Vtrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

300

2. d. 23. q. 1. a. 4. q. 1. cor. ad 2. & 3. & d. 41. qu. 2. a. 4. q. 2. & 4. cor. Et ver. q. 1. ar. 5. per to. & a. 12. ad 2. & q. 3. ar. 2. cor.

Ad Sextvm sic proceditur. Videtur, quòd voluntas non sit subiectũ alicuius virtutis. Ad id enim conuenit potentiæ, ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus, sed de ipsa ratione voluntatis cum sit in ratione, secundum Philosophum in 3. de anima. * est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum. virtus enim est habitus per modum naturæ consentaneus rationi: vt Tullius dicit in sua Rhetorica. * ergo voluntas non est subiectum virtutis.

** libr. 3. de anim. text. 42. tom. 2. lib. 2. de inuentione in fol. 4 ante finem lib.*

¶ 2 Præterea, Omnis virtus aut est intellectualis aut moralis: vt dicitur in 1. & 2. Ethic. * sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu & ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis est sicut in subiecto in irascibili & concupiscibili, quæ sunt irrationales per participationem. ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

** l. 1. Eth. cap. vlt. & libr. 2. c. 1. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarij: si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconueniens: voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est, quod maior perfectio requiritur in mouente, quàm in moto: sed voluntas mouet irascibilem & concupiscibilem. multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quàm in irascibili & concupiscibili.

CONCLVSIO.

Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, vt charitas, iustitia, & huiusmodi.

Respondeo dicendum, quòd cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) vbi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. vnde cùm sicut dictum est, obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, siue quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum diuinum, quod transcendit limites humanæ naturæ, siue quantum ad indiuiduum sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. & ideo huiusmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, vt charitas, iustitia, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa habet locum de virtute, quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia & fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas: & alia huiusmodi, vt ex dictis patet *

In cor. ar.

Ad secundum dicendum, quòd rationale per participationem non solum est irascibilis & concupiscibilis, sed omnino,

id

lib. 2. Eth. cap. 5. id est, vniuersaliter appetitiuum, vt dicitur in 1. Ethic. * sub appetitiuo autem comprehenditur voluntas. & ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis: nisi sit theologica, vt infra patebit. †

† q. 62.

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium huius vel illius hominis & in talibus non est necessarium, quod sit aliqua virtus in voluntate, cùm ad hoc sufficiat natura potentiæ, vt * dictum est. sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

In corp. ar.

DISPVTATIO II.

De Subiecto Virtutis.

Considerata iam virtutis naturâ, inquirendum est de eius subiecto, quod fiet in præsenti disputatione, vbi agetur tam de subiecto *quod* quàm de subiecto *quo*.

DVBIUM I.

Vtrum in Deo sint virtutes

Supponendum est, in Deo esse summam simplicitatem, ita vt in eo nulla sit prorsus compositio realis, imò nec compositio rationis fundata in reali, vt probat D. Thomas 1. p. q. 3. per multos articulos: vnde si semel in Deo ponantur virtutes, nō possunt distingui nec ab ipso Deo, nec ab inuicem distinctione aliqua reali actuali, quæ sit à parte rei (in diuinis quippe nulla est distinctio realis, nisi inter relatiua); sed ad summum distinguentur tam à Deo, quàm ab inuicem distinctione virtuali, quæ fundatur in summa eminētia diuinæ entitatis, quæ in seipsa summè vna, tanquā in principio primo omnium aliorum effectiuo, vnite continet omnes perfectiones in suis effectibus multipliciter dispersas; causa quippe efficiens debet præhabere totam perfectionem sui effectus, iuxta hæc axiomata; Vnumquodque agit inquantum est actu, & Nemo dat quod non habet. Quærimus ergo in præsenti, vtrum in Deo sint virtutes, virtualiter ab ipso & ab inuicem distinctæ.

Prima opinio negat in Deo propriè esse virtutes. Probatur sigillatim de vnoquoque genere virtutum, & primò de intellectualibus: Deus est purissimus actus, vnde in sua essentia nihil habet potentialitatis oppositæ actualitati purissimæ: ergo cum sit naturæ intellectualis, debet in linea intellectiui continere essentialiter identificata, & absque vlla distinctione virtuali, quicquid per se pertinet ad ordinem intellectiuum, scilicet intellectum, principia intelligendi, imò & ipsam intellectionem; vnde in Deo non sunt virtutes intellectuales.

Secundò, Virtutes morales dantur in ordine ad mores, & deseruiunt ad componendas passiones, vt maximè apparet in fortitudine & temperantia, & ideo subiectātur in appetitu sensitiuo: Aliunde verò iustitia, quæ non est circa passiones, repugnat Deo; non enim illā potest habere in ordine ad seipsum, nec in ordine ad creaturas, quia Dei ad hominem non potest esse perfecta iustitia, vt docet Aristoteles, non autē potest admitti in Deo imperfecta iustitia, cui omnis imperfectio repugnat: ergo in Deo non sunt virtutes morales, cum in eo non sint passiones.

Tertiò, Virtutes theologicæ sunt fides, spes, & charitas: sed nulla ex his virtutibus est in Deo; non fides, cum in ipso sit visio perfectissima & comprehensiua sui & omnium aliorum, quæ opponitur fidei; nec spes, cum in Deo sit possessio summi boni opposita spei; nec tandem charitas, quia ad amandum bonum proprium & connaturalissimum non opus est virtute superaddita, sed sufficit ipsa natura tali bono proportionata ab intrinseco: ergo in Deo non sunt virtutes theologicæ.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quòd in Deo sunt virtutes tam intellectuales 2. quàm affectiuæ, quæ nullam in suo conceptu formali important, vel supponunt imperfectionem. 3. non tamen sunt in illo per modum habitus præcisè, sed per modum actus purissimi. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorū Patrum, apud quos passim Deus dicitur intelligens, sapiens, sciens, prudēs, & artifex huius mundi: ergo necessariò sunt in eo virtutes in abstracto correspondentes his concretis, omnium quippe concretorum in Deo ponuntur abstracta constitutiua ipsorum. Deinde probatur communi consensu Theologorum, qui sæpe mentionem faciunt diuinæ intelligentiæ, sapiētiæ, scientiæ, prudentiæ, & artis tanquam diuinorū attributorū; imò cum D. Th. agunt ex professo de Scientia Dei q. 14. primæ partis, quæ simul est vera sapientia & intelligentia; agunt q. 22. de Prouidentia quæ est pars prudentiæ; & tandem agunt qu. 15. de Arte Diuina & Idæis Diuinis. Denique probatur ratione: Dantur respectu Dei obiecta formalia harū virtutum intellectualium; nam sunt in Deo aliquæ rationes per modum primorum principiorum, vt quòd Deus sit suum esse, actus purissimus, quæ sunt obiectū formale intelligentiæ; sunt aliæ rationes per modum conclusionum, vt quòd Deus sit æternus, immutabilitas quippe est ratio formalis à priori æternitatis, quæ sunt obiectū formale sapientiæ & scientiæ; est in Deo recta ratio obiectiua agibilium, quæ est obiectum formale prudentiæ; & similiter est recta ratio obiectiua factibilium, quæ est obiectū artis: ergo dantur in Deo virtutes intellectuales, posito quippe obiecto formali alicuius virtutis, debet poni talis virtus in Deo, aliàs in eo esset aliquis defectus.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Ex virtutibus affectiuis plures in suo conceptu formali non important nec supponunt imperfectionem, vt iustitia, misericordia, liberali-

tas, &c. aliæ verò vt pœnitentia, ſupponunt aliquam imperfectionem, pœnitentia enim eſt de peccato: virtutes affectiuæ prioris ordinis ſunt in Deo, poſterioris autẽ ordinis non ſunt in Deo. Primum conſtat tum authoritate ſacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, vbi paſſim fit mentio diuinarum virtutum affectiuarum, putà iuſtitiæ, miſericordiæ, liberalitatis, &c. Tum authoritate Theologorum, qui cum D. Thoma de his virtutibus diuinis agunt vt 1. p. q. 21. & alibi. Tum ex his quæ diximus ſupra q. 19. primæ partis, vbi ex profeſſo probauimus in diuina volũtate eſſe virtutes affectiuas, quæ proinde in præſenti non repetimus. Secundum autem ex ſe conſtat, quia nihil eſt in Deo formaliter, quod in ſuo cõceptu formali importat vel ſupponit imperfectionem, cum Deus ſit perfectiſſimus, ac ita excludens omnem imperfectionem.

Probatur & explicatur tertia pars concluſionis. Summa actualitas & perfectio diuina petũt, vt in quauis linea ſit tanta ſimplicitas & identitas, quòd quicquid eſt in illa, ſit per modũ actus puriſſimi talis lineæ, abſque vlla diſtinctione virtuali: vnde in linea primaria eſſendi, quæ eſt fundamentum aliarum, ipſa eſſentia diuina, ſubſiſtentia abſoluta illi propria, & exiſtẽtia ſunt abſque vlla diſtinctione virtuali, & eſſentia eſt ſuum eſſe; quod etiam 1. p. circa qu. 19. explicauimus de aliis lineis in Deo repertis: ergo tam virtutes intellectuales, quàm virtutes affectiuæ non ſunt in Deo per modum habitus præciſè, ſed ſunt per modum actus puriſſimi; iſtæ igitur virtutes ſunt actus eminentiſſimi, continẽtes abſque vlla diſtinctione etiam virtuali, totam perfectionem repertam in habitu & actu talium virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidem Deus eſt actus puriſſimus: ſed cum hac puritate ſunt compoſſibiles in Deo plures lineæ, fundatæ in ſumma eminentia diuinæ entitatis, & virtualiter diſtinctæ: linea autem eſſendi includit tantùm eſſentiam, ſubſiſtentiam abſolutam, & exiſtentiam ſiue eſſe intellectuale; aliæ lineæ operatiuæ conſtant vel ex potentia actiua & actu, vel ex virtute & actu.

Ad ſecundum dicendum, quòd in Deo loco virtutum moralium; dantur virtutes affectiuæ: Vnde in Deo non dantur illæ virtutes, quæ in nobis ſunt ad moderandas paſſiones. Ad illud de iuſtitia; dicendum quòd in Deo eſt perfectiſſima quantum attinet ad eſſentiam virtutis, quãuis non ſit tanta obligatio ex parte Dei, quanta eſt ex parte hominis: Nec Ariſtoteles dixit quòd Dei ad hominem non poteſt eſſe perfecta iuſtitia, niſi forte ob defectum obligationis; ſed dixit quòd hominis ad Deum non poteſt eſſe perfecta iuſtitia, quia homo non poteſt Deo reddere ad æqualitatem.

Ad tertium dicendum, quòd in Deo non ſunt fides & ſpes, vt ratio adducta conuincit: eſt autem in Deo charitas per modum dilectionis naturalis non quidem vt habitus ſuperadditus ſicut probat ratio, ſed vt actus puriſſimus.

DVBIVM II.

Vtrum in Angelis ſint virtutes.

Supponendum eſt, quòd licet Angeli ſint ſubſtantiæ ſeparatæ à materia phyſica; non tamen ſunt ita ſimplices, quin admittant plures compoſitiones & diſtinctiones in ſua entitate; Logicè componuntur ex genere & differentia; Phyſicè ex ſubiecto & accidentibus, habent enim potentias intellectus & voluntatis realiter eſſentiæ ſuperadditas; Metaphyſicè componuntur ex eſſentia, ſubſiſtentia, & exiſtentia: vnde non repugnant Angelis virtutes ex parte ſimplicitatis, ſed quæritur vtrum aliunde repugnent, & adhuc non quæritur de omnibus virtutibus, ſed de virtutibus ordinis naturalis, ſiue intellectualibus, ſiue affectiuis: nam omninò certum eſt, in ipſis eſſe virtutes ſupernaturales; quæ emanant à gratia quaſi proprietates; & non repugnant ſtatui beatitudinis; imò in ſtatu Viæ habuerunt fidem & ſpem: cuius ratio eſt, quia propria virtute naturali non poſſunt attingere obiecta ſupernaturalia, vt conſtat ex ipſis terminis propter exceſſum obiectorum; vnde tales virtutes ſunt realiter diſtinctæ ab ipſis potentiis, & à quocunque naturali in eis reperto, & propterea virtutes intellectuales ſupernaturales diſtinguuntur realiter ab ſpeciebus, hæ quippe omnes ſunt quoad ſubſtantiam ordinis naturalis, infuſæ à Deo vt authore naturæ ſtatim à principio creationis, quãuis deſeruiant ad cognitionem ſupernaturalem: & ſimiliter omnis perfectio & virtus propriè dicta, quæ reperitur in Angelis, eſt in eis indita à principio ſuæ conditionis, vt docet D. Thomas q. 16. de Malo art. 3. dicens: Angeli omnes ſic cõditi ſunt, vt quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, ſtatim à principio ſuæ creationis habuerint: Dictum eſt de virtute propriè dicta, quia dubium eſt etiam inter Diſcipulos D. Thomæ Vtrum Angeli poſſint ſuis actibus acquirere alios habitus, qui non ſint propriè virtutes, ſicut habitum opinionis, fidei naturalis & ſimiles; aliqui affirmant abſolutè, vt Suares lib. 2. de Angelis cap. 38. alij abſolutè negant vt Nauarrete controuerſia 68. Alij plures vtrumque probabile tenent.

Prima opinio negat in Angelis eſſe virtutes realiter ſuperadditas eorum potentiis. Probatur generaliter de omnibus virtutibus: Potentiæ Angelorum ſcilicet intellectus & voluntas, ſunt ſeipſis completæ in ordine naturali; quod colligitur tum ex eo quòd ſunt ſuperioris rationis à noſtris: tũ quia ſunt indefectibiles ſeipſis in ordine naturali præciſè ſumpto; tum quia in dæmonibus omnia naturalia integra remanſerunt, & tamen conſtat in eis non eſſe alias virtutes,

quàm proprias potentias: ergo in Angelis non ſunt virtutes realiter ſuperadditæ eorum potentiis, vel eſſent ſuperfluæ.

Secundò probatur ſpecialiter de virtutibus intellectualibus, expreſſa authoritate D. Thomæ in 3. d. 14. q. 1. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 1. vbi ſic ait: Angelus non indiget habitu in cognitione naturali quia non abſtrahit à phantaſmatibus ſpecies, ſed habet eas innatas, indiget tamen eo in cognitione ſupernaturali: vnde dicitur Iob. 25. Nunquid eſt numerus militum eius, & ſuper quem non fulget lumen illius? Et ideo Angeli in cognitione naturali non indigent habitu, ſecundùm quòd ad habitum requiritur lumen; exigitur autem, ſecundùm quòd requiruntur ſpecies rerum, quia habent eſſe limitatum, &c.

Tertiò, Intellectus angelicus eſt perfectior intellectu humano, vt conſtat ex eo quod eſt proprietas naturæ angelicæ, ſicut intellectus humanus eſt proprietas naturæ humanæ, quæ eſt imperfectior quàm ſit angelica, & ita ex hac parte intellectus angelicus ſaltem habebit ſupra humanum, quòd proprio lumine abſque alio ſuperaddito cognoſcat prima principia, cum tamen intellectus humanus ex ſua imperfectione indigeat habitu intelligentiæ ad cognoſcenda prima principia: Aliunde verò intellectus angelicus non eſt diſcurſiuus, ſed concluſiones cognoſcit in principiis; conſtat autem quòd intellectus aliquis ſolùm indiget ſapientia & ſcientia ad attingendas concluſiones in ſeipſis, attinguntur enim in principiis eadem virtute qua attinguntur principia: ergo in Angelis non ſunt hæ virtutes intellectuales intelligentia, ſapientia, & ſcientia; & conſequenter nec prudentia, nec ars ob eandem rationem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Angelis ſunt virtutes, tãquam perfectiones naturales per modum habitus, realiter ſuperadditæ potentiis, & ab illis diſtinctæ. 2. tam intellectuales, etſi minus limitatæ. 3. quam affectiuæ eorum naturæ conuenientes. 4. virtutes autem intellectuales in eis realiter diſtinguuntur ab ſpeciebus intellectualibus. Ita communior ſententia Thomiſtarum: Ferrar. 1. contra Gentes cap. 56. Bannes & Nauarrete 1. p. q. 58 art. 1. Medina, Sotus, Victoria, Zumel, Noſtri Salmanticenſes, & alij plures etiam extra ſcholam D. Thomæ illam docent.

Probatur prima pars concluſionis: Tum ex dicendis in ſecunda & tertia parte, ſi enim oſtẽdatur quod in Angelis ſint virtutes intellectuales, & etiam virtutes affectiuæ per modum habitus, realiter ſuperadditæ potentiis, & ab illis diſtinctæ, benè ſequitur quòd abſolutè loquendo ſint prædicto modo virtutes in Angelis, cum virtutes angelicæ ſint vel intellectuales, vel affectiuæ. Tum ſequenti ratione: In Deo ſunt virtutes tanquam perfectiones naturales per modum actus puriſſimi, virtualiter ſuperadditæ potentiis actiuis ſcilicet intellectui & voluntati, & ab illis virtualiter etiam diſtinctæ, vt communiter concedunt Theologi, & has virtutes vocant attributa diuina: ergo in Angelis ſunt cum quadam proportione ſimiles virtutes, tanquam perfectiones naturales per modum habitus, realiter ſuperadditæ potentiis, & ab illis diſtinctæ; nam ex qua parte Angeli non ſunt ſuum eſſe, ſed important compoſitionem ex eſſentia & eſſe, debent habere ſuas perfectiones naturales, quæ ſunt proprietates aut quaſi proprietates, per modum habitus, illas enim habere per modum actus puriſſimi, ſolùm competit Deo actùi puriſſimo, excludenti omnem compoſitionem realem aut etiam compoſitionem rationis in reali fundatam, ac proinde excludenti omnem potentialitatẽ; ex qua verò parte Angeli ſunt limitati & finiti ſecundùm omnem rationem, debẽt habere ſuas perfectiones naturales realiter ſuperadditas potentiis, & ab illis diſtinctas, habere enim ſuas perfectiones ſolùm virtualiter ſuperadditas potentiis, & ab illis ſolùm virtualiter diſtinctas, ſoli Deo conuenit vt pote illimitato & infinito ſecũdùm omnẽ rationem, & in quo propterea nulla eſt realis diſtinctio, vbi nõ reperitur oppoſitio relatiua; & ideo dicitur, quòd ea quæ ſunt diſperſa in inferioribus, ſunt vnita in ſuperioribus. Confirmatur ex eo quòd in Deo plures lineæ virtualiter diſtinguuntur, quia tales lineæ in creaturis ſunt realiter diſtinctæ propter formalem diſtinctionem obiectorum, quæ ſufficit ad hoc vt in potentiis & virtutibus ſit diſtinctio entitatiua & realis, quando ſunt limitatæ, vt contingit in omnibus creaturis, ſola quippe illimitatio poteſt impedire in abſolutis diſtinctionem realem.

Probatur ſecunda pars concluſionis quantum ad primum: Virtutes intellectuales, etiam in Angelis, habent obiecta formaliter diſtincta ab obiecto intellectus; intellectus quippe habet pro obiecto formali ens verum vt ſic abſolutè, abſque vlla determinatione vel modificatione; virtutes autem intellectuales habent pro obiecto formali ens verum ſub aliqua determinatione vel modificatione, vt intelligentia habet verum vt in ſeipſo immediatè cognoſcibile, ſapientia & ſcientia habent verum vt per cauſas cognoſcibile, ſcientia quidem per cauſas ordinarias, ſapientia verò per cauſas ſuperiores, & ſic de aliis virtutibus intellectualibus: ſed à diſtinctione formali obiectorum prouenit diſtinctio realis & entitatiua potentiarum & habituum ad inuicem, quia per hoc quòd potentiæ & habitus ſpecificantur ab obiectis formalibus, ab iiſdem etiam debent realiter diſtingui, niſi ipſorum illimitatio impediat, & ita in omnibus creatis diſtinctio formalis præciſa obiectorum cauſat diſtinctionem tum formalem, tum realem & entitatiuam potentiarum & habituum, quia in omnibus illis eſt limitatio

mitatio, si enim in nobis hoc communiter conceditur, debet etiam concedi in Angelis ob paritatem rationis seu limitationis: ergo in Angelis virtutes intellectuales sunt realiter superadditæ potentiis, & ab illis distinctæ. Probatur quantum ad secundum: Intellectus Angelicus est medius inter diuinum & humanum, inferior scilicet diuino, & superior humano; vnde licet sit simpliciter finitus & limitatus, non tamen sic est limitatus ac est intellectus humanus, sed habet maiorem quandam eleuationem & actualitatem: ex quibus sequitur quòd sicut ob suam limitationem qua est inferior intellectu diuino, habet plures species intelligibiles & plures virtutes intellectuales realiter superadditas, vt ostensum est: sic ob suam maiorem eleuationem, qua est superior intellectu humano, habet species intelligibiles vniuersaliores, & virtutes intellectuales etiam vniuersaliores ac minus limitatas, quàm habeat intellectus humanus; par enim quantum ad hoc apparet ratio de speciebus intelligibilibus, ac de virtutibus intellectualibus propter commensurationem ac proportionem, quam debent habere cum suo subiecto connaturali: ob maiorem verò actualitatem, qua est superior etiam intellectu humano; petit habere suas species intelligibiles & suas virtutes intellectuales statim à principio suæ conditionis; quamuis ob potentialitatem quam habet, & qua est inferior intellectu diuino, non habeat has species & virtutes sibi identificatas: ergo in intellectu angelico sunt virtutes intellectuales minus limitatæ; vnde quamuis realiter distinguantur hæ generales virtutes, intelligentia, scientia seu sapientia, prudentia, & ars in Angelis; non tamen scientia & ars subdiuiduntur in tot habitus, ac in intellectu humano, sed in eis sufficit vnicus habitus scientiæ pro omnibus obiectis cognoscibilibus per principia purè naturalia, cui superaddendus est habitus theologicus ab ipso distinctus, quia procedit ex principiis supernaturalibus reuelatis; & idem proportionaliter dicendum de arte.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Virtutes affectiuæ dicuntur illæ, quæ sunt in affectu siue appetitu; & quia in homine sunt duo appetitus consequentes ad formam apprehensam, vnus intellectualis, alius sensitiuus, inde est quòd in homine iuxta hanc diuersitatem appetitus est diuersitas virtutum affectiuarum; & ita in appetitu intellectuali siue voluntate est iustitia cum suis partibus, quarum actus in voluntate consummantur; in appetitu autem sensitiuo est fortitudo circa passiones irascibilis, & temperantia circa passiones concupiscibilis: Cum autem in Angelis sit tantùm appetitus intellectualis, propterea in ipsis ex virtutibus affectiuis est tantùm iustitia cum suis partibus propriè loquẽdo, fortitudo autem & temperantia possunt tantùm in eis poni metaphoricè, quia non possunt in eis habere proprium actum qui est moderar passiones subiecti in quo sunt, & non aliorum; vnde Angeli non habent has virtutes per hoc quòd velint moderationem nostrarum passionum, hanc enim moderationem volunt ex affectu charitatis.

Probatur quarta pars conclusionis: Tum authoritate D. Thomæ, qui agens de habitibus intellectualibus eos distinguit ab speciebus intelligibilibus: Tum duplici ratione, Prima est, quia virtutes intellectuales se tenent ex parte intellectus quasi complementum intrinsecum virtutis ipsius; species autem intelligibiles quamuis sint in intellectu, tamen se tenent ex parte obiectorum quasi vicariæ ipsorum, & ita sunt complementum extrinsecum intellectus: ergo virtutes intellectuales in Angelis realiter distinguuntur ab speciebus intelligibilibus, sicut & in nobis. Secunda ratio est, quia in intellectu angelico generales hæ virtutes intellectuales non multiplicantur, & tamen multiplicantur species intelligibiles: ergo hæ virtutes intellectuales in Angelis distinguuntur ab speciebus intelligibilibus; maximè quia species secundùm se & immediatè tribuunt intellectui tantùm vt apprehendat obiectum, virtutes autem intellectuales illi immediatè tribuunt vt iudicet de obiecto diuersimodè iuxta diuersitatem ipsarum; imò eædem species intelligibiles indifferenter se habent vt deseruiant huic vel illi virtuti intellectuali, quæ omnia indicant distinctionem realem inter virtutes intellectuales & species intelligibiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentiæ Angelorũ scilicet intellectus & voluntas dicuntur seipsis cõpletæ in ordine naturali, non quòd non indigeant virtutibus realiter superadditis, sed quia petũt eas habere statim à principio suæ creationis quasi per modum proprietatum, & ita nunquam sunt sine illis; & in hoc sunt superiores nostris potentiis, quæ has virtutes acquirunt propriis actibus, & ita dicunt potentialitatem ad eas; & similiter per hoc redduntur omninò indefectibiles in ordine naturali, quia sunt inseparabiles ab his virtutibus, quæ sunt regulæ & rectitudines potentiarum; Quantum ad illud de dæmonibus, Sotus & Victoria dicunt dæmones peccando amisisse has virtutes; alij autem asserunt eas pertinere ad integritatẽ & complementum naturæ angelicæ, ac proinde in eis remansisse in esse qualitatũ, & non in esse virtutũ propter eorum deordinationem ab vltimo fine supernaturali per se primò, & ab vltimo fine naturali ex consequenti, quæ deordinatio excludit simpliciter virtutes etiam naturales; addunt tamen quòd in illis prudentia & virtutes morales nullum exercent actum aut exercere possunt.

Ad secundum dicendum cum Nazario, quòd D. Thomas ibi per habitum intelligit lumen intellectus agentis abstrahens species à phantasmatibus, aut habitum ex vi talis luminis causatum,

tum,& vtrumque D.Thomas excludit ab Angelis,non autem excludit habitus virtutum naturalium ipsis inditos ab Authore naturæ, in principio creationis ipsorum.

Ad tertium dicendum quantum ad primam partem, quòd intellectus Angelicus ex sua perfectione supra humanam, petit habere inditum ab Authore naturæ habitum intelligentiæ per modum proprietatis,quo cognoscat prima principia, cum tamen intellectus humanus ex sua imperfectione nõ statim illũ habeat à principio creationis, sed post actum cognitionis alicuius primi principij statim resultat: non autem intellectus Angelicus petit ex seipso, absque aliquo superaddito, cognoscere prima principia; imò hoc ei repugnat, cum non possit esse sua regula & rectitudo(hoc enim soli diuino intellectui cõuenit, vt pote actui purissimo, qua propter non habet virtutes realiter siue actualiter superadditas & distinctas, at tantùm virtualiter), & debeat esse subditus Deo; & consequenter debet recipere à Deo authore naturæ has virtutes naturales,quibus reguletur & dirigatur in ordine naturali, vt ab aliquo superiori vices gerente legis æternæ & imperij diuini. Quantum ad secundam partem dicendum, quòd licet angelicus intellectus non sit formaliter discursiuus, est tamen virtualiter talis; & licet vno intuitu id est absque discursu formali cognoscat tam principia in seipsis immediatè,quàm conclusiones in principiis; tamen ibi sunt duæ rationes formales obiectiuæ,prima est immediata connexio terminorum,quibus constant principia, in ordine ad cognitionem principiorum in seipsis; secunda est connexio conclusionum cum principiis, in ordine ad cognitionem conclusionum in principiis: & hæ sufficiunt ad distinguendos realiter in Angelis actus & similiter habitus intelligentiæ & scientiæ seu sapientiæ; sicut sufficiunt ad illos virtualiter distinguendos in Deo: vnde si Angelus per se primò & directè consideret principia, quamuis in eis videat conclusiones ex consequenti & de materiali,propter earum connexionem cum principiis in eadem specie repræsentatam,est actus intelligentiæ procedens ab habitu intelligentiæ;si autem per se primò & directè consideret conclusiones, quamuis eas videat in principiis, ac proinde ex consequenti & de materiali videat simul & semel principia in eadem specie repræsentata,est actus scientiæ seu sapiẽtiæ (non enim hæ duæ virtutes intellectuales semper realiter distinguuntur, quia scientia perfecta & superior est sapientia)& procedit ab habitu scientiæ seu sapientiæ: & sicut in nobis non esset perfecta cognitio sine istis virtutibus, sic nec in Angelis.

DVBIVM III.

Vtrum vna & eadem virtus possit esse in diuersis potentiis.

SVpponendum est, tanquam omninò certum apud omnes, & experientiâ teste comprobatum, quòd in homine sunt virtutes,tam intellectuales, quàm affectiuæ; videmus enim quòd per frequentationem actuum tam circa speculabilia, quàm circa practica,operatio redditur facilis,connaturalis, constans, & delectabilis; quæ conditiones sunt effectus habituum,& virtutum si reperiantur in actu moraliter bono: vnde in præsenti non inquirimus, vtrum in homine sint virtutes; sicut etiam non inquirimus,vtrum virtutes sint in substantia animæ rationalis, vel in potentiis eius;constat enim ex dictis disputatione præcedenti, quòd subiectentur in potentiis animæ,vt probat D.Thomas hîc art.1 triplici ratione; quia scilicet virtus est perfectio potentiæ; quia est habitus operatiuus, omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam; & quia est dispositio perfecti ad optimum,optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem: Inquirendum tamen restat cum D. Thoma hîc art. 2. vtrum vna & eadem virtus possit esse in diuersis potentiis subiectiuè. Ad cuius euidentiam sciendum est ex D. Thoma loco citato, quòd virtutem esse in duabus potentiis potest contingere dupliciter: vno modo sic quòd ex æquo sit in vtraque;alio modo quòd sit in vtraque ordine quodam, in vna quidem principaliter, in alia verò per modũ diffusionis, seu per modum dispositionis, secundùm quòd vna potentia mouetur ab alia,& secundùm quòd vna potentia accipit ab alia: Dubium præsens procedit in primo sensu, vtrum scilicet ex æquo & completè in diuersis potentiis saluetur conceptus & species alicuius virtutis; nullus enim dubitat, quin virtus superioris potentiæ se extendat ad potentiam inferiorem quam mouet,& aliqualiter in ea participetur, inquantum actus potentiæ inferioris habet quendam modum & participium virtutis,quæ est in potentia superiori, à qua inferior mouetur.

Prima opinio Aureoli apud Capreolum in 3. d. 33. asserit quòd vna & eadem virtus possit esse subiectiuè in diuersis potentiis. Probatur: De facto sunt aliquæ virtutes, quæ simul sunt in appetitu rationali & in appetitu sensitiuo, vt liberalitas magnificentia, humilitas, & similes: sed appetitus rationalis scilicet voluntas, & appetius sensitiuus sunt diuersæ potẽtiæ, cum vnus sit potentia spiritualis, alius verò sit potentia organica: ergo vna & eadem virtus potest esse in diuersis potentiis, ab actu enim ad potentiam valet consequentia.

Secundò,

Secundò, Actus fidei procedit tam ab intellectu credente reuelata, quàm à voluntate mouente intellectum ad credẽdum: similiter actus prudentiæ procedit tam ab intellectu rectè iudicante, quàm ab imaginatiua considerante singularia requisita ad prudentiam: ergo habitus fidei est simul in intellectu ac in voluntate, & habitus prudentiæ est simul in intellectu & in imaginatiua; quando enim aliquis actus dependet à duabus potentiis per se, ambæ debent perfici per habitum elicitiuum talis actus.

Tertiò, Orare, vouere, & iurare sunt actus virtutis religionis; & consequenter hæc virtus debet esse subiectiuè in illa potentia, à qua eliciuntur tales actus; quòd sint actus virtutis religionis, docet D. Th. 2. 2. q. 83. art. 3. de oratione dicens, Oratio est propriè religionis actus; de voto docet quæst. 88. art 5. & de iuramento qu. 89. artic. 4. constat autem quòd orare, vouere, & iurare sunt actus eliciti ab intellectu, vnde in intellectu debet esse virtus religionis: sed virtus religionis est etiam in voluntate, cũ deuotio quæ est actus ipsius, sit in voluntate ex D. Thom. 2. 2. q. 82. art. 1. ergo vna & eadem virtus potest in esse diuersis potentiis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vna & eadem specie virtus non potest ex æquo & completè reperiri in diuersis subiectis, siue potentiis. 2. & multò minus vna & eadem numero virtus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 2. vbi sic ait: Aliquid esse in duobus contingit dupliciter. Vno modo sic, quòd ex æquo sit in vtroque: & sic impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, quia diuersitas potentiarum attenditur secundùm generales conditiones obiectorum, diuersitas autem habituum secũdùm speciales: vnde vbicumq; est diuersitas potentiarum, est diuersitas habituum, sed non conuertitur. Quæ ratio sic amplius expenditur: Ex vna parte vbi est distinctio obiecti formalis, ibi est distincta formaliter ac specie virtus, vt communiter conceditur, quia virtus specificatur ab obiecto formali, vnde multiplicato obiecto formali specificatiuo multiplicatur specie virtus; & sic vna & eadem virtus in specie non potest respicere duo obiecta formaliter distincta: Ex alia verò parte obiectum virtutis existentis in aliqua potentia continetur essentialiter sub obiecto talis potentiæ tanquã pars ipsius, cum enim virtus per modum habitus & formæ completæ sit complementum ipsius potentiæ & quasi pars ipsius, perficit ipsam inadæquatè in ordine ad proprium ipsius potentiæ obiectum, vnde virtus respicit inadæquatè obiectum talis potentiæ, quod est obiectum virtutis contineri sub obiecto potentiæ essentialiter, quasi pars sub toto potẽtiali; & sic potentia ex se respiciens obiectum secundùm generalem aliquam conditionem, determinatur ex multiplici virtute ad plura obiecta secundùm speciales conditiones; ex quo sequitur quòd virtus est magis limitata quàm potentia, sicut obiectum virtutis est magis limitatum quàm obiectum potentiæ; sequitur etiam quòd obiecta formalia, quæ sufficiunt ad distinguendum specie potentias, multò magis sufficiunt ad distinguendum specie virtutes; & consequenter quoties sunt diuersæ potentiæ propter obiecta formalia, toties virtutes in eis subiectatæ sunt diuersæ speciei: ergo vna & eadem specie virtus non potest ex æquo & completè reperiri in diuersis subiectis siue potentiis. Dicitur autem, ex æquo & completè; quia virtus superioris potentiæ mouentis inferiorem, est incompletè ac per modum cuiusdam intentionis in potentia inferiori mota: sed virtus sic participata non habet rationem virtutis propriæ respectu participantis, cum non subjiciatur potentiæ participanti, sed potius subjiciat sibi potentiam participantem, & eam ordinet vltra proprium obiectum, ac extendat ad obiectum superioris potentiæ, à qua deriuatur illa virtus participata: & hoc modo actus intellectus ex motione charitatis intentionaliter participatæ in eodem intellectu, extenduntur vltra lineam veri propriam ipsi intellectui, ad lineam boni propriam voluntati, & ad lineam boni diuini propriam charitati.

Probatur secunda pars conclusionis ex dictis in prima parte: Si enim vna & eadem specie virtus non potest ex æquo & completè reperiri in diuersis subiectis siue potentiis, propter eius limitationem formalem prouenientem ab obiecto; multò minus vna & eadẽ numero virtus potest ex æquo & cõpletè reperiri in diuersis subiectis siue potentiis propter maiorem eius limitationem materialem prouenientem à subiecto, limitatio quippe materialis & numerica magis coarctat formam receptam, quàm limitatio formalis & specifica; nam limitatio materialis & numerica ita facit vnum, vt reddat illud omninò indiuisum in se ac diuisum à quolibet alio, limitatio autem formalis & specifica compatitur diuisionem materialem & numericam. Deinde probatur authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 2. in argumento Sed contra, vbi sic ait: Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto: sed idem accidens nam potest esse in pluribus subiectis: ergo vna virtus (saltem numero) non potest esse in pluribus potentiis animæ.

AD primum ergo dicendum, quòd si liberalitas, magnificentia, humilitas, & similes virtutes ponantur tam in appetitu rationali, quàm in appetitu sensitiuo, quælibet ipsarum non est vna simplex virtus in specie, sed est virtus multiplex in specie, sed de hoc dicetur dubio sequenti.

hac definitione dicitur, *qua rectè viuitur*, in quo importatur operatio recta, sufficienter exprimitur ordo virtutis in communi ad obiectum bonum in communi; cum enim omnis operatio mentis habeat proprium obiectum, operatio recta habet obiectum bonum.

DVBIVM V.

Vtrum possit quis malè vti virtute

SVpponendum est, ad maiorem euidentiam prædictæ definitionis, propter quam excitatur hoc dubium, quòd sunt tria genera virtutum. Aliæ sunt intellectuales tantùm, quæ perficiunt intellectum in ordine ad cognitionem, & inclinant ad actum bonum ex genere, non tamen determinant bonum vsum ipsius, & sunt intelligentia, sapientia, scientia, & ars. Aliæ sunt morales, quæ perficiunt appetitum & inclinant ad actum bonum, & sunt iustitia, fortitudo, & têperantia; quibus debet coniungi prudentia, licet enim subiectetur in intellectu, tamen conuenit cũ virtutibus moralibus in hoc quod respicit rectitudinẽ appetitus, & bonum vsum actus, cum sit regula omnium virtutum moralium. Aliæ tãdem sunt theologales, sic dictæ quia immediatè versantur circa Deum velut circa proprium obiectum. Præsens dubium procedit generaliter de virtute, vt comprehendit hæc tria genera, & quæritur vtrum possit quis malè vti virtute: Potest autem intelligi dupliciter, quòd aliquis vtatur virtute, vt docet D.Thomas hîc art. 4. ad 5. vel tanquam principio, applicando ipsam ad actum eliciendum: vel tanquam obiecto, vt cum benè aut malè de ea sentimus, cum eam amamus aut odio habemus, cum superbimus aut humiliamur de ea. Certum est autem, quòd hoc posteriori vsu potest quis malè vti virtute, vt docet D. Thomas loco citato dicens: Virtute potest aliquis malè vti tanquam obiecto, putà cum malè sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea: vnde præsens dubium tantùm procedit de priori vsu; in quo virtus se habet vt principium effectiuum.

Prima opinio asserit, quòd quis possit malè vti virtute, tanquam principio effectiuo. Probatur sigillatim in vnoquoq; genere virtutum: Potest quis abuti intelligentia, sapientia, sciẽtia, & arte, vt dũ illis vtitur propter inanem gloriam; tunc enim actus elicitus est moraliter malus: ergo potest quis malè vti virtute intellectuali.

Secundò, Potest quis mala intentione vti prudentia, iustitia, fortitudine, & temperantia, eliciendo scilicet actus ipsarum vel ex vana gloria, vel alio motiuo indebito: sed hæ quatuor sunt virtutes morales: ergo potest quis malè vti virtute morali; & propterea D.Thomas 2.2. q.57. art.1. ait de iustitia: Iustum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem iustitiæ, ad quod terminatur actio iustitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat.

Tertiò, Potest quis credere mysteria supernaturalia vt à Deo reuelata, propter vanam gloriam, & similiter potest sperare beatitudinem supernaturalem propter vanam gloriam: sed hi actus credendi & sperandi sunt eliciti à fide & spe virtutibus theologicis: ergo potest qui malè vti virtute theologica; propterea Augustinus serm.15. de verbis Apostoli dicit, quòd superbia etiam bonis operibus insidiatur vt pereant; maximè quia potest quis malè vti charactere, qui est qualitas supernaturalis, vt consecrando vel absoluendo ex malo fine.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nullus potest malè vti formaliter virtute, quæcunque illa sit. 2. potest autem malè vti materialiter, tum virtutibus intellectualibus excepta prudentia, tum etiam fide theologica. 3. non verò virtutibus moralibus, ac prudentia, nec spe aut charitate. Ita communiter Discipuli D.Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis ex definitione virtutis explicata dubio præcedenti, in qua habetur inter alia propria virtuti, *qua nullus malè vtitur*, quod debet saltem intelligi de malo vsu formali, quia scilicet ipsa virtus non potest per se per modum principij effectiui cõcurrere ad malitiam actus. Deinde ex vna parte actus cuiuscunque virtutis ex suo genere est rectus; quia respicit, vel verum, vel bonum: ex alia verò parte formalis vsus virtutis est in ordine ad propriũ actum præcisè ex suo genere consideratum: ergo nullus potest malè vti formaliter virtute, quęcunque illa sit, quasi ipsa virtus per se concurrat ad malitiã actus; & sic intelligendus est D. Thomas hîc art.4. ad 5. dum ait, quòd non potest aliquis malè vti virtute, tanquam principio vsus, ita scilicet quòd malus sit actus virtutis.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad virtutes intellectuales, excepta prudentia, tũ prima ratione primæ opinionis, tum sequenti: Virtutes aliæ intellectuales perficiunt tãtùm intellectum in ordine ad verum, & non in ordine ad bonum sub ratione boni, & earum rectitudo in hoc consistit, quòd attingant verum sub ratione veri; nec ex proprio genere determinant bonum vsum actus; sola quippe prudentia inter virtutes intellectuales determinat bonum vsum actus: ergo potest quis malè vti materialiter virtutibus intellectualibus excepta prudentia; & sic actus virtutum intellectualium erunt boni physicè per hoc quod attingant verum, & mali moraliter per hoc quod fiant ex mala intentione, vel cum alio defectu morali; quia enim vero non opponitur malitia, sed falsitas, inde est quòd in eodem actu virtutis intellectualis malitia moralis est compossibilis cum veritate, & consequenter cum eius bonitate physica. Probatur quantum ad secundum de fide theologica, authoritate D.

Th.

Th. 2. 2. q. 47. art. 13. ad 1. vbi ait: Fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operũ: ex quo sic formatur ratio, Fides theologica est virtus intellectualis per se primò speculatiua, nec respicit obiectum sub ratione boni, sed sub ratione primi veri: ergo licet actus fidei ex malo fine, vel ex praua aliqua circunstãtia reddatur malus moraliter, manet tamen in sua perfectione physica, quæ consistit in certitudine ac infallibilitate sibi essentiali; & sic physicè non destruitur, cum malitia moralis sit compossibilis cum certitudine ac infallibilitate actus, per solam quippe falsitatem destruitur veritas, & consequenter certitudo & infallibilitas.

Probatur tertia pars conclusionis, quantum ad virtutes morales: Virtutes morales habent pro obiecto bonum sub ratione boni honesti, & sic non modo respiciunt actum ex se bonum, at etiam respiciunt bonum vsum: ergo non possunt elicere actum ex aliquo capite moraliter malum, cum idem actus non possit simul esse bonus & malus moraliter, etiam ex diuerso capite, vt dictum est supra; & propterea Philosophus 2. Ethicorum cap. 6. ait de virtute morali, quòd bonum facit habentem, & opus eius reddit perfectum: vnde non potest quis malè vti etiam materialiter virtutibus moralibus. Probatur quantum ad prudentiam: Prudentia quamuis sit virtus intellectualis, tamen determinat bonum vsum actus, cum sit regula & moderatrix omnium virtutum: ergo actus prudentiæ destruitur ex quacunque malitia morali reperta in actu subiecto prudentiæ; & sic non potest quis malè vti prudentia, etiam materialiter. Probatur quantum ad charitatem & spem: Charitas non solùm habet bonum diuinũ vt in se est pro obiecto, sed etiã pro fine, & ita refert in illud totum suum actum immediatè, constat autem quòd nihil moraliter malum potest immediatè referri in Deum: vnde quando D. Thomas q. 2. de Malo art. 4. ad 2. videtur dicere quòd dilectio Dei potest ad malum finem ordinari, intelligit de dilectione naturali, quæ ex hac parte potest vitiari: De spe docet D. Thomas 2. 2. q. 17. art. 1. ad 1. dicens: Spe attingente Deum nullus potest malè vti, sicut nec virtute morali attingente rationem; cuius ratio est, quia spes theologica est virtus perficiens voluntatem in ordine ad bonum diuinum vt obtinendum ab ipso sperante, & consequenter respicit bonum sub ratione boni: ergo nulla potest interuenire circunstantia, quæ aliquo modo vitiet actum ipsius, alioquin non respiceret bonum sub ratione boni, sed respiceret illud sub aliqua ratione mali; & ita non potest quis malè vti, etiam materialiter spe aut charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd tantùm probat secundam partem conclusionis, quòd potest quis malè vti materialiter virtutibus intellectualibus.

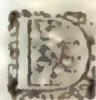
Ad secundum dicendum, quòd si quis ex malo fine vel praua aliqua circunstantia operetur aliquem actum, quamuis hic actus videatur materialiter esse alicuius virtutis moralis, tamen non elicitur ab aliqua virtute, nec est formaliter actus virtutis; sed est actus moraliter malus elicitus immediatè ab ipsa potentia. Vnde ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd loquitur ibi de rectitudine materiali obiectiua iustitiæ, quæ attenditur per comparationem ad aliud; & non de rectitudine formali, quæ est per comparationem ad agentem, & in qua consistit formalis ratio virtutis: Quod autem vtraque rectitudo debeat esse in actu iustitiæ, docet ibidem D. Thomas dicens: Rectum verò quod est in ordine iustitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad aliud; sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum (etiam obiectiuè) nisi secundùm quod aliqualiter fit ab agente, quia tales virtutes sunt circa proprias passiones ipsius agẽtis tanquam circa obectum, iustitia verò versatur circa alium.

Ad tertium dicendum, quòd si quis credat propter vanam gloriam, actus quidem est fidei supernaturalis substantialiter, sed moraliter malus: si quis autem speret propter vanã gloriam, actus non est spei supernaturalis, & est moraliter malus: cuius differentiæ ratio assignata est in probanda conclusione. Augustinus autem solùm vult quòd per superbiam opera ex obiecto aliàs bona, fiunt moraliter mala. Ad illud quod subditur, dicendum quòd potest quis materialiter malè vti charactere, sicut & virtutibus intellectualibus: est autem differentia inter characterem & virtutes morales, prudentiam, spem & charitatem; quòd character non respicit pro obiecto bonum honestum sub ratione honesti, nec determinat bonũ vsum actus; & ideo potest quis malè vti illo materialiter, non autem dictis virtutibus ob rationem assignatam.



QVÆSTIO LVI.

De subiecto virtutis, in sex articulos diuisa.



Deinde considerandum est de subiecto virtutis.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto.

¶ Secundo, vtrum vna virtus possit esse in pluribus potentiis.

¶ Tertio, vtrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

¶ Quarto, vtrum irascibilis & concupiscibilis.

¶ Quinto, vtrum vires apprehensiuæ.

¶ Sexto, vtrum voluntas.

ARTICVLVS I.

Vtrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto. 295

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subiecto. Dicit enim August. in 2. de lib. arb.* quod virtus est qua rectè viuitur: viuere autem non est per potentiam animæ, sed per eius essentiam: ergo virtus non est in potentia animæ, sed in eius essentia. Sup. q. 50. art. 1. Et 3. q. 7. a. 1. cor. Et 3. dist. 33. q. 2. art. 4. Et Ver. q. 24.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 2. Eth.* Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: sed sicut

opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ: ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam ad eius essentiam.

art. 5. cor. & ver. q. 1. art. 3. & opusc. 43. cap. 8.

¶ 3 Præterea, Potentia est in secunda specie qualitatis: virtus autem est quædam qualitas, vt suprà dictum est *: qualitatis autem non est qualitas. ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

* lib. 1. de cælo. tex. cap. 18. & 19. tom. 1.

Sed contra, Virtus est vltimum potentiæ, vt dicitur in 1. de cælo *: sed vltimum est in eo, cuius est vltimum. ergo virtus est in potentia animæ.

† l. 2. eth. c. 6. tom. 5. q. præced. art. 4. & q. 49. art. 1. lib. 1. tex. 116. to. 2.

CONCLVSIO.

Virtus humana cùm sit perfectio & habitus operatiuus, est in potentia animæ tanquam in proprio subiecto.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiã animæ, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ: perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo ex eo, quod est habitus operatiuus, vt suprà dictum est *: omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc, quòd disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem, vnde virtus humana est in potentia animæ, sicut in subiecto.

q. præc. a. 2

Ad primum ergo dicendum quod viuere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur viuere ipsum esse viuentis, & sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viuenti essendi principium. Alio modo viuere dicitur operatio viuentis, & sic virtute rectè viuitur inquantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad secundum dicendum quòd bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur, & ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quòd vnum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia vnum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, vt color corpori mediante superficie, vnde superficies dicitur esse subiectum coloris, & eo modo potentia animæ dicitur esse subiectum virtutis.

ARTICVLVS II.

Vtrum vna virtus possit esse in pluribus potentiis.

296 Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod vna virtus possit esse in duabus potentiis: habitus enim cognoscuntur per actus. sed vnus actus progreditur diuersimodè à diuersis potentiis, sicut ambulatio procedit à ratione vt dirigente, à voluntate sicut à mouente, & à potentia motiua sicut ab exequente. ergo etiam vnus habitus potest in pluribus esse potentiis.

Inf. q. 60. art. 3. cor.

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 2. Ethic. * quòd ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle, & immobiliter operari. sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem; ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

l. 2. eth. c. 4. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium, vt dicitur in 6. Ethic. * est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate peruersa, vt in eodem lib. * dicitur. ergo vna virtus potest esse in duabus potentiis.

l. 6. ethic. c. 5. tom. 5. * c. 12. in fin.

Sed contra, Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto: sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis: ergo vna virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

CONCLVSIO.

Impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad inuicem habeant in participatione illius virtutis.

Respondeo dicendum, quòd aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Vno modo sic, quod ex æquo sit in vtroque: & sic impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, quia diuersitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diuersitas autem habituum secundum speciales. vnde vbicunque est diuersitas potentiarum, est diuersitas habituum, sed non conuertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam: & sic vna virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in vna sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel modum dispositionis, secundum quod vna potẽtia mouetur ab alia, & secundum quod vna potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest æqualiter & eodem ordine pertinere ad diuersas potentias, sed secundum diuersas rationes & diuerso ordine.

Ad secundum dicendum, quòd scire præexigitur ad virtutem moralem inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam, sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto: sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, vt infrà dicetur *.

art. seq. & q. 57. a. 4.

ARTICVLVS III.

Vtrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

297 Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd intellectus sit subiectum virtutis. Dicit enim August. in lib. * de moribus Ecclesiæ, quòd omnis virtus est amor. subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiua. ergo nulla virtus est in intellectu.

lib. 1. de mor. Eccle. c. 15. to. 1.

¶ 2 Præterea, Virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet. * bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitiuæ virtutis. ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiua virtus.

q. 55. art. 3.

¶ 3 Præterea, Virtus est, quæ bonum facit habentem, vt Philosophus * dicit. sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. ergo intellectus non est subiectum virtutis.

lib. 2. Eth. c. 6. tom. 5.

Sed contra est, quod mens maximè dicitur intellectus: subiectum autem virtutis est mens, vt patet ex diffinitione virtutis supra inducta *. ergo intellectus est subiectum virtutis.

q. præc. a. 4.

CONCLVSIO.

Cùm virtus sit quæ simpliciter & actu bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, impossibile est intellectum esse subiectum virtutis simpliciter, nisi secundum ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subiectum est.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *, virtus est habitus, quo aliquis bene vtitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Vno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum Grãmaticæ habet homo facultatem rectè loquendi, non tamen Grãmatica facit, vt homo semper rectè loquatur. potest enim Grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, & eadem ratio est in aliis scientiis & artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit, quòd aliquis rectè facultate vtatur: sicut iustitia non solum facit, quòd homo sit promptæ voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit vt iustè operetur. Et quia bonum sicut & ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id, quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, & esse bonus: puta quia est iustus vel temperatus: & eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes quia reddunt bonum opus in actu, & simpliciter faciunt bonum habentem. Primi verò habitus non simpliciter dicuntur virtutes: quia non reddunt bonum opus, nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem: non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber. & propter hoc plerunque scientia & ars contra virtutem diuiditur. quandoque autem virtutes dicuntur, vt patet in 6. Ethicor. * Subiectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculatiuus absque omni ordine ad voluntatem: sic enim Philosophus in 6. Ethicorum *, scientiam, sapientiam, & intellectum & etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subiectum verò habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota à voluntate: cuius ratio est, quia voluntas mouet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales ad suos actus, vt supra habitum est *. & ideo quòd homo actu bene agat, contingit ex hoc, quòd homo habet bonam voluntatem. vnde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quòd vel sit in ipsa voluntate, vel sit in aliqua potentia, secundum quod est à voluntate mota: contingit autem intellectum à voluntate moueri, sicut & alias potentias. considerat enim aliquis aliquid actu, eo quòd vult. & ideo intellectus secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictæ. & hoc modo intellectus speculatiuus vel ratio, est subiectum fidei. mouetur enim intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei ex imperio voluntatis: nullus enim credit nisi volens: intellectus verò practicus est subiectum prudentiæ. cùm enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam, quòd homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis; sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiæ, quæ est ratio recta speculabilium, est intellectus speculatiuus in ordine ad intellectum agentem, ita subiectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

q. præc. a. 1. & 4.

lib. 6. Eth. cap. 3. & 4. tom. 5

lib. 6. Eth. cap. 3. 4. 6. & 7. to. 5.

q. 9. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum August. intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor: sed quia dependet aliqualiter ab amore in quantum dependet à voluntate, cuius prima affectio est amor, vt supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd bonum vniuscuiusque est finis eius. & ideo cùm verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus: vnde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculatiuis, vel in practicis dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICVLVS IV.

Vtrum irascibilis & concupiscibilis sint subiectum virtutis

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd irascibilis & concupiscibilis non possint esse subiectũ virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis & brutis. sed tunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana. non igitur humanæ virtutis potest esse subiectum irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitiui, vt in primo dictum est *. 298

Inf. art. 5. ad 1. & 2. & 1. 4. q. 2. art. 2. ad 2. Et ver. 1. 4. d. 4 per tot. & art. 10. ad 5. 1. p. q. 81. art. 2.

¶ 2 Præterea, Appetitus sensitiuus est vis vtens organo corporali: sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis. Dicit enim Apostolus Rom. 7. Scio quod non habitat in carne mea bonum. ergo appetitus sensitiuus non potest esse subiectum virtutis.

¶ 3 Præterea

lib. 1. cap. 5. tom. 1. ¶ 3 Præterea, Augustin. probat in lib.* de morib. Ecclesiæ, quòd virtus non est in corpore, sed in anima, eo quòd per animam corpus regitur. vnde quòd aliquis corpore bene vtatur, totum refertur ad animam: sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, rectè regit, hoc totum mihi debetur: sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitiuum. ergo totum rationali parti debent, quòd irascibilis & concupiscibilis rectè regantur. sed virtus est qua rectè viuitur: vt supra dictum est.* virtus igitur non est in irascibili & concupiscibili, sed solum in parte rationali. *Q. 55. a. 4.*

¶ 4 Præterea, Principalis actus virtutis moralis est electio, vt dicitur in 8. Ethicorum* sed electio non est actus irascibilis, sed rationis: vt suprà dictum est.† ergo virtus moralis non est in irascibili & concupiscibili, sed in ratione. *L. 8. Eth. c. 13. in fin. †Quæ. 13. art. 1.*

Sed contra est, quòd fortitudo ponitur esse in irascibili: temperantia autem in concupiscibili. vnde Philosophus dicit in 3. Ethicor.* quòd hæ virtutes sunt irrationabilium partium. *l. 3. Eth. c. 10. in pri. tom. 5.*

CONCLVSIO.

In irascibili, & concupiscibili, vt sunt potestates appetitus sensitiui, nulla virtus est: sed vt subordinatur rationi, necesse est in vtraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam, habitualis conformitas.

Respondeo dicendum, quòd irascibilis & concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitiui, & hoc modo non competit eis, quòd sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire: & sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus inquantũ participat rationem: & in his potentiis necesse est ponere virtutes. quòd enim in irascibili & concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. actus enim, qui progreditur ab vna potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus: nisi vtraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, & etiam ipsum instrumentum. In his igitur, circa quæ operantur irascibilis & concupiscibilis, secundum quod sunt à ratione motæ, necesse est vt aliquis habitus perficiens ad bene agendum, sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili & concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ mouentis motæ attenditur secundùm conformitatem ad potentiam mouentem: ideo virtus; quæ est in irascibili & concupiscibili, nihil aliud est quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd irascibilis & concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitiui communes sunt nobis & brutis: sed secundum quod sunt rationales per participationem, vt obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis: & hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus inquantum mouente ratione membra nostra exhibemus ad seruiendum iustitiæ. Ita etiam irascibilis & concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis, inquantum verò conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima & irascibilis & concupiscibilis à ratione, corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moueri. vnde Philosophus dicit in 1. Polit.* quòd anima regit corpus despotico principatu, id est, sicut dominus seruum. & ideo totus motus corporis refertur ad animam, & propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis & concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant. vnde in eodem lib. Philosoph. dicit,* quòd ratio regit irascibilem & concupiscibilem principatu politico: quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. & propter hoc etiam oportet in irascibili & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum. *l. 1. Pol. c. 3. à med. tom. 5.* *lib. 1. Pol. cap. 3. post med. tom. 5.*

Ad quartum dicendum, quòd in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem: & præacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, vt dicitur in 6. Ethicor.* Quòd autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis & concupiscibilis: & ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili & concupiscibili, sed prudentia est in ratione. *lib. 6. eth. c. 2. tom. 5.*

ARTICVLVS V.

Vtrum vires apprehensiuæ sensitiuæ sint subiectum virtutis.

290 Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd in viribus sensitiuis apprehensiuis, interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitiuus potest esse subiectum virtutis inquantum obedit rationi: sed vires sensitiuæ apprehensiuæ interius rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur & imaginatiua, & cogitatiua, & memoratiua. ergo in his viribus potest esse virtus. *Sup. q. 50. ar. 3. ad. 3. Et 3. dist. 33. q. 2. art. 4. q. 2. ad 6. Et ver. q. 1. ar. 4. ad 6.*

¶ 2 Præterea, Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adiuuari per appetitum sensitiuum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam iuuari per vires prædictas. sicut ergo in viribus sensitiuis appetitiuis potest esse virtus, ita etiam in apprehensiuis

¶ 3 Præterea, Prudentia est quædam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica.* ergo etiam in vi memoratiua potest esse aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehensiuis viribus. *l. 2. de inuentione in fol. 4. ante fi. l.*

Sed contra est, quòd omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, vt dicitur in 2. Ethicor.* morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiua: intellectuales autem in intellectu, vel ratione: sicut patet in 6. Ethicor.* nulla ergo virtus est in viribus sensitiuis apprehensiuis interius. *l. 2. eth. c. 1. tom. 5. l. 6. eth. c. 1. tom. 5.*

CONCLVSIO.

Cùm virtus sit habitus perfectus, quo non nisi bonum opus operari contingit; in viribus apprehensiuis non est virtus, qua verum cognoscitur.

Respondeo dicendum, quòd in viribus sensitiuis apprehensiuis interius ponuntur aliqui habitus: quod patet ex hoc præcipuè, quòd Philosophus dicit in libr. de memoria,* quòd in memorando vnum post aliud, operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura: nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quàm habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Vnde de virtute dicit Tullius in sua Rhetorica*, quòd est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. In homine tamen id, quod ex consuetudine acquiritur in memoria & in aliis viribus sensitiuis apprehensiuis, non est habitus per se, sed ad aliquid annexum habitibus intellectiuæ partis, vt supra dictum est*: sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt: virtus enim est habitus perfectus quo non contingit nisi bonum operari: vnde oportet, quòd virtus sit in illa potentia, quæ est consummatiua boni operis: cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitiuis apprehensiuis. sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectiuam: & ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione. *l. de memoria cap. 3. à med. l. 10. à* *lib. de 2. inuentione in fol. 4. ante finem lib.* *ar. 2. ... q. & q. 50. ar. 4. ad 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus sensitiuus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis sicut motus ab eo. & ideo opus appetitiuæ virtutis consummatur in appetitu sensitiuo: & propter hoc appetitus sensitiuus est subiectum virtutis: virtutes autem sensitiuæ apprehensiuæ magis se habent vt mouentes respectu intellectus, eo quòd phantasmata se habēt ad animam intellectiuā, sicut colores ad visum; vt dicitur in 3. de anima*, & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: & propter hoc virtutes cognoscitiuæ sunt in ipso intellectu, vel ratione Et per hoc patet solutio Ad secundum. *li. 3. de anima, te. 18. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quòd memoria non ponitur pars prudentiæ sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se: sed quia vnum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ: vt sic quodammodo se habeat per modum partis integralis

ARTICVLVS VI.

Vtrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quòd voluntas non sit subiectũ alicuius virtutis. Ad id enim conuenit potentiæ, ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus, sed de ipsa ratione voluntatis cum sit in ratione, secundum Philosophum in 3. de anima.* est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum. virtus enim est habitus per modum naturæ consentaneus rationi: vt Tullius dicit in sua Rhetorica.* ergo voluntas non est subiectum virtutis. 300 *2. d. 23. q. 1. a. 4. q. 1. cor. ad 2. & 3. & d. 41. qu. 2. a. 4. q. 2. & 4. cor. Et ver. q. 1. ar. 5. per to. & a. 12. ad 2. & q. 3. ar. 2. cor.*

¶ 2 Præterea, Omnis virtus aut est intellectualis aut moralis: vt dicitur in 1. & 2. Ethic.* sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu & ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis est sicut in subiecto in irascibili & concupiscibili, quæ sunt irrationales per participationem. ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto. **libr. 3. de anim. text. 42. tom. 2.* *lib. 2. de inuentione in fol. 4 ante finem lib.* **li. 1. Eth. cap. vlt. & libr. 2. c. 1. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarij: si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconueniens: voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est, quòd maior perfectio requiritur in mouente, quàm in moto: sed voluntas mouet irascibilem & concupiscibilem: multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quàm in irascibili & concupiscibili.

CONCLVSIO.

Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, vt charitas, iustitia, & huiusmodi.

Respondeo dicendum, quòd cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) vbi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. vnde cùm sicut dictum est, obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, siue quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum diuinum, quod transcendit limites humanæ naturæ, siue quantum ad indiuiduum sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. & ideo huiusmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, vt charitas, iustitia, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa habet locum de virtute, quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia & fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas: & alia huiusmodi. vt ex dictis patet* *In cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quòd rationale per participationem non solum est irascibilis & concupiscibilis, sed omnino, id

lib. 1. Eth. c. vlt. to. 3. id est, vniuersaliter appetitiuum, vt dicitur in 1. Ethic.* sub appetitiuo autem comprehenditur voluntas. & ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis: nisi sit theologica, vt infra patebit.† († q. 62.)

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium huius vel illius hominis & in talibus non est necessarium, quod sit aliqua virtus in voluntate, cùm ad hoc sufficiat natura potentiæ, vt * dictum est. (In corp. ar.) sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

DISPVTATIO II.

De Subiecto Virtutis.

CONSIDERATA iam virtutis naturâ, inquirendum est de eius subiecto, quod fiet in præsenti disputatione, vbi agetur tam de subiecto *quod* quàm de subiecto *quo*.

DVBIVM I.

Vtrum in Deo sint virtutes

SVpponendum est, in Deo esse summam simplicitatem, ita vt in eo nulla sit prorsus compositio realis, imò nec compositio rationis fundata in reali, vt probat D. Thomas 1. p. q. 3. per multos articulos: vnde si semel in Deo ponantur virtutes, nō possunt distingui nec ab ipso Deo, nec ab inuicem distinctione aliqua reali actuali, quæ sit à parte rei (in diuinis quippe nulla est distinctio realis, nisi inter relatiua); sed ad summum distinguentur tam à Deo, quàm ab inuicem distinctione virtuali, quæ fundatur in summa eminētia diuinæ entitatis, quæ in seipsa summè vna, tanquā in principio primo omnium aliorum effectiuo, vnitè continet omnes perfectiones in suis effectibus multipliciter dispersas; causa quippe efficiens debet præhabere totam perfectionem sui effectus, iuxta hæc axiomata; Vnumquodque agit inquantum est actu, & Nemo dat quod non habet. Quærimus ergo in præsenti, vtrum in Deo sint virtutes, virtualiter ab ipso & ab inuicem distinctæ.

Prima opinio negat in Deo propriè esse virtutes. Probatur sigillatim de vnoquoque genere virtutum, & primò de intellectualibus: Deus est purissimus actus, vnde in sua essentia nihil habet potentialitatis oppositæ actualitati purissimæ: ergo cum sit naturæ intellectualis, debet in linea intellectiui continere essentialiter identificata, & absque vlla distinctione virtuali, quicquid per se pertinet ad ordinem intellectiuum, scilicet intellectum, principia intelligendi, imò & ipsam intellectionem; vnde in Deo non sunt virtutes intellectuales.

Secundò, Virtutes morales dantur in ordine ad mores, & deseruiunt ad componendas passiones, vt maximè apparet in fortitudine & temperantia, & ideo subiectātur in appetitu sensitiuo: Aliunde verò iustitia, quæ non est circa passiones, repugnat Deo; non enim illā potest habere in ordine ad seipsum, nec in ordine ad creaturas, quia Dei ad hominem non potest esse perfecta iustitia, vt docet Aristoteles, non autē potest admitti in Deo imperfecta iustitia, cui omnis imperfectio repugnat: ergo in Deo non sunt virtutes morales, cum in eo non sint passiones.

Tertiò, Virtutes theologicæ sunt fides, spes, & charitas: sed nulla ex his virtutibus est in Deo; non fides, cum in ipso sit visio perfectissima & comprehensiua sui & omnium aliorum, quæ opponitur fidei; nec spes, cum in Deo sit possessio summi boni opposita spei; nec tandem charitas, quia ad amandum bonum proprium & connaturalissimum non opus est virtute superaddita, sed sufficit ipsa natura tali bono proportionata ab intrinseco: ergo in Deo non sunt virtutes theologicæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo sunt virtutes tam intellectuales 2. quàm affectiuæ, quæ nullam in suo conceptu formali important, vel supponunt imperfectionem. 3. non tamen sunt in illo per modum habitus præcisè, sed per modum actus purissimi. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorū Patrum, apud quos passim Deus dicitur intelligens, sapiens, sciens, prudēs, & artifex huius mundi: ergo necessariò sunt in eo virtutes in abstracto correspondentes his concretis, omnium quippe concretorum in Deo ponuntur abstracta constitutiua ipsorum. Deinde probatur communi consensu Theologorum, qui sæpe mentionem faciunt diuinæ intelligentiæ, sapiētiæ, scientiæ, prudentiæ, & artis tanquam diuinorū attributorū; imò cum D. Th. agunt ex professo de Scientia Dei q. 14. primæ partis, quæ simul est vera sapientia & intelligentia; agunt q. 22. de Prouidentia quæ est pars prudentiæ; & tandem agunt qu. 15. de Arte Diuina & Idæis Diuinis. Denique probatur ratione: Dantur respectu Dei obiecta formalia harū virtutum intellectualium; nam sunt in Deo aliquæ rationes per modum primorum principiorum, vt quòd Deus sit suum esse, actus purissimus, quæ sunt obiectū formale intelligentiæ; sunt aliæ rationes per modum conclusionum, vt quòd Deus sit æternus, immutabilitas quippe est ratio formalis à priori æternitatis, quæ sunt obiectū formale sapientiæ & scientiæ; est in Deo recta ratio obiectiua agibilium, quæ est obiectum formale prudentiæ; & similiter est recta ratio obiectiua factibilium, quæ est obiectū artis: ergo dantur in Deo virtutes intellectuales, posito quippe obiecto formali alicuius virtutis, debet poni talis virtus in Deo, aliàs in eo esset aliquis defectus.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Ex virtutibus affectiuis plures in suo conceptu formali non important nec supponunt imperfectionem, vt iustitia, misericordia, liberalitas,

tas, &c. aliæ verò vt pœnitentia, supponunt aliquam imperfectionem, pœnitentia enim est de peccato: virtutes affectiuæ prioris ordinis sunt in Deo, posterioris autẽ ordinis non sunt in Deo. Primum constat tum authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, vbi passim fit mentio diuinarum virtutum affectiuarum, putà iustitiæ, misericordiæ, liberalitatis, &c. Tum authoritate Theologorum, qui cum D. Thoma de his virtutibus diuinis agunt vt 1. p. q. 21. & alibi. Tum ex his quæ diximus supra q. 19. primæ partis, vbi ex professò probauimus in diuina volũtate esse virtutes affectiuas, quæ proinde in præsenti non repetimus. Secundum autem ex se constat, quia nihil est in Deo formaliter, quod in suo cõceptu formali importat vel supponit imperfectionem, cum Deus sit perfectissimus, ac ita excludens omnem imperfectionem.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Summa actualitas & perfectio diuina petũt, vt in quauis linea sit tanta simplicitas & identitas, quòd quicquid est in illa, sit per modũ actus purissimi talis lineæ, absque vlla distinctione virtuali: vnde in linea primaria essendi, quæ est fundamentum aliarum, ipsa essentia diuina, subsistentia absoluta illi propria, & existẽtia sunt absque vlla distinctione virtuali, & essentia est suum esse, quod etiam 1. p. circa qu. 19. explicauimus de aliis lineis in Deo repertis: ergo tam virtutes intellectuales, quàm virtutes affectiuæ non sunt in Deo per modum habitus præcisè, sed sunt per modum actus purissimi; istæ igitur virtutes sunt actus eminentissimi, continẽtes absque vlla distinctione etiam virtuali, totam perfectionem repertam in habitu & actu talium virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidem Deus est actus purissimus: sed cum hac puritate sunt compossibiles in Deo plures lineæ, fundatæ in summa eminentia diuinæ entitatis, & virtualiter distinctæ: linea autem essendi includit tantùm essentiam, subsistentiam absolutam, & existentiam siue esse intellectuale; aliæ lineæ operatiuæ constant vel ex potentia actiua & actu, vel ex virtute & actu.

Ad secundum dicendum, quòd in Deo loco virtutum moralium, dantur virtutes affectiuæ: Vnde in Deo non dantur illæ virtutes, quæ in nobis sunt ad moderandas passiones. Ad illud de iustitia; dicendum quòd in Deo est perfectissima quantum attinet ad essentiam virtutis, quãuis non sit tanta obligatio ex parte Dei, quanta est ex parte hominis: Nec Aristoteles dixit quòd Dei ad hominem non potest esse perfecta iustitia, nisi forte ob defectum obligationis; sed dixit quòd hominis ad Deum non potest esse perfecta iustitia, quia homo non potest Deo reddere ad æqualitatem.

Ad tertium dicendum, quòd in Deo non sunt fides & spes, vt ratio adducta conuincit: est autem in Deo charitas per modum dilectionis naturalis non quidem vt habitus superadditus sicut probat ratio, sed vt actus purissimus.

DVBIVM II.

Vtrum in Angelis sint virtutes.

Supponendum est, quòd licet Angeli sint substantiæ separatæ à materia physica; non tamen sunt ita simplices, quin admittant plures compositiones & distinctiones in sua entitate; Logicè componuntur ex genere & differentia; Physicè ex subiecto & accidentibus, habent enim potentias intellectus & voluntatis realiter essentiæ superadditas; Metaphysicè componuntur ex essentia, subsistentia, & existentia: vnde non repugnant Angelis virtutes ex parte simplicitatis, sed quæritur vtrum aliunde repugnent, & adhuc non quæritur de omnibus virtutibus, sed de virtutibus ordinis naturalis, siue intellectualibus, siue affectiuis: nam omninò certum est, in ipsis esse virtutes supernaturales; quæ emanant à gratia quasi proprietates; & non repugnant statui beatitudinis; imò in statu Viæ habuerunt fidem & spem: cuius ratio est, quia propria virtute naturali non possunt attingere obiecta supernaturalia, vt constat ex ipsis terminis propter excessum obiectorum; vnde tales virtutes sunt realiter distinctæ ab ipsis potentiis, & à quocunque naturali in eis reperto, & propterea virtutes intellectuales supernaturales distinguuntur realiter ab speciebus, hæ quippe omnes sunt quoad substantiam ordinis naturalis, infusæ à Deo vt authore naturæ statim à principio creationis, quãuis deseruiant ad cognitionem supernaturalem: & similiter omnis perfectio & virtus propriè dicta, quæ reperitur in Angelis, est in eis indita à principio suæ conditionis, vt docet D. Thomas q. 16. de Malo art. 3. dicens: Angeli omnes sic cõditi sunt, vt quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint: Dictum est de virtute propriè dicta, quia dubium est etiam inter Discipulos D. Thomæ Vtrum Angeli possint suis actibus acquirere alios habitus, qui non sint propriè virtutes, sicut habitum opinionis, fidei naturalis & similes; aliqui affirmant absolutè, vt Suares lib. 2. de Angelis cap. 38. alij absolutè negant vt Nauarrete controuersia 68. Alij plures vtrumque probabile tenent.

Prima opinio negat in Angelis esse virtutes realiter superadditas eorum potentiis. Probatur generaliter de omnibus virtutibus: Potentiæ Angelorum scilicet intellectus & voluntas, sunt seipsis completæ in ordine naturali; quod colligitur tum ex eo quòd sunt superioris rationis à nostris: tũ quia sunt indefectibiles seipsis in ordine naturali præcisè sumpto; tum quia in dæmonibus omnia naturalia integra remanserunt, & tamen constat in eis non esse alias virtutes,

quàm proprias potentias: ergò in Angelis non ſunt virtutes realiter ſuperadditæ eorum potentiis, vel eſſent ſuperfluæ.

Secundò probatur ſpecialiter de virtutibus intellectualibus, expreſſa authoritate D. Thomæ in 3. d. 14. q. 1. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 1. vbi ſic ait: Angelus non indiget habitu in cognitione naturali quia non abſtrahit à phantaſmatibus ſpecies, ſed habet eas innatas, indiget tamen eo in cognitione ſupernaturali: vnde dicitur Iob. 25. Nunquid eſt numerus militum eius, & ſuper quem non fulget lumen illius? Et ideo Angeli in cognitione naturali non indigent habitu, ſecundùm quòd ad habitum requiritur lumen; exigitur autem, ſecundùm quòd requiruntur ſpecies rerum, quia habent eſſe limitatum, &c.

Tertiò, Intellectus angelicus eſt perfectior intellectu humano, vt conſtat ex eo quod eſt proprietas naturæ angelicæ, ſicut intellectus humanus eſt proprietas naturæ humanæ, quæ eſt imperfectior quàm ſit angelica, & ita ex hac parte intellectus angelicus ſaltem habebit ſupra humanum, quòd proprio lumine abſque alio ſuperaddito cognoſcat prima principia, cum tamen intellectus humanus ex ſua imperfectione indigeat habitu intelligentiæ ad cognoſcenda prima principia: Aliunde verò intellectus angelicus non eſt diſcurſiuus, ſed concluſiones cognoſcit in principiis; conſtat autem quòd intellectus aliquis ſolùm indiget ſapientia & ſcientia ad attingendas concluſiones in ſeipſis, attinguntur enim in principiis eadem virtute qua attinguntur principia: ergo in Angelis non ſunt hæ virtutes intellectuales intelligentia, ſapientia, & ſcientia; & conſequenter nec prudentia, nec ars ob eandem rationem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Angelis ſunt virtutes, tãquam perfectiones naturales per modum habitus, realiter ſuperadditæ potentiis, & ab illis diſtinctæ. 2. tam intellectuales, etſi minus limitatæ. 3. quam affectiuæ eorum naturæ conuenientes. 4. virtutes autem intellectuales in eis realiter diſtinguuntur ab ſpeciebus intellectualibus. Ita communior ſententia Thomiſtarum: Ferrar. 1. contra Gentes cap. 56. Bannes & Nauarrete 1. p. q. 58 art. 1. Medina, Sotus, Victoria, Zumel, Noſtri Salmanticenſes, & alij plures etiam extra ſcholam D. Thomæ illam docent.

Probatur prima pars concluſionis: Tum ex dicendis in ſecunda & tertia parte, ſi enim oſtẽdatur quod in Angelis ſint virtutes intellectuales, & etiam virtutes affectiuæ per modum habitus, realiter ſuperadditæ potentiis, & ab illis diſtinctæ, benè ſequitur quòd abſolutè loquendo ſint prædicto modo virtutes in Angelis, cum virtutes angelicæ ſint vel intellectuales, vel affectiuæ. Tum ſequenti ratione: In Deo ſunt virtutes tanquam perfectiones naturales per modum actus puriſſimi, virtualiter ſuperadditæ potentiis actiuis ſcilicet intellectui & voluntati, & ab illis virtualiter etiam diſtinctæ, vt communiter concedunt Theologi, & has virtutes vocant attributa diuina: ergo in Angelis ſunt cum quadam proportione ſimiles virtutes, tanquam perfectiones naturales per modum habitus, realiter ſuperadditæ potentiis, & ab illis diſtinctæ; nam ex qua parte Angeli non ſunt ſuum eſſe, ſed important compoſitionem ex eſſentia & eſſe, debent habere ſuas perfectiones naturales, quæ ſunt proprietates aut quaſi proprietates, per modum habitus, illas enim habere per modum actus puriſſimi, ſolùm competit Deo actui puriſſimo, excludenti omnem compoſitionem realem aut etiam compoſitionem rationis in reali fundatam, ac proinde excludenti omnem potentialitatẽ; ex qua verò parte Angeli ſunt limitati & finiti ſecundùm omnem rationem, debẽt habere ſuas perfectiones naturales realiter ſuperadditas potentiis, & ab illis diſtinctas, habere enim ſuas perfectiones ſolùm virtualiter ſuperadditas potentiis, & ab illis ſolùm virtualiter diſtinctas, ſoli Deo conuenit vt pote illimitato & infinito ſecũdùm omnẽ rationem, & in quo propterea nulla eſt realis diſtinctio, vbi nõ reperitur oppoſitio relatiua; & ideo dicitur, quòd ea quæ ſunt diſperſa in inferioribus, ſunt vnita in ſuperioribus. Confirmatur ex eo quòd in Deo plures lineæ virtualiter diſtinguuntur, quia tales lineæ in creaturis ſunt realiter diſtinctæ propter formalem diſtinctionem obiectorum, quæ ſufficit ad hoc vt in potentiis & virtutibus ſit diſtinctio entitatiua & realis, quando ſunt limitatæ, vt contingit in omnibus creaturis, ſola quippe illimitatio poteſt impedire in abſolutis diſtinctionem realem.

Probatur ſecunda pars concluſionis quantum ad primum: Virtutes intellectuales, etiam in Angelis, habent obiecta formaliter diſtincta ab obiecto intellectus; intellectus quippe habet pro obiecto formali ens verum vt ſic abſolutè, abſque vlla determinatione vel modificatione; virtutes autem intellectuales habent pro obiecto formali ens verum ſub aliqua determinatione vel modificatione, vt intelligentia habet verum vt in ſeipſo immediatè cognoſcibile, ſapientia & ſcientia habent verum vt per cauſas cognoſcibile, ſcientia quidem per cauſas ordinarias, ſapientia verò per cauſas ſuperiores, & ſic de aliis virtutibus intellectualibus: ſed à diſtinctione formali obiectorum prouenit diſtinctio realis & entitatiua potentiarum & habituum ad inuicem, quia per hoc quòd potentiæ & habitus ſpecificantur ab obiectis formalibus, ab iiſdem etiam debent realiter diſtingui, niſi ipſorum illimitatio impediat, & ita in omnibus creatis diſtinctio formalis præciſa obiectorum cauſat diſtinctionem tum formalem, tum realem & entitatiuam potentiarum & habituum, quia in omnibus illis eſt limitatio

mitatio, si enim in nobis hoc communiter conceditur, debet etiam concedi in Angelis ob paritatem rationis seu limitationis: ergo in Angelis virtutes intellectuales sunt realiter superadditæ potentiis, & ab illis distinctæ. Probatur quantum ad secundum: Intellectus Angelicus est medius inter diuinum & humanum, inferior scilicet diuino, & superior humano; vnde licet sit simpliciter finitus & limitatus, non tamen sic est limitatus ac est intellectus humanus, sed habet maiorem quandam eleuationem & actualitatem: ex quibus sequitur quòd sicut ob suam limitationem qua est inferior intellectu diuino, habet plures species intelligibiles & plures virtutes intellectuales realiter superadditas, vt ostensum est: sic ob suam maiorem eleuationem, qua est superior intellectu humano, habet species intelligibiles vniuersaliores, & virtutes intellectuales etiam vniuersaliores ac minus limitatas, quàm habeat intellectus humanus; par enim quantum ad hoc apparet ratio de speciebus intelligibilibus, ac de virtutibus intellectualibus propter commensurationem ac proportionem, quam debent habere cum suo subiecto connaturali: ob maiorem verò actualitatem, qua est superior etiam intellectu humano; petit habere suas species intelligibiles & suas virtutes intellectuales statim à principio suæ conditionis; quamuis ob potentialitatem quam habet, & qua est inferior intellectu diuino, non habeat has species & virtutes sibi identificatas: ergo in intellectu angelico sunt virtutes intellectuales minus limitatæ; vnde quamuis realiter distinguantur hæ generales virtutes, intelligentia, scientia seu sapientia, prudentia, & ars in Angelis; non tamen scientia & ars subdiuiduntur in tot habitus, ac in intellectu humano, sed in eis sufficit vnicus habitus scientiæ pro omnibus obiectis cognoscibilibus per principia purè naturalia, cui superaddendus est habitus theologicus ab ipso distinctus, quia procedit ex principiis supernaturalibus reuelatis; & idem proportionaliter dicendum de arte.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Virtutes affectiuæ dicuntur illæ, quæ sunt in affectu siue appetitu; & quia in homine sunt duo appetitus consequentes ad formam apprehensam, vnus intellectualis, alius sensitiuus, inde est quòd in homine iuxta hanc diuersitatem appetitus est diuersitas virtutum affectiuarum; & ita in appetitu intellectuali siue voluntate est iustitia cum suis partibus, quarum actus in voluntate consummantur; in appetitu autem sensitiuo est fortitudo circa passiones irascibilis, & temperantia circa passiones concupiscibilis: Cum autem in Angelis sit tantùm appetitus intellectualis, propterea in ipsis ex virtutibus affectiuis est tantùm iustitia cum suis partibus propriè loquẽdo, fortitudo autem & temperantia possunt tantùm in eis poni metaphoricè, quia non possunt in eis habere proprium actum qui est moderari passiones subiecti in quo sunt, & non aliorum; vnde Angeli non habent has virtutes per hoc quòd velint moderationem nostrarum passionum, hanc enim moderationem volunt ex affectu charitatis.

Probatur quarta pars conclusionis: Tum authoritate D. Thomæ, qui agens de habitibus intellectualibus eos distinguit ab speciebus intelligibilibus: Tum duplici ratione, Prima est, quia virtutes intellectuales se tenent ex parte intellectus quasi complementum intrinsecum virtutis ipsius; species autem intelligibiles quamuis sint in intellectu, tamen se tenent ex parte obiectorum quasi vicariæ ipsorum, & ita sunt complementum extrinsecum intellectus: ergo virtutes intellectuales in Angelis realiter distinguuntur ab speciebus intelligibilibus, sicut & in nobis. Secunda ratio est, quia in intellectu angelico generales hæ virtutes intellectuales non multiplicantur, & tamen multiplicantur species intelligibiles: ergo hæ virtutes intellectuales in Angelis distinguuntur ab speciebus intelligibilibus; maximè quia species secundùm se & immediatè tribuunt intellectui tantùm vt apprehendat obiectum, virtutes autem intellectuales illi immediatè tribuunt vt iudicet de obiecto diuersimodè iuxta diuersitatem ipsarum; imò eædem species intelligibiles indifferenter se habent vt deseruiant huic vel illi virtuti intellectuali, quæ omnia indicant distinctionem realem inter virtutes intellectuales & species intelligibiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentiæ Angelorũ scilicet intellectus & voluntas dicuntur seipsis cõpletæ in ordine naturali, non quòd non indigeant virtutibus realiter superadditis, sed quia petũt eas habere statim à principio suæ creationis quasi per modum proprietatum, & ita nunquam sunt sine illis; & in hoc sunt superiores nostris potentiis, quæ has virtutes acquirunt propriis actibus, & ita dicunt potentialitatem ad eas; & similiter per hoc redduntur omninò indefectibiles in ordine naturali, quia sunt inseparabiles ab his virtutibus, quæ sunt regulæ & rectitudines potentiarum; Quantum ad illud de dæmonibus, Sotus & Victoria dicunt dæmones peccando amisisse has virtutes; alij autem asserunt eas pertinere ad integritatẽ & complementum naturæ angelicæ, ac proinde in eis remansisse in esse qualitatũ, & non in esse virtutũ propter eorum deordinationem ab vltimo fine supernaturali per se primò, & ab vltimo fine naturali ex consequenti, quæ deordinatio excludit simpliciter virtutes etiam naturales; addunt tamen quòd in illis prudentia & virtutes morales nullum exercent actum aut exercere possunt.

Ad secundum dicendum cum Nazario, quòd D. Thomas ibi per habitum intelligit lumen intellectus agentis abstrahens species à phantasmatibus, aut habitum ex vi talis luminis causatum,

Secundò, Actus fidei procedit tam ab intellectu credente reuelata, quàm à voluntate mouente intellectum ad credēdum: similiter actus prudentiæ procedit tam ab intellectu rectè iudicante, quàm ab imaginatiua considerante singularia requisita ad prudentiam: ergo habitus fidei est simul in intellectu ac in voluntate, & habitus prudentiæ est simul in intellectu & in imaginatiua; quando enim aliquis actus dependet à duabus potentiis per se, ambæ debent perfici per habitum elicitiuum talis actus.

Tertiò, Orare, vouere, & iurare sunt actus virtutis religionis; & consequenter hæc virtus debet esse subiectiuè in illa potentia, à qua eliciuntur tales actus; quòd sint actus virtutis religionis, docet D. Th. 2. 2. q. 83. art. 3. de oratione dicens, Oratio est propriè religionis actus; de voto docet quæst. 88. art 5. & de iuramento qu. 89. artic. 4. constat autem quòd orare, vouere, & iurare sunt actus eliciti ab intellectu, vnde in intellectu debet esse virtus religionis: sed virtus religionis est etiam in voluntate, cū deuotio quæ est actus ipsius, sit in voluntate ex D. Thom. 2. 2. q. 82. art. 1. ergo vna & eadem virtus potest in esse diuersis potentiis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vna & eadem specie virtus non potest ex æquo & completè reperiri in diuersis subiectis, siue potentiis. 2. & multò minus vna & eadem numero virtus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 2. vbi sic ait: Aliquid esse in duobus contingit dupliciter. Vno modo sic, quòd ex æquo sit in vtroque: & sic impossibile est vnam virtutem esse in duabus potentiis, quia diuersitas potentiarum attenditur secundùm generales conditiones obiectorum, diuersitas autem habituum secūdùm speciales: vnde vbicumq; est diuersitas potentiarum, est diuersitas habituum, sed non conuertitur. Quæ ratio sic amplius expenditur: Ex vna parte vbi est distinctio obiecti formalis, ibi est distincta formaliter ac specie virtus, vt communiter conceditur, quia virtus specificatur ab obiecto formali, vnde multiplicato obiecto formali specificatiuo multiplicatur specie virtus; & sic vna & eadem virtus in specie non potest respicere duo obiecta formaliter distincta: Ex alia verò parte obiectum virtutis existentis in aliqua potentia continetur essentialiter sub obiecto talis potentiæ tanquā pars ipsius, cum enim virtus per modum habitus & formæ completæ sit complementum ipsius potentiæ & quasi pars ipsius, perficit ipsam inadæquatè in ordine ad proprium ipsius potentiæ obiectum, vnde virtus respicit inadæquatè obiectum talis potentiæ, quod est obiectum virtutis contineri sub obiecto potentiæ essentialiter, quasi pars sub toto potētiali; & sic potentia ex se respiciens obiectum secundùm generalem aliquam conditionem, determinatur ex multiplici virtute ad plura obiecta secundùm speciales conditiones; ex quo sequitur quòd virtus est magis limitata quàm potentia, sicut obiectum virtutis est magis limitatum quàm obiectum potentiæ; sequitur etiam quòd obiecta formalia, quæ sufficiunt ad distinguendum specie potentias, multò magis sufficiunt ad distinguendum specie virtutes; & consequenter quoties sunt diuersæ potentiæ propter obiecta formalia, toties virtutes in eis subiectatæ sunt diuersæ speciei: ergo vna & eadem specie virtus non potest ex æquo & completè reperiri in diuersis subiectis siue potentiis. Dicitur autem, ex æquo & completè; quia virtus superioris potentiæ mouentis inferiorem, est incompletè ac per modum cuiusdam intentionis in potentia inferiori mota: sed virtus sic participata non habet rationem virtutis propriæ respectu participantis, cum non subjiciatur potentiæ participanti, sed potius subjiciat sibi potentiam participantem, & eam ordinet vltra proprium obiectum, ac extendat ad obiectum superioris potentiæ, à qua deriuatur illa virtus participata: & hoc modo actus intellectus ex motione charitatis intentionaliter participatæ in eodem intellectu, extenduntur vltra lineam veri propriam ipsi intellectui, ad lineam boni propriam voluntati, & ad lineam boni diuini propriam charitati.

Probatur secunda pars conclusionis ex dictis in prima parte: Si enim vna & eadem specie virtus non potest ex æquo & completè reperiri in diuersis subiectis siue potentiis, propter eius limitationem formalem proueniētem ab obiecto; multò minus vna & eadē numero virtus potest ex æquo & cōpletè reperiri in diuersis subiectis siue potentiis propter maiorem eius limitationem materialem prouenientem à subiecto, limitatio quippe materialis & numerica magis coarctat formam receptam, quàm limitatio formalis & specifica; nam limitatio materialis & numerica ita facit vnum, vt reddat illud omninò indiuisum in se ac diuisum à quolibet alio, limitatio autem formalis & specifica compatitur diuisionem materialem & numericam. Deinde probatur authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 2. in argumento Sed contra, vbi sic ait: Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto: sed idem accidens nam potest esse in pluribus subiectis: ergo vna virtus (saltem numero) non potest esse in pluribus potentiis animæ.

AD primum ergo dicendum, quòd si liberalitas, magnificentia, humilitas, & similes virtutes ponantur tam in appetitu rationali, quàm in appetitu sensitiuo, quælibet ipsarum non est vna simplex virtus in specie, sed est virtus multiplex in specie, sed de hoc dicetur dubio sequenti.

Ad secundum dicendum, quòd actus fidei tantùm procedit ab intellectu vt eliciente, à voluntate autem procedit vt imperante: vnde in solo intellectu, in quo consummatur & perficitur actus fidei, debet esse virtus fidei; & sufficit quòd in voluntate sit charitas, ratione cuius imperatur actus fidei à voluntate, & quæ non primariò respicit actum fidei, sed actum proprium dilectionis supernaturalis Dei. Et similiter dicendum, quòd actus prudentiæ solùm per se procedit ab intellectu, ab imaginatiua vero procedit tantùm præsuppositiuè & remotè, quia cognitio singularium prærequiritur ad iudicium intellectus, in quo consistit prudentiæ actus; & ita in solo intellectu est virtus prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd orare, vouere & iurare sunt quidem actus intellectus quoad esse physicum quod habent, ab illo vt sic eliciti, & in eo consummati in ordine physico: quoad esse verò virtutis sunt actus religionis existentis in voluntate, cuius actus proprius est deuotio, per quam intellectus applicatur à voluntate ad orandum, vouendum, & iurandum; & à qua trahuntur ad rationem virtutis: vnde quia hæc tria consummãtur & perficiuntur in intellectu quantum ad entitatem physicam, ideo in intellectu ponuntur virtutes intellectuales necessariæ ad perfectionem illorum actuum: quia verò consummãtur & perficiuntur in voluntate quantum ad esse virtutis per deuotionem, ideo in voluntate ponitur virtus religionis, cuius actus proprius est deuotio. Quod optimè circa orationem explicat D. Thomas in 4. d. 15. q. 4. art. 1. quæstiunc. 2. dicens: Oratio actus quidam est, dicimus autẽ actum aliquem esse virtutis actum, si in sui ratione aliquid claudat, quod ad ordinem virtutis pertineat: & ideo oportet quòd illius virtutis actus ponatur, ad quam pertinet illa conditio, quæ sibi ordinem virtutis tribuit. Oratio autem ex genere actus non importat aliquam rationem virtutis, quod genus est petitio: sed absolutè actum potentiæ demonstrat nullâ circunstantiâ vel in bonum, vel in malum vestitum: Adduntur autẽ à Damasceno duæ differentiæ, quæ ordinem virtutis demonstrant, scilicet decentium, & à Deo: quod est petere quod oportet, & à quo oportet: sed prima conditio non complet rationem orationis, quia si ab homine decentia petamus, talis petitio oratio non dicitur: neque etiam est de essentia orationis, quia si etiam quis indecentia petat à Deo, orat quidẽ, sed carnaliter orat; vnde illa conditio magis pertinet ad benè esse orationis, quàm ad rationem suæ speciei. Relinquitur ergo, quòd ex hoc oratio speciem trahit, & ad rationem virtutis trahitur, quòd est à Deo petitio: cum autem petitio siue deprecatio, quæ ad superiorem fit reuerentiam habeat adiunctam, ex qua impetrare nititur quod intendit, constat quòd oratio ex hoc efficaciam habet ad impetrandum illud pro quo oratur, quod Deo reuerentiam exhibet: vnde cum Deo reuerentiam exhibere sit actus latriæ, oratio actus latriæ erit elicitiuè, quatenus scilicet est virtus; imperatiuè autem quoad entitatem physicam: nec obstat quòd latria in voluntate est, non in ratione cuius actus est oratio, quia vtitur actu rationis, vt ex eo reuerentiam Deo exhibeat.

DVBIVM IV.

Vtrum in appetitu sensitiuo sint virtutes propriè dictæ.

Svpponendum est, quòd plures sunt potentiæ in homine, & diuiduntur in rationales siue intellectuales, sensitiuas, & vegetatiuas: Ad intellectuales pertinent intellectus, & voluntas quæ est appetitus ordinis intellectualis: Ad sensitiuas pertinent sensus interni & externi, qui sunt cognoscitiui, & appetitus sensitiuus diuisus in irascibilem & concupiscibilem: Ad vegetatiuas autem pertinent nutritiua, augmentatiua, & generatiua: Quæ omnes potentiæ sunt proprietates animæ rationalis secundùm quòd continet perfectionem tam proprij ordinis intellectiui, quàm ordinis sensitiui & vegetatiui. Ex his potentiis aliquæ sunt subiectum virtutis, aliæ non: ex intellectualibus quidem intellectus possibilis & voluntas sunt subiectum virtutis, non autem intellectus agens; Quòd intellectus possibilis sit subiectum virtutis, docet D. Thomas hìc art. 3. Quòd etiam voluntas sit subiectum virtutis, docet art. 6. Quòd autem intellectus agens non sit subiectum virtutis superadditæ, docet qu. 1. de Virtutibus art. 1. dicens quòd illa potentia quæ est tantùm agens, siue quæ non mouetur ab alia superiori, non indiget ad hoc quòd sit principium actus aliquo inducto: vnde virtus talis potentiæ nihil est aliud quàm ipsa potentia; talis autem potentia est diuina, intellectus agens, & potentiæ naturales; vnde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsę potentiæ in seipsis completæ: Ex potentiis sensitiuis cognoscitiuæ non sunt subiectum virtutis, vnde virtutes propriè superadditæ per modum habitus non reperiuntur in sensibus siue internis, siue externis, vt probat D. Thomas hìc art. 5. dicens: Si qui sunt habitus in talibus viribus (videlicet sensitiuis apprehensiuis) virtutes dici non possunt: virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari; vnde oportet quòd virtus sit in illa potentia, quæ est consummatiua boni operis, cognitio autem veri non consũmatur in viribus sensitiuis apprehensiuis, sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectiuam; & ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione; quærimus autem in præsenti, vtrum appetitus sensitiuus sit subiectum virtutis:

virtutis: Tandem ex potentiis vegetatiuis nulla est subiectum virtutis, sicut nec membra corporis; quia potentiæ vegetatiuæ sunt naturaliter determinatæ ad vnum modum operandi, & non habent indifferentiam, quam virtutes supponunt in subiecto; membra autem corporis non habent actum proprium, & ita sunt tantùm mota, & non mouentia, subiectum autem virtutis est mouens motum, Quæ omnia magis patebunt ex dicendis in hoc dubio..

Prima opinio S. Bonauenturæ in 3. d. 33. art. 1. q. 3. Scoti q. vnica. Vasquis in præsenti disp. 87. cap. 2. & aliorum negat in appetitu sensitiuo esse virtutes propriè dictas. Probatur: Virtus debet habere pro subiecto potentiam humanam & liberam, cum virtus ordinetur ad actum humanum, moraliter bonum ac laude dignum; actus autem humanus debet procedere à potentia humana, id est sic propria hominis, vt non cōueniat brutis; actus verò moraliter bonus, ac laude dignus debet esse liber, & consequenter debet procedere à potentia libera: sed appetitus sensitiuus non est potentia humana siue propria hominis, cum reperiatur in brutis; nec est potentia libera, libertas quippe formalis est in sola voluntate, libertas autem radicalis est in intellectu, & ita libertas sistit in parte superiori animæ, nec communicatur parti inferiori sensitiuæ: ergo appetitus sensitiuus non est subiectum virtutis propriè dictæ.

Secundò, Virtus moralis habet pro obiecto bonum honestum, & sic potentia quæ est subiectum virtutis, debet esse talis conditionis quòd possit attingere bonum honestum, & quòd in ea consummetur opus virtutis: sed neutrum conuenit appetitui sensitiuo; non quidem primum, quia obiectum adæquatum ipsius est bonum sensu apprehensum, & consequenter bonum sensibile, non autem bonum honestum quòd à sola ratione potest apprehendi, quæ est proxima regula moralitatis; nec secundum, quia opus virtutis consummatur in actu externo, ac proinde in membris corporis, & non in appetitu sensitiuo: ergo appetitus sensitiuus non est subiectum virtutis propriè dictæ.

Tertiò, Ex Aristotele 2. Ethicorum cap. 5. item lib. 8. cap. 13. virtus moralis est habitus electiuus; & consequenter potest tantùm habere pro subiecto illam potentiam, cuius est eligere, habitus quippe perficit potentiam in ordine ad proprium actum: sed eligere est actus solius appetitus rationalis siue voluntatis, & nō appetitus sensitiui, vt docet D. Thomas supra q. 13. art. 1. ergo virtus moralis propriè dicta non potest habere pro subiecto appetitum sensitiuum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in appetitu sensitiuo sunt aliqui habitus 2. qui habent rationem virtutis propriè dictæ 3. & versantur circa moderationem passionum vtriusque partis ipsius, videlicet concupiscibilis & irascibilis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, de qua vix vllus dubitat: Experientiâ constat, quòd appetitus sensitiuus per frequentationem actuum acquirit facilitatē ad reprimendas & moderandas passiones, imò & delectabilitatem; quæ sunt indicia & signa manifesta habituum in eo existentium, cum antea in tali repressione ac moderatione esset difficultas & labor; habitus enim ad hoc necessarij ponuntur, vt potentia facilè, & delectabiliter versetur circa propriū obiectum ipsi aliquo modo improportionatum, vt communiter conceditur: ergo in appetitu sensitiuo sunt aliqui habitus.

Probatur secunda pars conclusionis tum ex definitionibus virtutis ab Aristotele, Augustino, & D. Th. traditis, ac superius examinatis, quæ vt consideranti constat, conueniunt habitibus existentibus in appetitu sensitiuo, qui proinde sunt virtutes propriè dictæ. Tum sequenti ratione deducta ex doctrina D. Th. hîc art. 4. & qu. 1. de Virtutibus art. 4. vbi ex professo probat hanc partem cōclusionis: Ad hoc vt in aliqua potentia requirantur habitus, qui sint virtutes propriè dictæ, sunt necessariæ tres conditiones: Prima est, quòd talis potētia sit apta moueri & regulari per potentiam superiorem, & defectu huius conditionis in intellectu agente nulla est virtus; potentia quippe non subordinata alteri, non potest disponi & perfici ab altera per acquisitionē habitus, sed debet esse naturaliter in seipsa completa & perfecta: Secunda est, quòd talis potentia habeat proprium motum, & aliquam indifferentiam, siue quòd non sit omninò determinata ad vnum modum operandi, & defectu huius conditionis in membris externis, & in sensibus tam internis quàm externis nulla est virtus; quia cum virtus sit habitus operatiuus, necessariò debet esse in potentia quæ habeat proprium motum, & insuper quòd in illo motu habeat aliquam indifferentiam, siue quæ non sit omninò determinata ad vnum modum operandi; potentia enim sic determinata ad vnum, est naturaliter completa & perfecta, & ita non indiget virtute superaddita, quæ requiritur inter alia ad tollendam aliqualiter indifferentiam potentiæ, per hoc quod facit illam vniformiter operari, cum ante acquisitionem habitualis virtutis difformiter operaretur: Tertia est, quòd talis potentia sit consummatiua actus virtuosi, & non tantùm præparatiua vel inchoatiua, vt docet D. Thom. hîc art. 5. dicens: Vnde oportet quòd virtus sit in illa potentia, quæ est consummatiua boni operis, & defectu huius conditionis, quia cognitio veri non consummatur in viribus sensitiuis apprehensiuis, concludit quòd in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione; &

ratio

ratio est, quia virtus habet opus perfectum, cum sit dispositio perfecti ad optimum, perfectio autem consistit in consummatione: sed hæ tres conditiones concurrunt in appetitu sensitiuo in ordine ad proprios actus, tam quoad partem concupiscibilem, quàm quoad irascibilem, vt sigillatim sic ostenditur: Et quidem quòd appetitus sensitiuus sit potentia apta moueri & regulari per potentiam superiorem, scilicet per rationem, constat experientiâ, nam viri probi moderantur passiones appetitus sensitiui secundùm dictamen rationis, & sic in eis appetitus sensitiuus obedit rationi mouenti & regulanti: Quòd autem appetitus sensitiuus habeat proprium motum, & aliquam indifferentiam siue quòd non sit omninò determinatus ad vnum modum operandi, constat ex eo quod sæpe contra rationem operatur, & aliquando sequitur ductum rationis: Quòd denique appetitus sensitiuus sit consummatiuus actus virtuosi, & non tantùm præparatiuus vel inchoatiuus, si loquamur de consummatione intrinseca & essentiali, constat ex eo quòd passiones (quæ solæ sunt obiectũ virtutum existentium in appetitu sensitiuo) intra limites eiusdem appetitus moderatæ reducantur ad medium siue ad regulã rationis; sufficit enim ad hoc vt aliquis dicatur temperatus & fortis, quòd habeat passiones concupiscibilis & irascibilis rationi perfectè subiectas, quamuis exterius non operetur; vnde exterior operatio est tantùm consummatio extrinseca & accidentalis, & hæc consummatio siue complementum extrinsecum nihil addit maioris bonitatis, sed tota bonitas intensiua residet in actu immanenti: ergo in appetitu sensitiuo sunt habitus qui habent rationem virtutis propriè dictæ. Quod confirmatur ex his quæ docet D. Thomas loco citato de Virtutibus, vbi inter alia hæc habet: Membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque vlla repugnantia secundùm naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod vt patet in manu & pede: appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, vnde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat: in membro igitur exteriori nõ est necessarium aliquid perfectiuum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moueri à ratione: sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid, vt operationem quam ratio imperat, prosequatur; si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantumcunque perfectio adsit superiori principio: & ideo si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio quæ est appetitus inferioris sicut proximi principij, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus: quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quæ sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis, quòd sit in appetitu sensibili aliqua dispositio vel perfectio, per quã obediat rationi, & hanc virtutem vocamus. Hactenus D. Thomas iuxta doctrinam Aristotelis, qui lib. 3. Ethicorum cap. 10. dicit fortitudinem & temperantiam esse virtutes irrationabilium partium.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis: Virtutis ponitur in subiecto ad rectificandum actum ipsius, siue ad perfectionem actus: ergo cum passiones sint actus appetitus sensitiui & perfectio ac rectitudo ipsarum consistat in hoc, quòd sint moderatæ iuxta regulam rationis, & redactæ ad mediocritatem, sequitur quòd virtutes existẽtes in appetitu sensitiuo versantur circa moderationem passionum vtriusque partis ipsius, videlicet concupiscibilis & irascibilis: & ita in concupiscibili ponitur temperantia, abstinentia, castitas, &c. in irascibili ponitur fortitudo, magnanimitas, magnificentia, &c.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus sensitiuus vt subordinatus rationi, & vt participans influxum ipsius, est potentia humana, quia vt sic est rationalis per participationem & obediens rationi, & hoc modo potest esse subiectum virtutis humanæ: quamuis secundùm se consideratus præcisè, & vt communis homini & brutis non sit subiectum virtutis humanæ. Similiter appetitus sensitiuus vt subiectus rationi, & motus à voluntate est potentia libera per participationem: appetitus quippe sensitiuus vt est in homine, habet à prima sui emanatione quòd sit aptus obedire voluntati, & vt sic est inchoatiuè liber; completè autem est liber, per hoc quod actu moueatur à voluntate ex præsupposito actu rationis, sed semper participatiuè, quia soli voluntati per se primò competit esse potentiam formaliter liberam, & soli rationi per se primò competit esse potentiam causaliter & radicaliter liberam: & sic appetitus sensitiuus cum dicta subordinatione sicut est liber, sic est principium actus liberi.

Ad secundum dicendum, quòd appetitus sensitiuus potest attingere bonum honestum, & in eo consummatur opus virtutis. Vnde ad impugnationem primæ partis dicendum, quòd appetitus sensitiuus in homine, sicut & cognitio sensitiua propter eorum coniunctionem cum ratione, ac subordinationem ad rationem, habent vt ex participatione ac motione eiusdem rationis eleuentur ad attingendum bonum honestum, quòd non est omninò extra lineam sensibilis & corporei; vnde quamuis ratio & appetitus rationalis per se primò attingant bonum honestum, cognitio tamen sensitiua & appetitus sensitiuus etiam illud attingunt per quandam participationem rationis: requiritur tamen quòd cognitio intellectiua talis boni cum suis circunstantiis præcedat, & eiusdem propositio ex prudentia voluntati facta, cum enim cognitio intellectiua

lectiua & cognitio sensitiua sint eiusdem suppositi, possunt simul concurrere ad dirigendum eundem actum appetitus sensitiui. Ad secundæ partis impugnationem constat ex dictis, quòd opus virtutis moralis cõsummatur intrinsecè & essentialiter in appetitu sensitiuo, quamuis extrinsecè & accidentaliter consummetur in actu externo.

AD tertium dicendum cum D. Thoma q.1. de Virtutibus art.4.ad 2.quòd virtutes quæ sunt in appetitu sensitiuo, sunt habitus electiui completiuè & executiuè, in quantum scilicet per tales habitus vltimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quòd irascibilis & concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis. Vel dicendum cum eodem Angelico Doctore in 3. d.33. q.2. art.4. ad 2. quòd virtutes existentes in appetitu sensitiuo sunt habitus electiui participatiuè, in quantum enim ad appetitum sensitiuum potest peruenire rationis imperium, talis appetitus inquantum huiusmodi, particeps electionis esse potest. Vel tandem dicendum cum D.Thoma hîc art.4. ad 4.quòd hæ virtutes sunt habitus electiui dispositiuè & causaliter, inquantum iuxta dispositionem appetitus sequitur electio.

DVBIVM V.

Vtrum in voluntate sint virtutes in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi.

SVpponendum est, quòd bonum honestum, virtutis obiectum diuiditur in proprium & alienum: Bonum proprium dicitur illud, quod est in eodẽ supposito in quo est virtus: Bonũ autem alienum dicitur illud, quod est in diuerso supposito, ab eo in quo est virtus. Rursus tam bonum proprium, quàm bonum alienum subdiuiditur in naturale & supernaturale siue ordinis diuini. Cõueniunt autem in hoc communiter Authores, quòd necessariæ sunt virtutes in voluntate, ad hoc vt voluntas facilè & delectabiliter in bonum alienum feratur, siue sit naturale, siue supernaturale: vnde ponunt in ea iustitiam cum suis partibus subiectiuis & potentialibus, quibus redditur alteri quod suum est, ponunt etiam in voluntate charitatem, qua diligat bonum diuinum vt est bonum ipsius Dei. Conueniunt similiter in hoc, quòd necessaria sit virtutus in voluntate, ad hoc vt facilè & delectabiliter feratur in bonum proprij suppositi, si sit supernaturale: vnde ponũt in ea spem virtutem theologicã, qua fertur in bonum diuinum vt ab ipsa possidendum: Ratio vtriusque est, quia tam bonum alienum, quàm bonum supernaturale excedit proportionem volentis; illud quidem quantum ad indiuiduum tãtùm, quia appetitus per differentiam indiuidualem determinatur ad bonum proprij suppositi, iuxta dictum Philosophi: Amabile bonum, vnicuique verò proprium; istud autem excedit quãtum ad speciem, quia bonum supernaturale, vt pote ordinis diuini est supra totam speciem naturæ humanæ. Vnde in præsenti restat inquirendum tantùm de bono proprio & connaturali: & sic quærimus, vtrum in voluntate sint virtutes in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi.

Prima opinio asserit, quòd in voluntate sunt virtutes in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi: hanc sequuntur omnes illi Authores qui contra dicta in dubio præcedenti, negant in appetitu sensitiuo esse virtutes propriè dictas, qui proinde ponunt in voluntate virtutes fortitudinis & temperantiæ: hanc etiam sequitur Valentia hîc disp.5. qu.2. puncto 2. & alij. Probatur authoritate D. Thomæ: Infra qu.58. art.3. ad 2: ponit in voluntate habitum continentiæ à delectationibus, & habitum perseuerantiæ in tristitiis, quos vocat perfectiones ipsius voluntatis. In 3. d.33. qu.2. art.4. quæstiunc.2. dicit quòd in omni potentia quæ est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus eius bonum redditur: vnde cum voluntas sit principium cuiuscunque humani operis, debent in ea esse virtutes etiam in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi. Idem docet hîc art.4. Et tandem in præsenti art.2. constituit prudentiam in ratione, & tamen 2.2. q.47. art.3. ad 3. concedit eam requiri in sensu interno: ergo non est repugnantia in doctrina D. Thomæ, quòd virtutes quæ sunt in appetitu sensitiuo in ordine ad bonum proprij suppositi, ponantur etiam in voluntate.

Secundò, Omnia requisita ad constituendas virtutes concurrunt in voluntate, etiam in ordine ad bonum proprij suppositi: nam voluntas est subiectum capax virtutis, & propterea ex communi sententia plures virtutes in ea collocantur: est potentia indifferens ad rectitudinem & defectum, etiam in ordine ad bonum proprium: patitur difficultatem in ordine ad bonum proprium sibi à ratione propositum, & propterea sæpe desistit ab eius prosecutione, & sæpe etiam amplectitur contrarium: & tandem elicit plures actus in ordine ad bonum proprium connaturale, vt ex se patet: ergo cum virtutes acquirantur per actus honestos in eadem potentia, in qua tales actus eliciuntur, sequitur quòd in voluntate sunt virtutes in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi: maximè quia in voluntate sunt habitus vitiosi in ordine ad bonum proprij suppositi, vt apparet ex inclinatione quam voluntas habet ad actus malos circa proprium bonum, vt intemperantiæ, &c. hæc enim inclinatio non est à natura quin potius repugnat naturæ rationali, vnde debet esse ab habitibus superadditis: cõstat autem quòd idem est subiectum contrariorum, siue contraria debent versari circa idem subiectum, vt communiter dicitur.

Tertiò, Humilitas, studiositas magnificentia, &

& liberalitas sunt virtutes ordinatæ ad bonum connaturale proprij suppositi; nam humilitas est ad moderandum affectum spei & appetitum propriæ excellentiæ, studiositas est ad moderandum affectum propriæ cognitionis tam intellectiuæ quàm sensitiuæ, magnificentia & liberalitas sunt ad moderandas passiones circa pecuniam & sumptus: sed hæ omnes virtutes sunt in voluntate; De humilitate docet D. Thomas 2.2. q.161. art 4. & meritò nam in voluntate subiectatur superbia humilitati opposita, idem autem est subiectum contrariorum: De studiositate docet idē D.Th. 2.2.q.166. sicut & in voluntate est vitium curiositatis oppositum studiositati: Et tandem de magnificentia & liberalitate docet idem Angelicus Doctor 1. p. q. 21. art.1. ad 1. dicens: Quædam virtutes morales sunt circa operationes, vt puta circa donationes & sumptus, vt iustitia & liberalitas & magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiua, sed in voluntate; vnde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere: ergo in voluntate sunt virtutes in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in voluntate nulla est virtus in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi. 2. & consequenter nec est in ea vllū vitium circa tale bonum. 3. vnde quamuis in intellectu sint virtutes in ordine ad quodcunque verum; non tamen in voluntate sunt virtutes in ordine ad quodcunque bonum. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ: Capreolus & Hispal. in 3.d.33. Ferrar. lib.2. contra Gentes cap.92. Bannes 2.2.q.26.art.3. dub. 2. Caietanus, Aluares, Martines, Nostri Salmanticenses, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis expressa authoritate D. Th. hîc art.6. & q.1. de Virtutibus art.5. vbi sic ait: Si ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia, &c. illæ autem virtutes quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitiuo. nec oportet quòd ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate: quia bonum in istis passionibus est quod est secundùm rationem: & ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium obiectum voluntatis. Deinde probatur ratione: Ex vna parte voluntas est naturaliter determinata ad sequendum ductum rationis siue intellectus, propter naturalem coniunctionē cum eodem intellectu, & dependentiam ab illo, ac immediatam concomitantiā in sui emanatione ab eadem anima rationali per modum appetitus rationalis; & ita sicut intellectus ex ipsa sua emanatione habet totam suam perfectionem pro tunc debitam, sic illam debet habere voluntas, quia sicut natura horret superflua, sic nec deficit in necessariis: ex alia verò parte bonum connaturale proprij suppositi est valde proportionatum ipsi voluntati præcisè secundùm se consideratæ, vt constat ex ipsis terminis; quòd si ad eius prosecutionem occurrat aliqua difficultas, vel illa procedit ex passionibus appetitus sensitiui, vel ex cōcurrentia boni alieni in aliqua determinata materia oppositi & repugnantis bono proprio: ergo ex qua parte intellectus proponit voluntati bonum honestum & cōforme rationi, ipsa voluntas ex hac propositione est determinata ad illud prosequēdum: & ex qua parte intellectus proponit voluntati bonum cōnaturale proprij suppositi, ipsi voluntati secundùm se consideratæ proportionatum, seipsa præcisè secundùm suam rectitudinem naturalem & innatam inclinationē ad bonum, absque vlla virtute realiter superaddita, potest in illud ferri & prosequi; quamuis ad tollendam difficultatem & improportionem ortam ex passionibus, requiratur in appetitu sensitiuo aliqua virtus, vbi sit moderatio passionū; & ad tollendam difficultatem & improportionem ortam ex concurrentia boni alieni, requiratur aliqua virtus in eadē voluntate, sed præcisè in ordine ad bonum alienum, quæ scilicet rectificet & firmet voluntatem circa illud, naturaliter rectificatam & firmatam circa bonum proprij suppositi; quia sicut voluntas ex generali ratione appetitus inclinat ad bonum, & ex speciali ratione appetitus rationalis inclinat ad bonum honestum conforme rationi, sic ex particulari & indiuiduali ratione appetitus talis suppositi inclinat ad bonum connaturale proprij suppositi, iuxta illud proloquium, Amabile quidē bonum, vnicuique verò proprium. Igitur voluntas ex ipsa sua emanatione est completè rectificata & perfecta in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi, quam rectitudinem & perfectionem non habet intellectus statim in sua emanatione in ordine ad verum propter rationem adducendam in tertia parte conclusionis: hæc autem rectitudo & perfectio naturalis voluntatis non est virtus, de qua loquimur in præsenti, tum quia non est ex æquo distincta ab ipsa voluntate, tum quia non aduenit contingenter & accidentaliter voluntati, sicut debet aduenire virtus propriè dicta, sed coniungitur ei necessariò ab ipsa eius emanatione, & ita non est virtus sed quid superius & nobilius virtute.

Probatur secunda pars conclusionis: Vitium sicut & virtus, si propriè sumantur, sunt habitus siue qualitates difficilè mobiles à subiecto, aut saltem sunt dispositiones præponderantes inclinationi naturali subiecti, ipsumque subiectum inclinantes ad actus sibiipsis correspondentes; sed est impossibile quòd in voluntate sit aliquis habitus aut dispositio vitiosa, inclinans ipsam in malum proprij suppositi, & præponderans eius inclinationi naturali ad bonum sui suppositi; Tum quia illa inclinatio, vt pote naturalis & necessa-

riò

riò coniuncta voluntati, est immutabilis in seipsa, vnde non potest alterari per aduentum cuiuscunque alterius; Tum quia est fortior & nobilior quacunque virtute, constat autem quòd si in voluntate esset aliqua virtus perfecta, quandiu talis esset non compateretur vitium contrarium; Tum quia vniuersaliter est verum, quòd inclinationi naturali completæ, qualis est ista voluntatis ad bonum proprij suppositi, non potest coniungi habitus aut dispositio permanens ei repugnans, vt constat in lapide, qui ex eo quòd habet inclinationem naturalem completam ad descensum, non potest acquirere habitum aut dispositionem permanentem ad ascendendum, quantuncunque proiiciatur sursum; quamuis possit recipere impulsum violentum ad ascensum, si impellens præualeat inclinationi eius naturali: quod non potest accidere voluntati quæ in ordine ad proprios actus non potest violentiam pati, nec impelli ab vlla creatura contra suam naturalem inclinationem, nec ab ipso Deo potest impelli ad malum proprij suppositi, cum omnis operatio diuina sit ordinata & tendat ad bonum, & nulla possit tendere ad malum: ergo non est in voluntate vllum vitium circa bonum proprij suppositi.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis, ostendendo ex dictis differentiam, quæ est inter voluntatem & intellectum, ratione cuius in voluntate esset superflua virtus in ordine ad bonũ proprij suppositi, & tamen est necessaria in intellectu etiam in ordine ad verum connaturale: hanc assignat D. Thomas q. 1. art. 5. ad 3. dicens: Cognitio fit per aliquam speciem, nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi speciem à sensibilibus accipiat: & ideo oportet in his etiã quæ naturaliter cognoscimus, esse quendam habitum, qui etiam quodammodo principiũ à sensibus sumit, vt dicitur in fine Posteriorum: sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; vnde non est simile. Quæ doctrina D. Thomæ potest duplici via explicari. Primò si dicatur, quòd quia intellectus ad quamcunque suam operationem indiget speciebus superadditis, tanquam concurrentibus ad eandem operationem; propterea quæcunque operatio intellectualis habet aliqualem difficultatem, & excedit innatam virtutem ipsius intellectus, ac proinde in intellectu debent esse virtutes in ordine ad quodcunque verum, quibus rectificetur in ordine ad illud; maximè quia cognitio veri fit per attractionem obiecti ad se: voluntas autem, cum feratur extra se ad ipsum obiectum, & sit inclinatio subiecti, seipsa est sufficiens absque vllo superaddito, vt attingat bonum connaturale proprij suppositi sibi proportionatum, præsupposito tantùm actu intellectus proponentis; & solùm indiget compleri per habitus superadditos in ordine ad bonum aliquo modo excedens & improportionatum, quale est bonum supernaturale, & bonum alienum quod potest repugnare bono proprio & ipsum impedire. Secũdò potest explicari, si dicatur quòd intellectus diuiditur in agentem & possibilem, & quòd intellectus agens est omninò perfectus & completus ab ipsa sua emanatione, & ad ipsum pertinet perficere & complere intellectum possibilem tempore debito; vnde sicut formatis iam organis ipsum perficit & complet quoad species intelligibiles, sic tunc etiam ipsum perficit & complet quoad habitus superadditos & requisitos ad eius operationem: voluntas autem quia non diuiditur in agentem & possibilem, ideo vnica existens debet naturaliter emanare in seipsa completa & perfecta in ordine ad bonum sibi connaturale & proportionatum, quod est bonum connaturale proprij suppositi.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc continentia & perseuerantia non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute vt ibidem docet D. Thomas ex Philosopho 7. Ethicorum cap. 1. & probat duplici ratione. In secundo loco D. Thomas loquitur de potentiis, quæ non habent rectitudinem naturalem completam in ordine ad opus, hæ quippe indigẽt habitu virtutis, quo opus earũ bonum reddatur: talis autem non est voluntas in ordine ad bonum proprij suppositi, vt dictum est. In tertiò loco solùm dicit quòd in his, circa quæ operantur irascibilis & concupiscibilis, secundùm quod sunt à ratione motæ, necesse est vt aliquis habitus perficiens ad benè agendum, sit non solùm in ratione, sed etiam in irascibili & concupiscibili: nullam autem facit ibi mentionem de voluntate, & maximè in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi, respectu cuius est naturaliter perfecta, vt docet hîc art. 6. dicens quòd cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad benè agendum (qui quidem habitus est virtus) vbi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ: omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum, vnde cum obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente: Igitur D. Thomas prædicto loco vult, quòd ratio perficiatur per prudentiam, & appetitus sensitiuus per virtutes morales. In quarto loco non dicit, quòd prudentia subiectetur in sensu interno, sed quòd à ratione ad illum quodammodo pertingat: ait enim, Non tamen ita quòd prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione; per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

Ad secundum dicendum, quòd licet voluntas sit capax virtutis in ordine ad bonum aliquo modo excedens, quale est bonum diuinum & bonum alienum; non tamen est capax virtutis in ordine ad bonum proportionatum, cum sit se-

ipsa perfecta in ordine ad illud; nec est defectibilis circa illud ex parte sui, sed tantùm ratione passionum & concurrētiæ boni alieni, & ita virtutes sunt collocandæ in appetitu sensitiuo ad moderandas passiones, vel in ipsa voluntate in ordine ad bonum alienum; Similiter hæc difficultas est extrinseca voluntati, quia nō oritur ex defectu perfectionis in ea requisitæ, nec ab excessu obiecti vel actus, sed à passionibus aut aliis impedimentis; & consequenter per frequentationem actuum non acquiritur virtus in voluntate circa bonum connaturale proprij suppositi. Ad illud quod subditur, constat ex dictis quòd in voluntate non sunt habitus vitiosi circa bonum connaturale proprij suppositi: intemperantia verò & similes habitus praui sunt in appetitu sensitiuo.

Ad tertium dicendum sigillatim de his virtutibus, quòd humilitas provt est virtus acquisita moderans affectū spei, & appetitum propriæ excellentiæ iuxta regulas solius rationis, & vt sic ordinatur ad bonum connaturale proprij suppositi, est tantum in appetitu sensitiuo: quando autem D. Thomas collocat humilitatem in voluntate, loquitur de humilitate ordinata ad bonum supernaturale: Vtriusque humilitatis mentionem facit D. Thomas 2.2.q.161. Primæ quidem art. 4. ad 2. vbi ait: Licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiæ & temperantiæ propter modum: Secundæ autem facit mentionem art. 1. ad 5. dicens: Humilitas autem secundùm quod est specialis virtus, præcipuè respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit; vt sic autem humilitas infusa ponitur in voluntate, sicut & superbia humilitati opposita. Quantum ad studiositatem dicendum, quod studiositas acquisita, quæ respicit solam naturalem cognitionem, & vitium curiositatis ipsi directè oppositum, & quæ vt sic est ordinata ad bonum connaturale proprij suppositi, subiectatur in appetitu sensitiuo: D. Thomas autem loco citato loquitur de studiositate infusa, quæ est in ordine ad cognitionem aliquo modo supernaturalem, sicut & curiositas ei opposita, de quibus dicitur Ecclesi. 3. Altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, & in pluribus operibus eius non fueris curiosus, &c. Quātum ad magnificentiam & liberalitatem, dicendùm quòd est duplex magnificentia & liberalitas, nam si moderentur passiones circa sumptus & pecunias, ac proinde in ordine ad bonum connaturale proprij subiecti; sunt tantùm in appetitu sensitiuo vt partes fortitudinis & temperantiæ: si autem respiciant sumptus & pecunias in ordine ad alterum, sunt partes potentiales iustitiæ, & subiectantur in voluntate, & de hac magnificentia & liberalitate intelligit ibi D. Thomas; sed non sunt in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi: est autem distinctio essentialis & specifica inter vtramque magnificentiam & liberalitatem, quia eadem virtus specie non potest esse in diuersis potentiis.

DISPVTATIO III.

De Virtutibus moralibus infusis.

QVAMVIS D. Thomas per multas quæstiones immediatè succedentes, materiam de Virtutibus prosequatur: nulla tamen peculiaris difficultas occurrit, nisi circa q. 63. de Virtutibus moralibus infusis, & circa q. 65. de Virtutum connexione ad inuicem, cum prudentia, & cum Charitate: cætera omnia in ipso textu manifesta sunt.

DVBIVM I.

Vtrum dentur aliquæ virtutes morales per se infusæ nobis.

SVpponendum est ex D. Th. in hac prima secundæ q. 63. quòd virtutes diuiduntur in acquisitas & infusas, nullas enim habemus à natura secundùm perfectionem, quamuis omnes humanæ virtutes sint nobis à natura secundùm aptitudinem & inchoationem, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium, quàm agendorum, quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutū & moralium; & inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundùm rationem; vnde secundùm naturā speciei humanæ inchoatio virtutum est à natura: est etiam secundùm naturā indiuidui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes: consummatio autem & perfectio virtutum non est à natura. Ex his virtutum initiis quæ in nobis sunt, acquiruntur virtutes perfectæ per frequentationem actuum & assuetudinem operum, vt ibidem docet D. Th. art. 2. & experimur in nobis, nam ex assuetudine operum circa aliquam materiam virtutis hoc assequimur, quòd facilè & delectabiliter versamur circa illam materiam, cum prius difficulter & cum labore versaremur, quod indicat ex tali assuetudine operum acquisitum esse habitum virtutis. Quærimus autem in præsenti, vtrum dentur aliquæ virtutes morales per se infusæ nobis: Quòd dentur aliquæ per se nobis infusæ; nempe theologicæ Fides Spes & Charitas, definitum est in Concilio Tridentino; Et sic tota difficultas reducitur ad virtutes morales, vtrum sint aliquæ per se infusæ. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd aliqua virtus potest esse infusa dupliciter, vel per se, vel per accidēs: Est infusa per se, quādo ex propria natura habet, vt à solo Deo effectiuè

ctiuè producatur quia est ordinis supernaturalis & diuini: Est autem infusa per accidens, quando ex propria natura habet, vt possit per actus nostros acquiri, cum sit ordinis naturalis, & tamen ex aliqua dispensatione diuina alicui infunditur; & hoc pacto dicuntur infusæ primo Parenti, & etiam Christo Domino virtutes ex genere suo acquisitæ. In hoc dubio tantùm agimus de Virtutibus moralibus per se infusis.

Prima opinio Scoti in 3.d.36.q.1. Durandi ibidem d.33.q.6. & aliorum, negat dari aliquas virtutes morales per se infusas. Probatur: Ex vna parte nulla est necessitas virtutum moralium per se infusarum: ex alia verò parte nullũ extat signum aut vestigium ipsarum; imò sunt signa & indicia manifesta quòd non sint in nobis: Primum sic ostenditur, Si tales virtutes essent necessariæ; vel essent necessariæ propter iustificationem, vt earum actus essent dispositiones ad gratiam; vel propter meritum, vt earum actus essent conducentes ad gloriam; sed ad vtrumque sufficiunt virtutes theologicæ per proprios actus, & etiam per actus virtutum acquisitarum: Secundum autem ex duplici capite ostenditur, nã habitus virtutum facilitant ad actus virtutum, & expellunt à subiecto suo vitia contraria; constat autem quòd de nouo iustificati per gratiam (quo tempore deberent adesse virtutes infusæ) non facilius eliciunt actus virtutũ quàm antea, quin potius sentiunt eandem difficultatem ad eos eliciendos, imò experiuntur inclinationem vitiorum præexistentium contrariorum: ergo non dantur aliquæ virtutes morales per se infusæ, vel essent superfluæ; & tamen constat quòd sicut in ordine naturæ nihil est superfluum, sic nec in ordine gratiæ multò perfectiori & superiori.

Secundò, Ex D. Thoma in præsenti q. 62. art. 3. Virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem & rectitudinem rationis ordinatur homo in finem sibi connaturalem: sed sufficit naturalis inclinatio & rectitudo rationis ad ordinandum hominem in finem sibi connaturalem per actus virtuosos ordinis naturalis, vt colligitur ex eo quod antecedenter ad acquisitionem alicuius habitus virtutis, homo elicit similes actus: ergo sufficiunt virtutes theologicæ ad ordinandum hominem ad beatitudinem supernaturalem per actus virtuosos ordinis supernaturalis; & consequenter non dantur aliquæ virtutes morales per se infusæ, non enim ad aliud possent deseruire, quàm ad prædictam ordinationem hominis ad beatitudinem supernaturalem. Quod confirmatur ex hoc quòd charitas in ordine gratiæ se habet vt voluntas in ordine naturæ; ita vt sit inclinatio generalis ad omne bonum supernaturale, ac proinde ad bonum iustitiæ, fortitudinis, & temperantiæ; eiusdem quippe virtutis est, respicere ac tendere in finem & in media.

Tertiò, Si dentur aliquæ virtutes morales per se infusæ; vel sunt eiusdem rationis, nominis, & numeri cum acquisitis; vel non: sed neutrũ dici potest; Non primum, quia essent superfluæ & otiosæ, sufficiũt enim virtutes acquisitæ per charitatem ordinatæ, si ponatur quòd virtutes morales per se infusæ sint eiusdem rationis, nominis, & numeri cum acquisitis; Nec secundum dici potest, tum quia non assignãtur obiecta distincta harum virtutum ab obiectis virtutum acquisitarum; tum quia non est assignabile motiuum intrinsecũ supernaturale in materia v.g. tẽperantiæ, ex quo hæ virtutes possint distingui ab acquisitis; tum quia relatio ad finem supernaturalem, quæ assignari potest ad distinguendas has virtutes ab acquisitis, non est sufficiens ad talem distinctionem, cum sit tantùm ad finem extrinsecum & remotum, à quo non specificantur virtutes, at potius à fine intrinseco & proximo scilicet obiecto, aliunde etiam hæc relatio potest reperiri in virtutibus acquisitis ex imperio charitatis ordinantis ipsas ad finem supernaturalem: ergo non dantur virtutes morales per se infusæ; maximè quia non dantur vitutes intellectuales per se infusæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non solùm sunt possibiles. 2. sed de facto dantur aliquæ virtutes morales per se infusæ 3 in instanti iustificationis simul cum gratia 4. essentialiter distinctæ ab acquisitis 5. & æquè ad minus multiplicatæ. Ita communiter docent Theologi in præsenti: imò aliqui contrariam opinionem graui censura dignam arbitrantur.

Probatur prima pars conclusionis. Tum ex dicendis in secunda parte; si enim probetur de facto dari aliquas virtutes morales per se infusas, potiori iure probatur illas esse possibiles, nam vt communiter conceditur, à potentia ad actum valet consequentia. Tum sequenti ratione: Illud est possibile, cuius causæ ad eius existentiam necessariæ non repugnant, si enim tales causæ non repugnant, nec ipsum repugnabit esse: sed nulla ex causis necessariis ad existentiam virtutum moralium per se infusarum repugnat, vt constat inductione per singulas; nam Deus vt author supernaturalis est causa efficiens, qui omnia non implicantia contradictionem ex propriis prædicatis potest efficere, tã in ordine gratiæ vt author supernaturalis, quàm in ordine naturæ, & de facto multa efficit in vtroque ordine; causa finalis est beatitudo supernaturalis, quæ secundum fidem est possibilis, imò est de facto; causa materialis, quæ in qualitatibus est subiectum, est potentia obedientialis passiua siue receptiua creaturæ intellectualis, quam concedunt Aduersarij in ordine ad gratiam & ad virtutes theologicas; tandem causa formalis extrinseca, de qua potest esse difficultas (intrinseca quippe non distinguitur ab earum quidditate) sunt obiecta formalia,

quæ dantur distincta ab obiectis formalibus virtutum acquisitarum, ex diuerso motiuo quo ambæ procedunt; nam virtutes acquisitæ procedunt ex motiuo naturali, infusæ autem procedunt ex motiuo supernaturali: v.g. temperãtia acquisita moderatur passiones concupiscibiles iuxta regulam rationis humanæ in ordine ad bonum naturæ & salutis corporeæ; temperantia verò infusa easdem passiones moderatur iuxta regulam fidei supernaturalis in ordine ad bonum gratiæ & salutis animæ: Fortitudo acquisita moderatur passiones irascibilis, iuxta rectitudinem rationis propter finem naturalem honestum; fortitudo autem infusa easdem passiones moderatur, iuxta dictamen fidei diuinæ propter finem supernaturalis beatitudinis: Et tandem iustitia acquisita ponit medium inter homines vt sunt conciues huius mundi, iuxta inclinationem rectæ rationis, vt seruetur pax & societas humana inter eos; iustitia autem infusa ponit medium inter eosdem homines, vt sunt ciues sanctorum & & domestici Dei, iuxta regulam fidei vt sit inter eos pax quasi cœlestis & deifica: ergo virtutes morales per se infusæ sunt possibiles.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum, Sapientiæ 8. dicitur de diuina sapientia; Sobrietatem & prudentiam docet, & iustitiam & virtutem, quibus vtilius nihil est in vita hominibus. Ad Galatas 3. habetur: Qui tribuit vobis spiritum, & operatur virtutes in vobis, &c. In Concilio Viennensi Clementina vnica de Summa Trinitate & Fide Catholica habetur: Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per Baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam paruulis, quàm adultis conferri in Baptismo informantem gratiam & virtutes, tanquam probabiliorem & ex dictis Sanctorum, ac modernorum Doctorum Theologiæ magis consonam & concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam: Vbi nota quòd tempore huius Concilij circa annum Christi 1311. florebat Schola Thomistica, quæ cum suo Angelico Doctore affirmabat, vt nunc affirmat, infusionem virtutum non solùm Theologicarum, sed etiam moralium: extabant etiam discipuli Scoti & Durandi, qui negabant infusionem virtutum moralium: & in hoc Concilio electa fuit Sententia Thomistica. In Cathechismo Romano parte 2. cap. 2. dicitur: Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia diuinitus infunduntur. Hanc doctrinam amplexi sunt communiter Sancti Patres, pro quibus sufficiant quatuor Antiqui Ecclesiæ Latinæ Doctores: Ambrosius lib. 6. Exameron cap. 7. Attende, inquit, qualem animam ac mentem habeas, cui dicit Deus: Ecce ego Hierusalem pinxi muros tuos, Illa anima à Deo pingitur, quæ habet in se virtutum gratiam renitentem, splendoremque pietatis, &c. Hieronymus præfatione in Lamentat. Hieremiæ, deplorans statum animæ in peccatum lapsæ ait: Non auri & argenti metallis, sed virtutibus radiabat: Ablata sunt hæc cuncta, nudata est domus Dei cunctis ornamentis suis. Augustinus tractatu 8. in 1. Epist. Ioannis sub initium inquit: Opera misericordiæ, affectus charitatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis: semper hæc tenenda sunt, quia intus sunt omnes hæ virtutes, quas nominaui: quis autem sufficit omnes nominare? quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua: quomodo enim imperator per exercitum suum facit quod ei placet, sic Dominus Iesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est in mente, per fidem vtitur istis virtutibus quasi ministris suis. Gregorius Magnus hom. 5. in Ezechielem ait: Potest mobilitas spiritus aliter intelligi; in Sanctorum quippe cordibus iuxta quasdam virtutes semper permanet; iuxta quasdam verò recessurus venit, & venturus recedit. In fide enim, spe, atque charitate, & in aliis bonis, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, castitas, iustitia, misericordia, perfectorum corda non deserit: in prophetiæ verò virtute, doctrinæ facundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit. His addendus est D. Th. quintus Ecclesiæ Doctor, qui in hac 1. 2. q. 63. art. 3. ex professo probat, aliquas virtutes morales esse in nobis per infusionem. Deinde probatur rationibus adducendis in probatione tertiæ partis conclusionis, quæ hanc etiam efficaciter probant.

Probatur tertia pars conclusionis quadruplici ratione Caietani loco citato. Prima est: Non minus perfectè prouidit Deus ordini gratiæ, ac prouidit ordini naturæ, cum enim ordo gratiæ sit multò nobilior & superior ordine naturæ, non debuit ille esse Deo minoris curæ ac prouidentiæ quàm iste; imò debuit ille esse Deo maioris curæ ac perfectioris prouidentiæ, qui perfectiorem habet prouidentiam de perfectioribus: sed ordini naturæ sic Deus prouidit, quòd ad esse substantiale naturæ intellectualis, statim à principio conditionis ipsius, consequerentur potentiæ, quasi proprietates illius naturæ, vt esset perfecta & quantum ad esse, & quantum ad operari, quæ potentiæ sunt eiusdem ordinis naturalis cum ipso esse, ac ipsi proportionatæ: ergo ordini gratiæ etiam sic prouidit, quòd ad esse supernaturale participatum per gratiam, vt dicitur 2. Petri 1. consequerenter potentiæ operatiuæ, quasi proprietates gratiæ sanctificantis, statim à principio infusionis ipsius gratiæ vt sic natura intellectualis esset perfecta in ordine gratiæ, & quantum ad esse, & quantum ad operari; hæ autem potentiæ sunt tam virtutes theologicæ circa vltimum finem immediatè, quàm virtutes morales infusæ

circa media ad illum finem; dicuntur autem potentiæ, quia sunt tota virtus proxima agendi. Secunda ratio est, quam assignat D. Thomas loco citato: Virtutes theologicæ se habent in ordine gratiæ, sicut se habent synderesis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam sicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, sic per virtutes theologicas ordinatur ad finem supernaturalem: sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquisitæ, vt communiter conceditur: ergo cum non sit minor efficacia virtutum theologicarum, ex illis procedent virtutes morales eiusdem ordinis in eodem instanti cum ipsis infusæ, quicquid enim est in nobis ordinis supernaturalis, debet à Deo vt authore supernaturali produci, ac nobis infundi. Tertia ratio est, quia præter obiecta virtutum moralium acquisitarum, dantur obiecta virtutum moralium per se infusarum, videlicet eadem obiecta materialia sub diuersa ratione formali, explicata in prima parte conclusionis, & amplius explicanda in solutionibus fundamentorum primæ opinionis: ergo debent dari virtutes morales per se infusæ; nam aliàs defectuosus esset ordo gratiæ, si posito obiecto alicuius virtutis in illo ordine, non poneretur talis virtus; sicut defectuosus esset ordo naturæ, si posito obiecto alicuius potentiæ vel habitus in illo ordine, non poneretur potentia vel habitus illi correspondens; cum hac tamen differentia, quòd habitus naturales virtutis possunt acquiri successiuè; cum enim non requirantur ad simpliciter, sed ad facilè operandum, possunt ex vi principiorum naturalium mediis actibus acquiri; habitus autem virtutum moralium per se infusarum, quia sunt tota virtus proxima agendi, debent statim à principio iustificationis infundi. Quarta ratio desumitur ex fine virtutum: nam sicut homo in ordine naturæ per synderesim & & naturalem inclinationem ad bonum, ordinatur ad beatitudinem naturalem, & per virtutes morales acquisitas perficitur in ordine ad media: sic per virtutes theologicas in ordine gratiæ debitè ordinatur ad beatitudinē supernaturalē, & per virtutes morales infusas perficitur in ordine ad media; & quia hæ virtutes sunt quædam proprietates gratiæ, debent simul cum gratia & ab eodem agente produci.

Probatur quarta pars conclusionis. Tum quia virtutes morales per se infusæ sunt ordinis gratiæ, virtutes autem morales acquisitæ sunt ordinis naturæ; hi verò ordines essentialiter distinguuntur, sicut & illa quæ ad illos pertinēt. Tum quia vt dictum est, virtutes morales per se infusæ habent obiectum supernaturale, videlicet medium & honestatem constitutam à ratione supernaturali in passionibus & operationibus; virtutes autem morales acquisitæ habent obiectum naturale, scilicet medium & honestatem constitutam à ratione naturali in eadem materia passionum & operationum; naturale autem & supernaturale essētialiter distinguuntur. Tum denique quia virtutes morales infusæ componunt vitam & mores hominis in ordine ad societatem & pacem deificam beatorum; virtutes autem morales acquisitæ solùm respiciunt societatem & pacem humanam inter ciues huius mundi; est autem manifestum, quòd hi duo fines essentialiter distinguuntur.

Probatur quinta pars conclusionis: Virtutes constituuntur in seipsis, & inter se distinguuntur penes obiecta formalia, vt communiter conceditur: ergo cum eædem materiæ, quæ vt regulatæ per rationem naturalem sunt obiecta virtutum moralium acquisitarum, sint obiecta formalia virtutum moralium infusarum vt regulatæ per rationem supernaturalem, sequitur quòd virtutes morales infusæ sunt æquè ad minus multiplicatæ, ac virtutes morales acquisitæ. Inter virtutes morales infusas comprehenditur prudentia, licet subiectetur in intellectu; non autem necesse est quòd infundantur aliæ virtutes intellectuales correspondentes acquisitis, scilicet intellectus, sapientia, scientia, & ars; quia per virtutes theologicas sufficienter disponuntur intellectus & voluntas in ordine ad vltimum finem beatitudinis supernaturalis secundùm regulas communes; & per dona intellectus, sapientiæ, & scientiæ omnibus iustis communia secundùm specialem motionem Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quòd deficit ex vtraque parte. Vnde ad probationem primæ partis dicendum, quòd virtutes morales per se infusæ non sunt quidem necessariæ propter iustificationem, quasi earum actus sint dispositiones præuiæ ad gratiam, quamuis sint dispositiones concomitantes: sunt tamen necessariæ propter meritum, licet enim actus virtutum acquisitarum sint meritorij, provt imperantur à charitate; quia tamen imperium charitatis non est ipsis connaturale, sic nec meritum: & ita debent dari virtutes morales per se infusæ, quibus sit connaturale imperium charitatis & meritum, vt pote existentibus in eodem ordine gratiæ cum charitate & merito; vnde charitas vtitur virtutibus acquisitis, quasi instrumentis inferioris ordinis & improportionatis, ac quasi ministris extraneis & alienis; vtitur autem virtutibus moralibus infusis, quasi instrumentis eiusdem ordinis & proportionatis, ac quasi ministris propriis. Ad probationem secundæ partis dicendum, quòd habitus virtutis siue acquisitæ, siue infusæ dat facilitatem per se & intrinsecam respectu actus, quæ consistit in hoc quòd principium talis actus sit completum & perfectum; non autem semper dat facilitatem extrinsecam respectu actus, quæ prouenit ex remotione impedimentorum, solus quippe habitus virtutis acquisitæ dat posteriorem hanc facilitatem, quia

acqui

acquiritur per exercitium quo remouentur dicta impedimenta: hanc facilitatem experimur, & non priorem; sicut & difficultatem huic oppositam, & non difficultatem priori illi oppositam: nec mirum si iustificati experiantur in principio inclinationem vitiorum præexistentium, quia vitia non opponuntur directè & immediatè virtutibus infusis, sicut opponuntur virtutibus acquisitis, vt dicetur in materia de peccatis; & consequenter vitia etiam in gradibus intensis possunt aliquandiu permanere cum virtutibus infusis, quamuis non sub statu vitiorum, sed retractata & in via corruptionis, vnde non denominant vitiosum ipsum iustificatum.

AD secundum dicendum, quòd admissa paritate inter virtutes theologicas & principia naturalia virtutum, adhuc minor propositio argumenti deficit; nam inclinatio naturalis & rectitudo rationis non sufficit, ad ordinandum perfectè hominem in finem sibi connaturalem, antecedenter ad acquisitionem virtutum; cuius signum est, quia tales virtutes debent acquiri ad hoc vt mediis illis eliciantur actus virtutum perfecti, qui prius erant imperfecti: & pari ratione virtutes theologicæ non sufficiunt, ad ordinandum perfectè ex omni parte hominem in finem supernaturalem, nisi adsint virtutes morales infusæ, quæ ipsum perficiant in omni materia morali. Ad confirmationem dicendum, quòd charitas est inclinatio generalis ad bonum supernaturale, sed sub ratione boni vt sic, non autem sub multiplici ratione particulari, sub qua attingitur ab aliis virtutibus moralibus infusis: quamuis autem obiecta virtutum moralium infusarum assumantur à charitate imperante vt media ad vltimum finem; sunt tamen fines intrinseci & proximi illarum virtutum, & sub ratione finis, & non sub ratione medij ab illis considerantur.

AD tertium dicendum, quòd virtutes morales infusæ, quamuis sint eiusdem nominis, & ferè eiusdem numeri vt dicetur dubio sequenti, cum virtutibus acquisitis; sunt tamen diuersæ rationis, vt ostensum est, maximè in quarta parte conclusionis: Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd in materia temperantiæ reperitur tam motiuum naturale, quàm supernaturale, vt constat ex dictis: Ad secundam probationem, dicendum quòd virtutes infusæ distinguuntur ab acquisitis ex diuersis eorum motiuis & obiectis formalibus, ad quæ connaturaliter sequitur relatio earum ad finem supernaturalem; vnde hæc relatio in virtutibus moralibus infusis est connaturalis, cum tamen sit præternaturalis in virtutibus acquisitis. Ad illud quod subditur de virtutibus intellectualibus, constat ex dictis circa quintam partem conclusionis.

DVBIVM II.

Vtrum virtutes morales infusæ sint in voluntate, vel in appetitu sensitiuo.

SVpponendum est, quòd in homine quatuor sunt potentiæ capaces virtutis, videlicet ratio ipsa siue intellectus, voluntas, irascibilis, & concupiscibilis; hæ quippe omnes sunt rationales vel ex se, vel participatiuè vt dictũ est. Constat autem ex supradictis, quòd virtutes morales acquisitæ, sic dictæ quia versantur circa passiones & operationes humanas, ita distribuuntur quòd prudentia subiectatur in ratione, iustitia in voluntate, fortitudo in irascibili, & temperantia in concupiscibili. Quærimus in præsenti, vtrum idem dicendum sit de virtutibus moralibus infusis, quæ correspõdent prædictis, & iisdem nominibus insigniuntur, quamuis essentialiter ab illis distinguantur, cum sint ordinis supernaturalis, vt ostensum est dubio præcedenti. Sed vt certa ab incertis separemus, sciendum est quòd communiter conceditur, prudentiã infusam subiectari in intellectu, sicut & prudentiam acquisitam; cuius ratio est, quia prudentia est virtus directiua aliarum, & consequenter debet subiectari in potentia cognoscitiua finis sub ratione finis, ad quem ordinatur directio, constat autem quòd solus intellectus est potentia cognoscitiua finis sub ratione finis: Similiter conceditur iustitiam infusam subiectari in voluntate, sicut & iustitiam acquisitam; cuius ratio est, quia ex vna parte iustitia est virtus affectiua respiciens bonũ, & ita debet esse in potentia appetitiua; ex alia verò parte appetitus sensitiuus ob suam materialitatem potest tantùm attingere bonum proprium, non autem bonum alienũ, & multò minus si sit supernaturale; vnde iustitia quæ respicit bonum alienum, naturale quidem si sit acquisita, supernaturale verò si sit infusa, debet subiectari in voluntate. Vnde præsens difficultas reducitur ad virtutes morales infusas, quæ respiciunt tantùm bonum proprij suppositi, quales sunt fortitudo & temperantia cum suis partibus, & si quæ sint aliæ.

Prima opinio omnium eorũ, qui appetitui sensitiuo negant virtutes morales acquisitas, eodem aut potiori iure negat eidem appetitui sensitiuo virtutes morales infusas vniuersaliter loquendo, & sic omnes illas constituit in parte superiori, videlicet prudentiã in ratione; iustitiam verò, fortitudinem, & temperantiam in voluntate. Probatur: Virtutes morales infusæ sunt quoad substantiam supernaturales, & non tantùm quoad modum: sicut & actus per eas eliciti, cum ipsæ sint tota virtus proxima agendi, & dent simpliciter & non tantùm faciliter operari, per quod distinguuntur à virtutibus acquisitis: sed aliquid supernaturale quoad substãtiam non potest subiectari

ectari in subiecto materiali & corporeo, qualis est appetitus sensitiuus; quod enim est supernaturale, est nobilius quocunque alio ordinis naturalis, etiam si sit spirituale; & insuper est participatio alicuius in Deo existentis formaliter; vnde ex qua parte id quod est supernaturale, est nobilius quocunque naturali, non potest subiectari in subiecto corporeo & materiali, sicut ob suam nobilitatem accidens spirituale ordinis naturalis non potest in eo subiectari; & ex qua parte est participatio alicuius in Deo existentis formaliter, non potest esse quid corporeum & materiale, cum in Deo non sit aliquid corporeũ & materiale formaliter, at tantùm eminenter, vt constat ex eo quòd Deus non potest dici corporeus & materialis,& cõsequẽter quòd est supernaturale quoad substantiã, non potest subiectari in subiecto corporeo materiali: ergo virtutes morales infusę nõ subiectantur in appetitu sensitiuo.

Secundò, Si virtutes morales infusæ, quæ versantur circa moderationem passionum, essent in appetitu sensitiuo, moderarentur passiones ante aduentum virtutum moralium acquisitarum, cum talis moderatio deberet esse finis ac proprius effectus earum: sed constat ipsâ experientiâ de contrario, nam antequam multò exercitio domentur passiones, ac subordinentur rationi, quod fit per virtutes acquisitas,in iustificatis passiones sunt immoderatæ, quantumuis in eis sint virtutes morales infusæ cum gratia sanctificante & virtutibus theologicis: ergo virtutes morales infusæ non subiectantur in appetitu sensitiuo.

Tertiò: Ex vna parte actus virtutum moralium infusarum dependet à voluntate mouente & imperante,vt communiter conceditur: ex alia verò parte cum aliquis actus dependet à pluribus principiis,omnia illa principia debent perfici in ordine ad eliciendum connaturaliter talem actum;vt docet D.Thomas:ergo cum circa materiam passionum appetitus sensitiuus sit perfectus virtutibus acquisitis, sola voluntas debet perfici virtutibus moralibus infusis; hæ quippe essent superfluæ appetitui sensitiuo, aliis acquisitis in eo existentibus; & consequenter virtutes morales infusæ non subiectantur in appetitu sensitiuo,sed in sola voluntate.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet omnes virtutes morales infusæ,quæ versantur circa passiones, vt fortitudo & temperantia cum earum partibus, subiectentur in appetitu sensitiuo. 2. aliæ tamen subiectantur in voluntate, quarũ scilicet actus in ipsamet volũtate consummãtur.Ita communiter Discipuli D.Th.in pręsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ,Infra q.85.art.3. assignans subiectum omnium virtutum moralium, quæ erant in statu iustitiæ originalis, ac proinde tam supernaturalium,quàm naturalium,sic ait: Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subiecta virtutum, scilicet ratio in qua est prudentia,voluntas in qua est iustitia,irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis in qua est temperantia. Idem docet q.de Virtutibus art.10.ad 11.vbi dicit quod fortitudo & temperantia virtutes infusæ sunt in appetitu sensitiuo, cum enim sibi obiecisset definitionem virtutis infusæ traditam ab Augustino, quod scilicet est bona qualitas mentis,&c.ac proinde debet subiectari in parte rationali, sic respondet: Irascibilis & concupiscibilis accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quãtum participant aliqualiter rationem,inquantum obediunt ei:& secundùm eundem modum accipiunt nomen mentis, vt verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis. Deinde probatur ratione ex dictis supra circa virtutes morales acquisitas, ad propositum sic applicata: In illa potentia subiectantur virtutes, in qua consummantur ac perficiuntur intrinsecè opera talium virtutum; siue cuius sunt proprij actus illarum virtutum; nam virtutes dantur potentiæ elicitiuæ, quando naturaliter non est rectificata in ordine ad proprios actus, vt tales actus ab ea procedant omninò perfecti; nec sufficit quòd potentia directiua vel imperatiua talium actuum sit perfecta, cum ipsa non det perfectionem illis actibus immediatè, sed tantùm mediante potentia elicitiua, à qua vt completa immediatè oritur quicquid in actibus reperitur: sed opera virtutum moralium infusarum, quæ versantur per se primò circa passiones, consummantur ac perficiuntur intrinsecè in appetitu sensitiuo,siue actus illarum virtutum sunt proprij appetitus sensitiui, cum sint passiones moderatæ talis appetitus secundùm prudentiam infusam, vt moderata audacia, moderatus timor, &c. hæ quippe passiones moderatæ ex motiuo supernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ, sunt actus virtutum moralium infusarum; moderatæ verò ex motiuo naturali, ac ita rectificatæ tantùm in ordine naturæ, sunt actus virtutum moralium acquisitarum: ergo omnes virtutes morales infusæ, quæ versantur per se primò circa passiones,vt fortitudo & temperantia cum earum partibus, subiectantur in appetitu sensitiuo; & propterea continentia & perseuerantia, quæ versantur circa passiones, & resident in voluntate, quia tantùm attingunt inchoationem, non verò consummationem boni operis ad quod ordinantur, scilicet moderationem passionum, deficiunt à ratione virtutis.

Probatur secunda pars conclusionis: Sunt aliquæ virtutes morales infusæ, quarum opera consummantur ac perficiuntur intrinsecè in ipsa voluntate, & quarum actus proprij sunt eliciti ab ipsa voluntate, quales sunt illæ quæ per se primò non versantur circa passiones, quamuis secundariò possint ordinari ad eas, vt studiositas quæ moderatur affectum voluntatis circa spiritualem cognitionem præcisè ex motiuo super-

naturali: Aliunde verò voluntas ex sua natura non potest tales actus elicere, cum sint de obiecto formaliter supernaturali, & ex motiuo item supernaturali, vt dictum est dubio præcedenti: ergo cum virtus debeat subiectari in illa potentia, in qua actus illius virtutis intrinsecè consummantur, quasi proprij talis potentiæ, vt dictum est, sequitur quòd illæ virtutes subiectantur in voluntate, quarum actus in ipsamet voluntate consummantur.

AD primum ergo dicendum, quantum ad ipsas virtutes, quòd sunt supernaturales quoad substantiam; quia procedunt à Deo authore supernaturali, & habent obiectum supernaturale, & ab intrinseco ordinantur ad finem supernaturalem; & non quia sunt participationes alicuius in Deo formaliter existentis, alioquin sequeretur quòd ratio substantiæ (& sic de pluribus aliis) esset supernaturalis, quia in Deo est formaliter ratio substantiæ; & è contra fides, spes, pœnitentia, humilitas, & similes virtutes non essent supernaturales, quia nulla earum est formaliter in Deo: Quamuis autem materialia & corporea non possint immediatè respicere Deum authorem supernaturalem, possunt tamen illum sic respicere mediante fide & charitate, quasi instrumenta fidei & charitati proportionata: vnde ratio materialis & corporei non repugnat supernaturalitati; Nec mirum quod aliquid ordinis supernaturalis sit secundùm aliquam rationem physicam ignobilius alio ordinis naturalis, imò hoc est necessarium, quia ratio substantiæ reperta in naturalibus est nobilior ratione accidentis reperta in supernaturalibus. Quantum ad actus etiam dicendum, quòd sunt supernaturales quoad substantiam: & quamuis actus appetitus sensitiui sint passiones, quia tamen hoc nomen passionis ex communi acceptione malè sonat & declinat ad malum; ideo non dicimus in communi passiones aliquas esse supernaturales, sed tantùm in particulari nomine determinato, sicut dicimus odium sanctum, timorem iustum, iram siue zelum secundùm Deum esse actus supernaturales; non minus ac dicimus amorem, desiderium, & gaudium esse actus supernaturales.

AD secundum dicendum cum D. Thoma q. de Virtutibus art. 10. quòd passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, neque per virtutem infusam, nisi forte miraculosè: qui semper remanet colluctatio carnis contra spiritum etiam post moralem virtutem, de qua dicit Apostolus ad Galatas 5. quòd caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem. Sed tam per virtutem acquisitam, quàm infusam huiusmodi passiones modificantur, vt ab his homo non effrænatè moueatur. Sed quantum ad aliquid præualet in hoc virtus acquisita, & quantum ad aliquid virtus infusa: virtus enim acquisita præualet quantum ad hoc quòd talis impugnatio minus sentitur; & hoc habet ex causa sua, quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, iam dissueuit talibus passionibus obedire, consueuitque eis resistere: ex quo sequitur, quòd minus earum molestias sentiat. Præualet verò virtus infusa quantum ad hoc, quòd facit quòd huiusmodi passiones, etsi famulentur, nullo tamen modo dominentur: virtus enim infusa facit quòd nullo modo obediatur concupiscentiis peccati, & facit hoc infallibiliter ipsa manente; sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut & aliæ inclinationes naturales deficiunt in minori parte: vnde Apostolus ait Rom. 7. Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legẽ erant, operabantur in mẽbris nostris, vt fructificarent morti; nunc autẽ soluti sumus à lege mortis in qua detinebamur, ita vt seruiamus in nouitate spiritus, & non in vetustate litteræ. Hæc omnia D. Th.

AD tertium dicendum, quòd sufficit ponere in voluntate virtutem theologicam charitatis, qua perficiatur ad imperandum & mouendum ad actus virtutum infusarum, ipsa enim charitas est inclinatio ad finem supernaturalem, ad quem per ipsam charitatem prædictæ virtutes ordinantur: sufficit autem charitas ad hoc vt voluntas sic imperet & moueat, sicut sufficit naturalis rectitudo eiusdem voluntatis ad bonum honestum, ad hoc vt imperet & moueat ad actus virtutum acquisitarum: quæ virtutes acquisitæ non sufficiunt in appetitu sensitiuo, sed requiruntur virtutes infusæ in eo, ad hoc vt sit instrumentum proportionatum, & minister proprius ipsius charitatis imperantis & mouentis. Hæc solutio colligitur ex D. Thoma in 3. d. 33. q. 2. art. 4. quæstiunc. 2. ad 3. vbi sic ait: Virtutes quædam sunt acquisitæ, & quædam gratuitæ: Virtutibus autem acquisitis nobilior est naturalis ordinatio in ratione & voluntate ad bonum: vnde non est inconueniens, si à naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc sint virtutes in inferioribus partibus, quòd superioribus in eo quod naturale est eis obediunt. Sed virtutes infusæ sunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omninibus nobilior est charitas quæ est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus præcipit: & ideo non est inconueniens, quòd à charitate motus aliorum virtutum etiam imperentur.

DVBIVM III.

Vtrum virtutes morales infusæ possint actibus nostris acquiri.

SVpponendum est, quòd præsens dubium procedit tantùm de virtutibus moralibus per se infusis, quæ sunt proprietates gratiæ, ac ordinis supernaturalis; & non de virtutibus per accidens infusis, hæ siquidem ab intrinseco habent quòd per actus possint acquiri, & de facto per eos acquiruntur ordinariè, & tantùm ex aliquo priui

priuilegio per accidens alicui infunduntur, & sic dicuntur infusæ primo Parenti & Christo Domino. Procedit etiam hoc dubium de possibili, & non de facto: nam certum est virtutes morales per se infusas non acquiri de facto nostris actibus, quasi actus ipsi concurrant effectiuè ac principaliter ad earum productionem, quomodo actus dicuntur concurrere ad productionem habituum; & hoc probatur ex definitione virtutis infusæ tradita ab Augustino, & superius explicata, qua virtus hæc dicitur bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, id est per modum causæ principalis: nostris tamen actibus cooperamur ad earum productionem, quia licet producantur in nobis sine nobis operantibus, non tamen sine nobis cooperantibus dispositiuè, imò in Sacramento pœnitentiæ nostris actibus operamur ad earum productionem simul cum gratia, sed hi actus qui sunt materia proxima Sacramenti, concurrunt tantùm instumentaliter effectiuè: extra sacramentum autem non est fundamentum ponendi hunc concursum effectiuum instrumentalem nostrorum actuum ad productionem gratiæ simul cum omnibus virtutibus infusis. Id quòd dictum est de prima productione virtutum moralium infusarum, debet inteligi etiam de secunda earum productione siue augmento, vt docet D. Thomas quæst. de Virtutibus art. 11. dicens: Sicut virtutes acquisitæ augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei: actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis & virtutum infusarum vt disponentes, sicut ad charitatem à principio obtinendam, &c. Ibidem in solutione ad 14. sic ait: Charitas & aliæ virtutes infusæ non augentur actiuè ex actibus, sed tantùm dispositiuè & meritoriè. Et ita intelligendus est Angelicus Doctor, dum eadem q. art. 10. ad 19. ait quòd actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens, id est dispositiuè & meritoriè, vel saltem dispositiuè solùm, vt quando fidelis elicit actum fidei aut spei: Et similiter intelligendus est, dum supra q. 51. art. 4. ad 3. ait, quòd illi actus confirmant præexistentem habitum: Restat ergo quòd hoc dubium procedit tantùm de possibili. Rursus per actus nostros non intelligimus actus purè naturales, nec actus supernaturales procedentes à virtutibus moralibus infusis: Ratio primi est, quia supernaturale excedit totam naturam, & ita non potest effectiuè & principaliter produci per aliquid naturale: Ratio secundi est; quia aliàs iidem actus essent causa & effectus in eodem genere causæ efficientis respectu virtutum moralium infusarum: causa quidem efficiens, inquantum concurrerent effectiuè ad earum productionem; effectus autem in eodem genere causæ, inquantum ab eis effectiuè procederent. Vnde præsens difficultas solùm est de actibus supernaturalibus, qui elicerentur vel ex aliquo auxilio actuali supernaturali, vel per virtutes theologicas, si istæ infunderentur cum gratia absque aliis virtutibus supernaturalibus.

Prima opinio asserit quòd virtutes morales infusæ possunt actibus nostris acquiri; imò quòd sic de facto acquirantur. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, ex quibus habetur quòd adultus per proprios actus iustificatur & acquirit gratiam, & consequenter etiam virtutes supernaturales quæ gratiam consequuntur: Ecclesiast. 2. dicitur: Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas. 1. Ioannis 3. Omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificat se. D. Thomas q. 17. de Veritate art. 1. ad 4. secundi ordinis ait: Ex actibus infusæ charitatis generatur aliquis habitus dilectionis. & 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. dicit quòd pœnitentia expellit peccatum effectiuè, quòd non potest facere, nisi per hoc quòd physicè acquirit gratiam & virtutes supernaturales.

Secundò, Eadem est proportio inter actus supernaturales & virtutes supernaturales, quæ est inter actus naturales & virtutes naturales; cum ex vna parte actus vtriusque ordinis sit perfectior habitu, ex alia verò parte actus supernaturales non sunt minoris efficaciæ, quàm actus naturales: ergo cum actibus nostris naturalibus acquirantur virtutes naturales, etiam actibus supernaturalibus acquiruntur, au saltem possunt acquiri virtutes supernaturales; cum aliunde non possit dari actio sine termino producto; Maximè quia communiter conceditur, quòd virtutes ex propria ratione acquisitæ possunt infundi: ergo è contra virtutes ex propria ratione infusæ possunt actibus nostris acquiri.

Tertiò, Per actum contritionis & charitatis iustificatur impius, ita vt hic actus sit vltima dispositio ad gratiam sanctificantem, & ad virtutes gratiam concomitantes: ergo cum homo sit causa principalis effectiua huius actus, vt eleuatus auxilio diuino supernaturali, est etiam causa principalis effectiua gratiæ sanctificantis, & virtutum concomitantiam gratiam; quia enim forma resultat ex vltima dispositione; eadem actione & ab eodem agente producitur, à quo producitur vltima dispositio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes morales infusæ seu supernaturales non possunt actibus nostris acquiri. 2. nec etiam augeri. 3. sed necessariò & indispensabiliter debent à Deo infundi & augeri. Ita communiter docent Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ q. de Virtutibus art. 10. ad 13. vbi sic ait: Aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem

tutem diuinam: & sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ. Deinde probatur ratione: Ab eodem agente indispensabiliter producuntur proprietates alicuius formæ, à quo producitur talis forma, iuxta illud, Qui dat formam, dat consequentia ad formam; cuius ratio est, quia eadem actione producuntur proprietates, qua producitur ipsa forma, imò non tam dicuntur produci, quàm resultare & dimanare ab ipsa forma, quia sunt terminus secundarius illius actionis ad exigentiam formæ: sed ex vna parte gratia sanctificans à solo Deo potest produci tanquam à causa principali, vt communiter côceditur, & expresè docet D. Thomas infra qu. 112. art. 1. vbi sic ait: Sic enim necesse est quòd solus Deus deificet, communicando consortium diuinæ naturæ (per gratiam scilicet sanctificantem) sicut impossibile est quòd aliquid igniat nisi solus ignis; quod ita verum est, vt Christo Domino negetur causalitas principalis physica respectu gratiæ, sed de his fusè alibi: ex alia verò parte omnes virtutes morales infusæ sunt rigorosè loquendo proprietates gratiæ, sicut & virtutes theologicæ: vt communiter etiam conceditur, & docet D. Thomas infra qu. 110. art. 4. ad 1. dicens: Quod sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus: ergo virtutes morales infusæ à solo Deo possunt produci tanquam à causa principali, & ita non possunt actibus nostris acquiri. Quæ ratio sic amplius dilucidatur, ex aliquali expensione tam maioris quàm minoris propositionis; Et quidem quantum ad maiorem, quòd scilicet ab eodem agente & eadem actione per se producantur proprietates, à quo producitur essentia; constat quia proprietates sunt omninò connexæ ipsi essentiæ, quasi quædam pars & corollarium ipsius; vnde nunquam est essentia, saltem in statu perfecto & seclusis impedimentis, absque suis proprietatibus; quod indicat eas produci ab eodem agente & eadem actione, qua producitur essentia, non enim apparet quomodo aliàs posset regulariter inueniri concursus diuersorum agentium & plurium actionum; & per hoc distinguuntur veræ proprietates ab aliis accidentalibus, hæc enim licet possint simul produci cum essentia & ab eodem agente, hoc tamen non est necessarium ob defectum prædictæ connexionis; Quod adhuc magis constat ex eo quod veræ proprietates sunt potentiæ actiuæ seu principia proxima & immediata operationum ac effectuum, beneficio naturæ subministrata ad supplendum defectum essentiæ, quæ seipsa non est proximè & immediatè operatiua; vnde cum essentia sit communicabilis per dicta principia, quæ sunt proprietates, sequitur quòd quicquid est formaliter in essentia, est virtualiter in proprietatibus, & quòd proprietates virtualiter adæquant perfectionem essentiæ, ac proinde quòd requiritur eadem perfectio agentis & actionis ad producendas proprietates, quæ requiritur ad producendam essentiam. Quantum autem ad minorem propositionem, quòd scilicet omnes virtutes morales infusæ sint veræ proprietates gratiæ sanctificantis, sicut & virtutes theologicæ, constat ex eo quòd hæ virtutes sunt eiusdem ordinis supernaturalis cum gratia, sunt principia proxima & immediata actionum & effectuum supernaturalium; vnde à Deo vt authore supernaturali conceduntur, ne ordo gratiæ sit defectuosus circa operationes & effectus, qui omnes non possunt connaturaliter esse, nisi superaddantur gratiæ sanctificanti hæ omnes virtutes; gratia quippe sanctificans est ad esse, & non ad operari, quælibet autem virtus etiam theologica est ad vnam tantùm speciem actionis & effectus; & tandem hæ virtutes infusæ dant simpliciter posse operari, & non tantùm dant faciliter operari sicut virtutes acquisitæ, nam sine virtutibus infusis aut aliquo supernaturali supplente non potest dari actio supernaturalis, benè autem potest dari actio naturalis virtuosa absque virtutibus acquisitis, ex naturali perfectione potentiarum; vnde virtutes acquisitæ non sunt proprietates naturæ, sicut virtutes infusæ sunt proprietates gratiæ. Notandum tamen, quòd licet gratia sit participatio diuinæ essentiæ formalissimè considerata, non tamen sequitur quòd in iustis debeat emanare easdem & tot perfectiones, quot sunt in diuina natura; cuius ratio est, quia non est adæquata participatio diuinæ naturæ, at tantùm participatio deficiens, vnde non emanat immutabilitatem, æternitatem, immensitatem &c. quia hæ proprietates conueniunt Deo ob summam eius eminentiam & actualitatem, & repugnãt cuicunque creaturæ; imo non emanat easdem in omnibus iustis virtutes, nec pro omni statu, sed tantùm iuxta eorum conditionem & exigentiam status; vnde in Christo Domino non emanauit fidem, spem, & pœnitentiam, sed forte alias emanauit; similiter in statu Patriæ emanat lumen gloriæ, & in statu Viæ emanat fidem, spem, pœnitentiam, &c.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum inductione generali in omnibus, videmus enim quòd sola illa causa concurrit effectiuè ad intensionem alicuius effectus quæ absolutè potest illum producere, quia intensio est ipsum magis illius effectus. Tum quia virtutes morales infusæ non possunt augeri, nisi simul augeatur gratia, ita quòd augmentum illarum procedat ex augmento gratiæ, non minus ac productio ipsarum à productione gratiæ; vnde cum gratia non possit effectiuè augeri ac principaliter nostris actibus, at tantùm dispositiuè & meritoriè, sequitur quòd nec virtutes morales infusæ possint effectiuè ac principaliter augeri nostris actibus, at

tantùm

tantùm dispositiuè & meritoriè. Ex his probata manet tertia pars conclusionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando sacra Scriptura & Sancti Patres dicunt, quòd adultus iustificatur per proprios actus: si intelligatur de prima iustificatione quæ fit per infusionem gratiæ solùm volunt quòd dispositiuè, & non effectiuè concurrat ad hanc iustificationem: si autem intelligatur de secunda iustificatione quæ fit per augmentum gratiæ, iuxta illud Apocal. vltimo, Qui iustus est, iustificetur adhuc, solùm volunt quòd dispositiuè simul & meritoriè concurrat ad talem iustificationem, & non effectiuè physicè. D. Thomas in primo loco non vult quòd ex actibus infusæ charitatis generetur aliquis habitus dilectionis naturalis vt dicit Bannes si tales actus sint eliciti à charitate, quia actus supernaturales si generant habitus, illos generant supernaturales, actus enim generant habitus similes & eiusdem ordinis: si autem per actus charitatis intelligantur actus imperati & quoad substantiam naturales, generant habitum dilectionis naturalem: si verò concedatur quòd D. Thomas loquitur ibi de actibus elicitis charitatis, ac proinde supernaturalibus, solùm vult quòd illi actus concurrant dispositiuè, & non effectiuè ad generandum habitum charitatis; quia actus charitatis, licet effectiuè procedat ab habitu, concurrit tamen dispositiuè ad infusionem ipsius charitatis & gratiæ. In secundo autem loco, dum ait quòd pœnitentia expellit omne peccatum effectiuè, non sic intelligit, quasi pœnitentia physicè producat gratiam, sed quia effectiuè offert Deo satisfactionem, qua oblata remittitur peccatum sub ratione iniuriæ: vnde ibidem ait, quòd pœnitentia expellit omne peccatum effectiuè, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex diuina gratia, homine cooperante.

Ad secundum dicendum, quòd est disparitas inter actus & virtutes naturales ex vna parte, & inter actus & virtutes supernaturales ex alia: quia virtutes naturales non sunt proprietates naturales rigorosè loquẽdo, vnde non debent dari ab authore naturæ, sed possunt postea acquiri per actus virtuosos, quos natura ex propriis principiis potest elicere: virtutes autem supernaturales sunt proprietates gratiæ, vnde debent infundi ab authore gratiæ; & quamuis actus ipsarum non sint minoris efficaciæ, quàm actus naturales, tamen non possunt producere habitus, quia hi præsupponuntur à Deo producti: Nec verum est, quòd non possit dari actio sine termino producto, vt in Physicis probatum est. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ideo virtutes ex propria ratione acquisitæ possunt à Deo per accidens infundi, quia Deus se solo potest producere in genere causæ efficientis, quicquid potest cum causa secunda, nisi sit actus vitalis aut terminus eius intrinsecus, ob peculiarem dependentiam ipsorum à principio vitali: Virtutes autem ex propria ratione infusæ non possunt acquiri nostris actibus, quia vt dictum est, sunt proprietates gratiæ, & debent simul ab eodem agente ac per se eadem ratione produci cum gratia.

Ad tertium dicendum, quòd actus charitatis vel contritionis non est dispositio antecedens simpliciter iustificationem, ac proinde infusionem gratiæ sanctificantis & virtutum supernaturalium: sed est tantùm dispositio concomitans procedens ab ipsa gratia & à virtute charitatis vel contritionis à qua elicitur: vnde quamuis sit in eodem instanti reali cum illis, & sit prior in genere causæ materialis dispositiuæ, est tamen posterior in genere causæ efficientis; prioritas autem in genere efficientis dicitur simpliciter talis, prioritas verò in genere causæ materialis dispositiuæ dicitur tantùm secundùm quid talis in hac concurrentia prioritatum & posterioritatum.

DVBIVM IV.

Vtrum virtutes morales tam infusæ, quàm acquisitæ sint necessariò ad inuicem & cum prudentia connexæ.

Svpponendum est, quòd in præsenti dubio comprehendimus omnes virtutes morales communes vitæ humanæ, siue infusas, siue acquisitas; quales fortitudo, temperantia, & similes: eadem quippe est ratio de infusis, ac de acquisitis attenta natura ipsarum per ordinem ad obiectum, abstrahendo à conditionibus acquisiti & infusi: quamuis maior appareat difficultas in acquisitis, per hoc quòd successiuè habeantur, & non simul sicut habentur infusæ. Vnde principaliter hoc dubium procedet de virtutibus acquisitis; quæ tamen in eo dicentur, debent proportione seruata applicari virtutibus infusis. Ad cuius euidentiam sciendum est ex D. Thom. hîc q. 65. art. 1. quòd virtus moralis acquisita potest accipi vel perfecta, vel imperfecta: Virtus imperfecta siue in esse imperfecto nihil aliud est, quàm aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum; siue talis inclinatio sit in nobis à natura, siue ex assuetudine: si talis inclinatio sit à natura, non habet essentiam, nec modum virtutis formaliter loquendo, etiam imperfectæ, quia de ratione virtutis est quòd reguletur & dirigatur per prudentiam; & sic materialiter solùm potest dici virtus: si sit ex assuetudine, vel illa inclinatio est habitus, vel tantùm dispositio; si sit habitus, est quidem essentialiter virtus, sed imperfecta quoad modum & statum; si autem sit tantùm dispositio, sic est virtus imperfecta, vt solùm materialiter & apparenter, non autem formaliter & essentialiter sit virtus. Virtus moralis perfecta est habitus inclinans in bonum opus benè agendum;

dum;id est ad faciliter,promptè,delectabiliter, & firmiter agendum quantum est ex inclinatione ipsius virtutis,nam potest fieri quòd ex vertibilitate liberi arbitrij non semper sortiatur effectum, quia virtus subditur quantum ad vsum libero arbitrio,& non è contra;liberum verò arbitrium potest deficere ab inclinatione virtutis, donec confirmetur in gratia: vnde virtus perfecta in præsenti non sumitur pro virtute in summo gradu intensionis ,aut in gradu heroico considerata,vt aliàs potest sumi.

Prima opinio Scoti in 3. d.36.art.1. Vasquis in præsenti disp.88. cap. 4. & aliorum negat virtutes morales acquisitas esse necessariò ad inuicem & cum prudentia connexas, etiam in esse perfecto consideratas. Probatur authoritate Sanctorum Patrum: Hieronym. lib.1. contra Pelagium dicit sententiam de connexione virtutum non esse diuinam neque Apostolorum, sed Philosophorum: & subdit, Neque enim mihi curæ est quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat. Augustinus Epist.29. Bernardus serm.70. in Cantica & alij asserunt quòd iusti non habẽt omnes virtutes, sed inter ipsos aliqui habent aliquas, & alij alias: ergo virtutes morales acquisitæ non sunt necessariò ad inuicem connexæ.

Secundò: Ex vna parte diuersa sunt subiecta proxima virtutum moralium,nam prudentia est in intellectu, iustitia in voluntate, fortitudo in parte irascibili, & temperantia in parte concupiscibili; & quamuis essent in eodem subiecto, tamen idem subiectum perfectibile distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundùm vnam, licet non perficiatur secundùm alias: ex alia verò parte virtus moralis diffinitur ab Aristotele 1. Ethicorum cap.6. quòd sit habitus electiuus in mediocritate consistens, prout sapiens determinabit; Ex qua diffinitione solùm habetur, quòd quælibet virtus moralis attingat medium rationis in propria materia, nec indicatur connexio ipsarũ ad inuicem: ergo virtutes morales nec ex propria ratione, nec ex parte subiecti sunt necessariò ad inuicem connexæ; Maximè quia experientia cõstat aliquos esse promptos ad rectè agendũ in aliquibus materiis moralibus,& non in omnibus; quod manifestè conuincit non esse in eis omnes virtutes morales, sed tantùm aliquas.

Tertiò, Dicere quòd omnes virtutes morales sunt necessariò adinuicẽ connexæ, infert multa inconueniẽtia. Primum est; quòd vna non posset acquiri sine alia, & ita per actum vnius acquirerentur omnes; vel simul elicerentur actus omnium virtutum, quorum vtrumq; est impossibile. Secundũ est, quòd vna virtus esset alteri ratio essendi,si vna non possit esse sine altera; & consequenter vnaquæque esset prior altera, imò esset prior seipsa, quod implicat contradictionem. Tertium est, quòd pari modo dici posset, quòd vna virtus intellectualis non posset esse sine alia; cum eadem sit depẽdentia scientiæ v.g. ab intelligentia seu habitu principiorum, quæ est virtutum moralium à prudentia: & similiter quòd vna ars non posset esse sine alia; ars quippe est recta ratio factibilium, sicut prudentia est recta ratio agibiliũ, si ergo homo non potest esse rectè dispositus circa aliqua agibilia,nisi sit rectè dispositus circa omnia; sic non posset esse rectè dispositus circa aliqua factibilia, nisi esset rectè dispositus circa omnia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de virtutibus moralibus, quæ perficiunt hominem secundùm communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrũt agenda, ita sunt adinuicem connexæ, vt vna non possit esse in statu perfecto sine aliis. 2. benè tamen in statu imperfecto. 3. vnde non potest dari prudẽtia perfecta sine aliis virtutibus moralibus, nec vice versa possunt dari aliæ virtutes morales perfectæ sine prudentia: quamuis in esse imperfecto possint esse separatæ. 4. si verò loquamur de virtutibus moralibus quæ perficiunt hominem secundùm aliquẽ eminentem statum,& quarum materiæ non occurrunt communiter vnicuique exercendæ;virtutes morales acquisitæ non sunt semper actu cum aliis in esse perfecto consideratis connexæ, sed solùm in potentia proxima. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum & Philosophorum. Ambrosius lib.1. Officiorũ cap.26. ait: Liquet cognatas sibi esse virtutes. Et lib.5. in Lucam ait: Connexæ igitur sunt, concatenatæque virtutes, vt qui vnã habeat, plures habere videatur. Hieronymus epist. ad Fabiolam de quadraginta duabus mansionibus filiorum Israël ait: Hærent sibi & inter se ita connexæ sunt (scilicet virtutes) vt qui vna caruerit, omnibus careat. Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 4. ait: Virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab inuicem. Gregorius Magnus lib. 1. Moralium cap.39. ait: Neque enim vnaquæque virtus verè virtus est, si mixta aliis virtutibus non est. Et lib.22. cap. 1. ait: Vna enim virtus sine aliis aut omninò nulla est,aut imperfecta. Idem docent alij Sancti Patres. Quantum ad Philosophos,docet Hieronymus loco pro prima opinione adducto, eos esse in hac sententia de connexione virtutum. August. Epist.28. dicit omnibus Philosophis placuisse dogma de inseparabilitate virtutum. Vnde Aristoteles lib. 6. Ethic. cap. 13. propositæ quæstioni, An virtutes separari possint; respondet quod non, & dat rationem his verbis: Etenim cum prudentia quæ est vna, simul inerunt vniuersæ. Deinde probatur ratione indicata ab Aristotele, & adducta à D. Thoma tum hic q.65. art.1. tum q.5. de Virtutibus art.2. sic aliquantum expensa. Ex vna parte nulla virtus moralis potest esse

esse perfecta sine prudentia perfecta, quia proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electiuus: ad rectam autem electionem non sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis; sed requiritur etiam quòd aliquis directè eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudẽtiam, quæ est consiliatiua, & iudicatiua, & præceptiua eorum quæ sunt ad finem: non autem sunt plures prudẽtiæ partiales, vt vult Scotus, pro pluralitate materiarũ & circunstantiarum; cum enim actus prudentiæ sit rectum iudicium & imperium practicum circa agibilia, & fieri possit, imò ordinariè contingat quòd plures materiæ & circunstantię ad vnum opus simul concurrãt, & de omnibus illis simul sumptis iudicandum sit, & lato iudicio imperandum sit exercitium operis, necessariò sequitur quòd debeat esse vnica prudentia respiciens has omnes materias & circunstantias; quia prudentia est virtus superior ad alias morales, quæ sunt quædam participationes & sigillationes prudentiæ, appetitui impressæ, ipsumque conformantes rationi, quæ autem sunt dispersa in inferioribus, sunt vnita in superioribus: Et quamuis darentur plures prudentiæ partiales, nulla tamen esset perfecta sine aliis ob rationem adductam, quia ad rectum iudicium & imperium practicum possunt occurrere plures materiæ & circunstantiæ, vnde ad simul iudicandũ de illis deberẽt concurrere plures illæ prudentiæ, & si ferretur iudicium & esset consequens imperium, non attentis & ponderatis illis omnibus circunstantiis, tale iudicium & imperium esset imprudẽs & inconsideratum; nam recta ratio potest aliud dictare omnibus illis attentis, quod non dictaret aliquibus ex illis tantùm attentis. Ex alia vero parte non potest esse perfecta prudentia sine omnibus virtutibus moralibus, quæ perficiunt hominem secundùm communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda, vt sic probat D. Thomas loco citato de Virtutibus dicens: Sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium, ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quòd aliquis habeat rectam existimationem & iudicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit; principia autem agibilium sunt fines, ex his enim sumitur ratio agendorum, de fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis, quia vt Philosophus dicit in 3. Ethicorum; Qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei, sicut virtuoso videtur appetibile vt finis, bonum quod est secundum virtutem, & vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; & est simile de gustu infecto & sano; vnde necesse est, quòd quicunque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales. Quod confirmatur ex eo, quòd licet admittatur aliqua rectitudo in voluntate, in ordine ad bonum proprium connaturale, quæ sit ei innata & præuia ad virtutes; hæc tamen limitatur ad tale bonum proprium connaturale, nec sufficit ad bonum alienum, nec ad rectificandum perfectè appetitum sensitiuum, & propterea superadduntur virtutes morales: Ergo si loquamur de virtutibus moralibus, quæ perficiunt hominem secundùm communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda, ita sunt ad inuicem connexæ, vt vna non possit esse in statu perfecto sine aliis.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum rationibus pro prima opinione adductis, quæ hanc partem tantum conclusionis, sed efficaciter probant. Tum quia potest quis exercere actus alicuius virtutis absque eo quod exerceat actus aliarum, & hoc ordinariè contingit, cum enim materiæ virtutum sint diuersæ, non semper concurrunt simul, sed sæpius separatim occurrunt: ergo cum ex vna parte virtutes acquirantur per proprios actus, & ex alia parte vna non possit acquiri sine aliis in statu perfecto propter rationem adductam, sequitur quòd vna virtus moralis (etiam ex his quæ perficiunt hominem secundùm communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda) possit esse in statu imperfecto sine aliis.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis in prima & secunda parte, ex quibus hæc tertia pars manifestè sequitur: sic tamen amplius declaratur. Quamuis ad prudentiã perfectam requiratur perfecta rectitudo appetitus circa finem honestum adæquatè sumptum, quæ non habetur nisi per virtutes morales vt dictum est: tamen ad prudentiam imperfectam, quæ est prior aliis virtutibus moralibus etiam in statu imperfecto consideratis, ac independens ab illis, sufficit synderesis ex parte rationis, & naturalis siue innata inclinatio ad bonum ex parte appetitus. Similiter ad acquirendas alias virtutes morales in statu imperfecto sufficit prudẽtia imperfecta, quãuis requiratur prudentia perfecta ad illas acquirendas in statu perfecto vt dictũ est: ergo non potest dari prudẽtia perfecta sine aliis virtutibus moralibus, nec vice versa possunt dari aliæ virtutes morales perfectæ sine prudentia; quamuis in esse imperfecto possint esse separatæ, ita tamen quòd prudẽtia semper debeat præire in statu imperfecto, nam sine ipsa nulla alia virtus potest acquiri vel esse quantumuis imperfecta.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate, ratione, & instantiis D. Thomæ q. 5. de Virtutibus art. 2. ad 9. & in præsenti q. 65. art. 1. ad 1. vbi sic ait: Quædam verò virtutes morales sunt, quæ perficiunt hominẽ secundùm aliquem eminentem statum, sicut magnificentia & magnanimitas:

nimitas: & quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit vnicuique communiter, potest aliquis habere virtutes morales sine hoc, quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis: sed tamen acquisitis aliis virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua: cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes & sumptus, si superueniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum: sicut Geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis, quam nunquam considerauit: illud autem habere dicimur, quod in promptu est vt habeamus, secundùm illud Philosophi in secundo Physicorum: Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. Idem potest dici de virginitate, nam habenti castitatem facile est habere affectum virginitatis, quantum est ex parte ipsius habentis. Igitur ratio connexionis virtutum ad inuicem in statu perfecto, non est earum similitudo siue conuenientia in genere; vt constat ex dictis in hac parte conclusionis; sed est earum affinitas secundùm quam accidit, quòd materia vnius non potest ritè exerceri, nisi superetur difficultas quæ in materiis aliarum inuenitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Hieronymus est in nostra sententia, vt constat ex authoritate ipsius in prima parte cōclusionis adducta: in loco autem citato in contrarium solum vult quòd hæc sententia de connexione virtutum non sit diuina, neque Apostolorum, ac proinde quòd non est sic curandum de illa, ac si esset doctrina fidei: non tamen inde sequitur quòd nō sit vera, imò vt talis creditur ab Hieronymo. per hoc quod dicatur sententia communis Philosophorum. Ad authoritatem aliorum Patrum respondet D.Th. q.5. de Virtutibus art. 2. ad 1. quòd debent intelligi de virtutibus quantū ad vsus, & non quantum ad habitus: diuersi enim Sancti diuersimodè excedūt se inuicem in vsibus diuersarum virtutum, secundùm quod de quolibet Confessore dictum est: Non est inuentus similis illi, qui conseruaret legem excelsi.

Ad secundum dicendum quantum ad primam partem, quòd quia virtutes morales habent mutuam dependentiam ab inuicem; tam mediatam ratione prudentiæ, in qua omnes connectuntur; quàm immediatam ratione materiæ singularum, quia materia vnius quodammodo redundat in materiam aliarum, inquantum vna virtus non potest semper perfectè medium attingere in propria materia, nisi ab aliis adiuuetur; inde est quòd debent esse connexæ & simul existere in eodem subiecto, siue sit idem subiectum formale, siue diuersa sint subiecta formalia. Quantum ad secundam partem dicendum, quòd illa definitio virtutis sufficienter indicat connexionem virtutum moralium inter se, per hoc quod importat earum connexionem cum prudentia: & etiam per hoc quod attingere medium in aliqua materia importat remotionem omnium impedimentorum, quæ à tali medio possunt abducere; hæc autem remotio non potest adæquatè & perfectè fieri, nisi adsint omnes virtutes, quia materia vnius redundat in materiam alterius. Ad illam experientiam dicendum, quòd ex maiori exercitio alicuius virtutis potest quis esse magis inclinatus ad eius materiam, quàm ad materias aliarum, per hoc quod exercitium tollit impedimenta: sed tamen inde non sequitur quòd ad perfectum statum vnius virtutis, non requiratur connexio & consortium aliarum propter rationem adductam.

Ad tertium dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: nam potest fieri quòd vno actu acquirantur in statu perfecto omnes virtutes morales, si materiæ omnium concurrant per modum motiui, vel per modum circunstantiæ ad talem actum (nam per modum obiecti vna solùm potest concurrere) per hoc quod tales materiæ sint inuicem coniunctæ: nec tamen hoc est necessarium, sed sufficit quòd simultate morali, licet non metaphysica, breui scilicet postea sic in statu perfecto acquirantur, propter connexionem materiarum & mutuam immixtionem, Ita D. Thomas q. 5. de Virtutibus art. 2. ad 9. Nec sequitur secundum, nam absolutè vna virtus non est alteri ratio essendi, quamuis sit mutua dependentia ad hoc vt sint in statu perfecto: omnes quidem virtutes morales dependent à prudentia in genere causæ formalis & directiuæ; prudentia verò dependet ab aliis in genere causæ materialis dispositiuæ, & in genere causæ efficientis mouentis ad exercitium, & iuxta hanc diuersam dependentiam est diuersa prioritas & posterioritas inter ipsas, communiter recepta inter causas: nulla tamen virtus potest dici prior seipsa propter indistinctionem. Nec tandem sequitur tertium: nam D. Thomas hic q. 65. art. 1. ad 3. assignat disparitatem inter virtutes morales ex vna parte, & virtutes intellectuales & artes ex alia, dicens quòd virtutes intellectuales sunt circa diuersas materias adinuicem non ordinatas, sicut patet in diuersis scientiis & artibus, & ideo non inuenitur in eis connexio, quæ inuenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones & operationes, quæ manifestè habent ad inuicem ordinem: nam omnes passiones à quibusdam primis procedentes, scilicet amore & odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem & tristitiam. Et similiter omnes operationes, quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad inuicem & etiam ad passiones, & ideo tota materia moralium virtutum sub vnā rationē prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia, & secundùm hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus morali

moralibus: principia autem vniuersalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes: sicut morales dependent à prudentia, eo quod appetitus mouet quodammodo rationem, & ratio appetitum.

DVBIVM V.

Vtrum virtutes morales tam infusæ, quàm acquisitæ sint necessariò connexæ cum charitate.

SVpponendum est, quòd virtutes morales possunt considerari dupliciter, scilicet secundùm essentiã præcisè, & secundùm statum perfectum: secũdùm essentiam consideratæ important prædicata quidditatiua virtutis, & dicuntur propriè & non metaphoricè virtutes: secũdùm verò statum perfectum consideratæ important quòd possint se extendere ad omnia sua obiecta & in eis attingere medium rationis, & dicuntur simpliciter & absolutè virtutes. De Virtutibus autem moralibus acquisitis possumus loqui vel attentâ præcisè earum naturâ, vel ex suppositione eleuationis creaturæ rationalis ad ordinẽ gratiæ, & adhuc iuxta diuersum statum ipsius naturæ intellectualis: vnde potest triplex status naturæ distingui, videlicet naturæ puræ, naturæ integræ, & naturæ lapsæ siue corruptæ. Præsens dubium principalius procedit de virtutibus moralibus acquisitis: Vt autem separemus certa ab incertis, sciendum est quòd virtutes theologicæ, quamuis ordinariè simul infundantur, non tamen tantam habent connexionem, quin priores possint esse sine posterioribus; & ita potest esse fides sine spe & charitate, & spes sine charitate, quamuis tunc non habeant perfectam rationem virtutis ex D.Th. hîc q.65. art.4. non tamen è contra possunt posteriores esse sine prioribus, vnde charitas non potest esse sine spe & fide, nec spes sine fide. Similiter sciendum est, quòd charitas potest absolutè loquendo reperiri sine virtutibus acquisitis, & de facto sic reperitur in paruulis iustificatis, & aliquando etiam in adultis. Sed in præsenti quærimus, vtrum ipsæ virtutes acquisitæ possint reperiri sine charitate.

Prima opinio negat, posse dari veras virtutes acquisitas sine charitate, quæ propriè habeant essentiam virtutis. Probatur authoritate & communi doctrina Sanctorum Patrum, qui absolutè negant dari in infidelibus & peccatoribus veras virtutes. Deinde si in peccatoribus essent veræ virtutes, peccatores possent dici virtuosi; quod cum negetur, debet concedi quòd sine charitate non dantur veræ & propriæ virtutes.

Secunda opinio in alio extremo posita asserit, quòd virtutes morales acquisitæ in statu perfecto possunt esse & cõseruari sine charitate. Probatur authoritate D.Th. qui infra q.71. art 4. docet quòd vnum vel alterum peccatum mortale potest esse cum virtute acquisita, quamuis non cum infusa. Item authoritate Philosophorũ, qui agnouerunt virtutes morales acquisitas in statu perfecto existere in aliquibus Gentilibus, in quibus tamen non erat charitas. Deinde per vnum actum valde remissum v.g. intẽperantiæ potest quis amittere charitatem: & tamen tunc non remittitur temperantiæ virtus, sicut nec vitium intemperantiæ acquiritur: ergo virtutes morales acquisitæ in statu perfecto possunt esse & conseruari sine charitate.

Tertia opinio asserit, quòd etiam virtutes morales infusæ possunt esse & conseruari sine charitate. Probatur: Maior est cõnexio virtutum theologalium inter se, quàm earum cum virtutibus moralibus infusis, cum sit maior similitudo & affinitas theologalium inter se, quàm theologalium cum moralibus: sed fides & spes virtutes theologales possunt esse sine charitate, vt communiter conceditur: ergo etiam virtutes morales infusæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd tanta est connexio virtutum moralium infusarũ cum charitate, vt non possint esse sine charitate, nec charitas sine illis. 2. virtutes autem morales acquisitæ, quamuis in statu naturæ integræ potuissent esse perfectæ sine influxu charitatis secũdùm considerationem philosophicam; non tamen secundùm considerationem theologicã. 3. sed in statu naturæ lapsæ non possunt virtutes morales acquisitæ de nouo acquiri, vel conseruari in esse perfecto sine charitate; benè tamen quoad essentiam in statu imperfecto. 4. Vnde absolutè loquendo tam secundùm considerationem theologicam, quàm philosophicam nulla virtus meretur nomen virtutis, nisi coniungatur charitati, & ab illa informetur. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc q.65. art. 2. & 3.

Probatur prima pars conclusionis quantùm ad primum tum authoritate, tum ratione D. Thomæ art. 2. citato sic in formam redactâ: Virtutes morales infusæ non possunt esse sine prudentia infusa, vt constat ex dictis dubio præcedenti: sed prudentia infusa non potest esse sine charitate, quia vt dictum est in eodem dubio, non potest dari perfecta prudentia, qualis debet esse infusa, absque perfecta rectitudine appetitus circa finem, quia non potest esse rectitudo circa media ad finem, nisi supponatur rectitudo circa ipsum finem: constat autem quòd sola charitas perfectè rectificat appetitum circa vltimum finem supernaturalem, ad quem ordinantur omnes virtutes morales infusæ; quamuis enim spes aliquo modo rectificet appetitum circa vltimum finem supernaturalem, nõ tamen perfectè illum rectificat, tum quia non rectificat circa ipsum in se consideratum, & vt est terminus perfecti amoris amicitiæ, at tantùm circa ipsum vt conse-

quendum, & vt est terminus imperfecti amoris concupiscentiæ; tum quia adhuc non rectificat sufficienter appetitum circa vltimum finem etiam vt consequendum, & vt est terminus amoris concupiscentiæ sine charitate, quia spes separata à charitate est mortua, & ita vt sic non mouet ad vltimum finem per actus meritorios, quibus tantùm potest haberi vltimus finis: ergo tanta est connexio virtutum moralium infusarum cum charitate, vt non possint esse sine charitate. Probatur quantum ad secundum authoritate & ratione D.Thomæ, tum hîc q. 65. art.3. tum q.4. de Virtutibus art.2. quæ sic in formam reducitur: Deus in quocunque ordine siue gratiæ, siue naturæ ad quæcunque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quæ sunt principia operationum & motuum, ad quæ res inclinatur; quia Deus non minus perfectè operatur in operibus gratiæ, quàm in operibus naturæ, sed in omni ordine operatur perfectissimè: sicut igni dat leuitatem, per quam promptè & faciliter sursum tendit, quò naturaliter inclinatur; & animalibus dat organa, quibus perfici possunt opera,ad quæ peragéda anima habet potestatem & inclinationē, quia vt dicitur Sapientiæ 8. Disponit omnia suauiter: sed per charitatē dat Deus inclinationem ad operationes supernaturales virtutum; per hoc quòd charitas ordinat hominem ad finem vltimum supernaturalem,inclinat etiam ad omnes actus supernaturales virtutum, quibus solis peruenitur ad dictum vltimum finem; quælibet enim ars vel virtus, ad quam pertinet finis, imperat his quæ sunt ad finem: vnde cum charitate infunduntur habituales formæ expeditè producentes actus supernaturales virtutum,ad quos charitas inclinat; quæ habituales formæ sunt virtutes morales infusæ: ergo secundùm decentiam diuinæ sapientiæ & bonitatis, ad infusionem charitatis simul habitus omnium virtutum moralium infunduntur, & consequenter charitas non potest esse sine virtutibus moralibus infusis attentâ rerum naturâ: ex quo sequitur quòd virtutes morales infusæ non solùm habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem,& quòd qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas; & ideo dicitur 1.ad Cor. 13.Charitas patiens est,benigna est, &c. Sciendum igitur est ex D. Thoma 2. 2. q.152.art.3.ad 2.quòd connexio virtutum accipitur secundùm illud quod est formale in virtutibus, id est secundùm charitatem,vel secundùm prudentiam; non autem secundùm id quod est materiale: nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiā vnius virtutis,non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiā temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est integritas carnis: tamen potest id quod est formale in virginitate habere,vt scilicet habeat in præparatione mentis prædictæ integritatis conseruandæ propositū, si hoc sibi competeret: sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret: Et similiter ille qui est in prosperitate habet in præparatione animi propositum aduersa æquanimiter tolerandi; & sine hac præparatione animi non potest aliquis esse virtuosus.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad primum: In statu naturæ integræ nulla fuissent impedimenta, quo minus homo potuisset acquirere virtutes ordinis naturalis perfectas, iuxta exigentiam illius status perfecti, & quominus eas sic potuisset conseruare; etiamsi non fuissent illi communicata gratiæ auxilia, nec influxum præbuisset charitas, propter integritatem ipsius naturæ, & eius commensurationem ac proportionem ad tales virtutes:quia in illo statu potuisset absque auxilio diuinæ gratiæ adimplere totam legem naturalem, diu abstinere à peccato, & exercere omnes actus virtutum naturalium, vt dicitur in materia de gratia: ergo virtutes morales acquisitæ in statu naturæ integræ potuissent esse perfectæ sine influxu charitatis, secundùm considerationem philosophicam. Probatur quantum ad secundum: Theologi procedētes ex principiis fidei cōsiderant hominem in ordine ad finem supernaturalem: Philosophi autem procedētes ex solo lumine naturali ipsum considerant in ordine ad finem naturalē præcisè: ergo cum virtutes morales acquisitæ sine influxu charitatis non rectificēt hominē in ordine ad finem supernaturalem, sed tantùm in ordine ad finem naturalem,non potuissent esse perfectæ in statu naturæ integræ secundùm considerationem theologicam, quamuis potuissent esse perfectæ secundùm considerationem philosophicam. Vnde D.Thomas hîc q.65. art.2. ait: Aliæ virtutes scilicet acquisitæ, sunt secundùm quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem benè respectu finis vltimi in aliquo genere, non autem respectu finis vltimi simpliciter.

Probatur tertia pars conclusionis quantum ad primum: Tum quia peccatum quo excluditur charitas,corrumpit perfectionem prudentiæ, per hoc quòd in appetitu generat prauam aliquam dispositionem; sine prudentia autem perfecta non possunt dari perfectæ virtutes morales: Tum quia ex Augustino peccatum suo pondere in peccatum trahit; facilitas autem peccandi non compatitur virtutes perfectas: Tum quia sine gratia & charitate nullus dicitur simpliciter bonus; & tamen virtus perfecta facit habentem simpliciter bonum,vt constat ex definitione virtutis. Probatur quantum ad secundum:Tum authoritate Philosophorum, quia in Gentilibus nō habentibus charitatem agnouerunt veras virtutes quamuis imperfectas: Tum experientiâ, nam

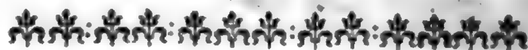
nam videmus peccatores facilè elicientes actus aliquarum virtutum facilium, quod indicat adhuc in eis perseuerare virtutes acquisitas, quæ sunt principia horum actuum; sed breui peribūt nisi ad statum gratiæ redeant, quia vnum peccatum trahit ad aliud: & propterea signum moraliter certum iustificationis est diu abstinere à peccato: sed hæc amplius declarantur in materia de Gratia.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum, qui negant in infidelibus & peccatoribus esse veras virtutes: vnde Augustinus exponens illud Apostoli ad Rom. 14. Omne quod non est ex fide, peccatum est, ait: Vbi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus: cuius ratio est assignata, quia licet habeat essentiam virtutis, non tamen habet statum & perfectionem illius etiam ordinis naturalis, nisi sit coniuncta charitati: quia ex tali coniunctione eleuatur à charitate vt respiciat finem supernaturalem, & habentem faciat simpliciter bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Sancti Patres ideo negāt infidelibus veras virtutes, quia virtutes in eis repertæ sunt imperfectæ ac secundùm quid tantùm; & illi loquuntur de virtutibus secundùm considerationem theologicam. Ad aliud dicendum, quòd denominatio virtuosi simpliciter, prouenit tantùm à virtute perfecta, qualis non est in peccatoribus.

Ad secundum dicendum, quòd D. Thomas intelligendus est iuxta dicta in tertia parte conclusionis, de virtute acquisita quoad essentiam, & non quoad statum & perfectionem virtutis. Ad aliud dicendum, quòd illi Philosophi decipiebantur, credentes esse in Gentibus perfectas virtutes morales, cum in eis deessent plurimæ, vt vera humilitas, amor Dei authoris naturæ super omnia: constat autem ex dictis dubio præcedenti, quòd vna virtus moralis non potest esse perfecta sine aliis. Ad aliud dicendum, quòd minimus actus intemperantiæ tollit perfectionem temperantiæ, saltem indirectè, per hoc quòd diminuat prudentiam, & excludat charitatem.

Ad tertium dicendum, quòd non est maior connexio virtutum theologalium inter se, quàm charitatis cum virtutibus moralibus infusis: nec ad connexionem virtutum ita concurrit similitudo, sicut concurrit dependentia: fides igitur & spes, quia sunt priores charitate, non dependent ab illa; sicut ab illa dependent virtutes morales infusæ, quia posteriores: vnde hæ non possunt esse etiam quoad essentiam sine charitate, sicut possunt esse sine illa fides & spes quoad essentiam.



QVÆSTIO LXXI.

De vitiis & peccatis secundum se, in sex articulos diuisa.

Consequenter considerandum est de vitiis & peccatis.

¶ Circa quæ sex consideranda occurrunt. Primò quidem, de ipsis vitiis & peccatis secundum se. Secundo, de distinctione eorum. Tertio, de comparatione eorum adinuicem. Quarto, de subiecto peccati. Quintò, de causa eius. Sextò de effectu ipsius.

¶ Circa primum quæruntur sex.
¶ Primo, vtrum vitium contrarietur virtuti.
¶ Secundo, vtrum vitium sit contra naturam.
¶ Tertio, quid sit peius, vtrum vitium, vel actus vitiosus.
¶ Quarto, vtrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.
¶ Quinto, vtrum in omni peccato sit aliquis actus.
¶ Sexto, de diffinitione peccati, quam August. ponit 22. contra Faustum, peccatū est dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem æternam.

ARTICVLVS I.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd vitium non contrarietur virtuti. Vni enim vnum est contrarium, vt probatur in 10.* Metaphy. sed virtuti contrariantur peccatum & malitia; non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur etiam si sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum. 372

Sup. q. 68. ar. 1. ad 2. & ver qu. 14. art. 6. ad 1. & vir. quæst. 1. art. 1. ad 1. & 5. & quæst. 1. ar. 13. co.

¶ 2 Præterea, Virtus nominat quandam perfectionem potentiæ: sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

¶ 3 Præterea, * Tullius dicit in 4. de Tusc. quæstionibus, quòd virtus est quædam sanitas animæ: sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quàm vitium: ergo virtuti non contrariatur vitium.

** text. 17. Li. 4. in sol 6. a prin. lib.*

Sed contra est, quòd dicit * August. in lib. de perfectione iustitiæ quòd vitium est qualitas secundum quam malus est animus: virtus autem est qualitas, quæ facit bonum habentem, vt ex supradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

** circa fi. 4. rationis naturalis. 7.*

CONCLVSIO.

Virtuti secundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipsum contrariatur: vt verò bonitas quædam est, ei opposita est malitia: vitium autem virtuti contrarium est secundum propriam rationem virtutis.

** Q. 55. ar. 3. & 4.*

Respondeo dicendum, quòd circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, & id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directè, & aliquid ex consequenti. Directè quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Vnde Philoso. dicit in 7.* Phys. quòd virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quòd virtus sit bonitas quædam: in hoc enim consistit vniuscuiusque rei bonitas, quòd conuenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, vt ex* supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inueniuntur opponi virtuti, quorum vnum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius, ad quod virtus ordinatur: nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus & debitus: secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quòd sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia: sed secundum id quod directè est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim vniuscuiusque rei esse videtur, quòd non sit disposita secundum quòd conuenit suæ naturæ. Vnde August. dicit in 3. * de lib. arb. Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium.

Lib. 7. tex. 17. to. 2. — Q. 56. a. 3. — Li. 3. de liber. arb. ca. 14. in fine, to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tria non contrariantur virtuti secundum idem: sed peccatum quidem contrariatur secundum quod virtus est operatiua boni; malitia autem secundum quod est bonitas quædam: vitium autem propriè secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus non solum importat perfectionem potentiæ quæ est principium agendi: sed etiam importat debitam dispositionem eius, cuius est virtus; & hoc ideo, quia vnumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo, quod aliquid sit in se benè dispositum, quod debet esse boni operatiuum, & secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut * Tull. dicit in 4. de Tuscul. quæst. morbi & ægrotationes sunt vitiositatis: in corporibus enim morbum appellat totius corporis corruptionem: puta febrem, vel aliquid huiusmodi: ægrotationem verò morbum cum imbecillitate, vitium autem, cum partes corporis inter se dissident. Et quamuis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione: puta cùm aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur à solitis operationibus: in animo tamen, vt* ipse dicit, hæc duo non possunt, nisi cogitatione secerni. Necesse est enim, quòd quandocunque aliquis interius est malè dispositus habens inordinatum affectum, quòd ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia vnaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur, id est homo ex opere, vt dicitur Matt. 12. Sed vitium animi (vt Tull. † ibidem dicit) est habitus, aut affectio animi in tota vita inconstans, & à seipsa dissentiens; quod quidem inuenitur etiam

*Lib. 4. non multū remote ante med. lib. — * Li. 4. Tuscul. q. infr. 6. à prin. lib. — † ead. libr. non remotè ante medium.*

absque morbo vel ægrotatione, vtpote cùm aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat; Vnde in plus se habet vitium, quàm ægrotatio vel morbus: sicut etiam virtus in plus se habet, quam sanitas: nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in 7 * Physic. & ideo virtuti conuenientius opponitur vitium, quàm ægrotatio, vel morbus.

** Lib. 7. Phy. tex. 17. to. 2.*

ARTICVLVS II.

Vtrum vitium sit contra naturam.

373 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, vt * dictum est. sed virtutes non sunt in nobis à natura: sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, vt † dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

¶ 2 Præterea, Ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri, sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, vt dicitur in 2.* Ethic. sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

¶ 3 Præterea, Nihil quod est contra naturam, inuenitur in habentibus illam naturam, vt in pluribus: sed vitia inueniuntur in hominibus vt in pluribus: quia, sicut dicitur Matt. 7. Lata est via, quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam. Ergo vitium non est contra naturam.

¶ 4 Præterea, Peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, vt ex † supradictis patet: sed peccatum diffinitur esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, vt patet per * August. 22 contra Faustum: lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est, quòd vitium sit contra legem, quàm quod sit contra naturam.

SED contra est, quod August. † dicit in 3. de liber. arbitr. Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra natutam est.

*2. 2. q. 154. art. 12. & 4. dist. 41. art. 3. q. 1. ad 1. & mal. q. 14. ar. 2. ad 8. & q. 15. a. 1. ad 7. & Ro. 1. le. 8. co. 1. fin. & Gal. 5. le. 6. col. 2. princ. & co. 3. * Art. 1. † q. 63. ar. 2. & 3. * Lib. 2. in prin. Art. 1. Cap. 27. in prin. to. 5. † Lib. 3. c. 13. paulo ante finem tom. 1.*

CONCLVSIO.

Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, catenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est, vitium virtuti contrariatur: virtus autem vniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum conuenientiam suæ naturæ *. vt suprà dictum est. Vnde oportet, quod in qualibet vitium dicatur ex hoc. quod est disposita contra id quod conuenit suæ naturæ. vnde & de hoc vnaquæque res vituperatur: à vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, vt Aug. * dicit in 3. de lib. arbit.

Art. præce. art. 1. lib. 3. de li. be. arb. cap. 13. & 14. tom. 1.

¶ Sed considerandum est, quod natura vniuscuiusque rei potissimè est forma, secundum quam res speciem sortitur, homo autem in specie constituitur per animam rationalem: & ideo id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, inquantum est homo: quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, & malum hominis est præter rationem esse, vt * Dionysius dicit 4. cap. de diu. nom. Vnde virtus humana quæ hominem facit bonum, & opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis inquantum conuenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

cap. 4. p. 4. nō multum remotè à fine.

AD primum ergo dicendum, quòd virtutes etsi non causentur à natura secundum suum esse perfectum: temen inclinant ad id, quod est secundum naturam, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim * Tullius in Rhet. sua, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus; & hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, & per contrarium intelligitur, quòd vitium sit contra naturam.

lib. 2. de Inuentione in fol. 4. ante finē lib.

AD secundum dicendum, quod Philosoph. ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quòd esse contra naturam opponitur ei quod est esse à natura: non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ conuenit.

AD tertium dicendum, quòd in homine est duplex natura, scilicet rationalis, & sensitiua. Et quia per operationem sensus homo peruenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitiuæ, quàm ordinem rationis: plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perueniunt: ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proueniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitiuæ contra ordinem rationis

AD quartum dicendum, quòd quicquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur: lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Vnde eiusdem rationis est. quòd vitium & peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, & quòd sit contra legem æternam. Vnde * Aug. dicit in 3. de lib. arbitr. quod à Deo habent omnes naturæ quòd naturæ sunt: & in tantum sunt vitiosæ, inquantum ab eius, qua factæ sunt arte discedunt.

** lib. 3. de libe. arb. cap. 13. in prin. to. 1.*

ARTICVLVS III.

Vtrum vitium sit peius quàm actus vitiosus.

374 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd vitium, (id est, habitus malus) sit peius quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum, quod est diuturnius, est melius, ita malum quod est diuturnius, est peius: sed habitus vitiosus est diuturnior, quàm actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quàm actus vitiosus.

Sup. art. 1. cor. & mal q. 2. art. 2. ad 9 & art. 5. ad 8.

¶ 2 Præterea, Plura mala sunt magis fugienda, quam vnum malum: sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

¶ 3 Præterea, Causa est potior quam effectus: sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu, & in bonitate & in malitia.

SED contra, Pro actu vitioso aliquis iustè punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus tiosus est peior quam habitus vitiosus.

CONCLVSIO.

Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus, dicitur habitus bonus vel malus (ex eo scilicet quòd ad actum bonum vel malum inclinet) idcirco simpliciter loquendo, actus mali habitibus malis sunt peiores.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus medio modo se habet inter potentiam & actum. Manifestum est autem, quòd actus in bono & malo præeminet potentiæ, vt dicitur in 9. Metaph. * melius est enim bene agere, quam posse bene agere, & similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Vnde etiam sequitur, quod habitus in bonitate & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: vt scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus. nisi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum vel malum. Vnde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus, & sic potior est actus in bonitate vel malitia, quàm habitus: quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis est.

lib. 9. met. te 19. to. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet, aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit: simpliciter enim potius iudicatur quod præeminet, quantum ad id quod per se consideratur in vtroque: secundum quid autem quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad vtrunque *. Ostensum est autem ex ipsa ratione actus & habitus, quod actus est potior in bonitate & malitia quam habitus: quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo, quòd vtrumque inuenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, & cuius actio est in motu transeunte. Vnde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia, sed habitus est potior secundum quid.

In cor. art.

AD secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid., id est virtute. vnde ex hoc non potest concludi, quòd habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia, quam actus.

AD tertium dicendum, quòd habitus est causa actus in genere causæ efficientis: sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni & mali, & ideo in bonitate & malitia actus præeminet habitui.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum simul possit esse cum virtute.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, siue peccatum, non possit simul esse cum virtute. 575
Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti *, vt dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

¶ 2 Præterea, Peccatum est peius quàm vitium, id est, actus malus, quàm habitus malus: sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

¶ 3 Præterea, Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, vt dicitur in 2. † physic. sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, vt dicitur in 2. * physic. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ. & sic peccatum & virtus non possunt esse in eodem.

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Ethic. * quod per contraria virtus generatur & corrumpitur: sed vnus actus virtuosus non causat virtutem, vt † suprà habitum est. Ergo neque vnus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

*Sup. q. 63. ar. 2. ad 2. & infr. q. 73. a. 1. ad 2. & q. 77. art. 2. ad 3. & 2. 2 q. 24. art. 12. & mal q. 2 art. 9. ad 13. & virt. q 1. art. 1. ad 5. * ar. 1 huius quæst. † li. 2. Phy. te 82. to 2. * eo lib. & tex. nunc dicto. * 2. eth. c. 3. in fin. & 1. & 2. † q. 51. a. 3.*

CONCLVSIO.

Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum vtrisque esse potest.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum, aliter autem se habet habitus in anima, & forma in re naturali: forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi conuenientem, vnde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ, sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum leuitate motus descensionis, nisi fortè ex violentia exterioris mouentis: sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem sed homo vtitur eo cùm voluerit, vnde simul habitu in homine existente, potest non vti habitu, aut agere contrarium actum, & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati: actus verò peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit vnus tantum: sicut enim non generatur habitus per vnum actum, ita nec per vnum actum corrumpitur, vt * suprà dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est, quòd per vnum actum peccati aliquæ virtutes corrumpatur: quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes: & ideo per vnum actum peccati mortalis exclusa charitate excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes; & hoc dico propter fidem & spem, quarum

q. 63. ar. 2. ad. 2.

quamm habitus remanent informes post peccatum mortale, & sic non sunt virtutes, sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. virtutes vero acquisitæ non tolluntur per vnum actum cuiuscunque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis: peccatum verò veniale potest simul esse & cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum, & ideo peccatum nō potest simul esse cum actu virtutis: potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quòd vitium directè contrariatur virtuti, sicut & peccatum actui virtuoso, & ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes naturales agunt ex necessitate, & ideo integra existente virtute nunquam peccatum potest in actu inueniri: sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate, vnde non est similis ratio.

ARTICVLVS V.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

376 Ad Qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur: sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

¶ 2 Præterea, August.* dicit in lib. de lib. arbit. quod omne peccatum adeo est voluntarium, quòd si non sit voluntarium, non est peccatum: sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

¶ 3 Præterea, Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur, quòd ex hoc ipso, quòd aliquis cessat ab actu debito, peccaret: sed continuè aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet, qui nunquam actum debitum operatur; ergo sequeretur, quòd continuè peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

*2.2. q. 54. art. 2. ad 2. & qu. 79. ar. 3. & 2. d. 35. ar. 3. & d. 41. q. 2. ar. 1. ad 4. & 10. q. 1. ar. 6. ad 9. [...] art. 1. ad 6. & mal. q. 2. art. 1. * li. 3. c. 18. to. 1. & lib. de vera relig. c. 14.*

Sed contra est, quod dicitur Iacob. 4. Scienti bonum facere & non facienti peccatum est illi: sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

CONCLVSIO.

Cùm per accidens interdum & præter intentionem, ex causæ vel occasionis circunstantia, peccatum omissionis sequi contingat: iudicium autem de rebus secundum illud quod est per accidens ferri non debeat: verius dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.

Respondeo dicendum, quòd quæstio ista principaliter mouetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diuersimodè opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus, vel interior, vel exterior. Interior quidem, sicut cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cùm aliquis illa hora, qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus, quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid, cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere: nisi fortè non perpendat, quod per hoc, quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur, in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alij verò dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere, quod quis facere tenetur, peccatum est.

¶ Vtraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori: vt cum aliquis vult non ire ad ecclesiam. Quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori: sicut cùm aliquis hora, qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel nō eundo ad ecclesiā. Si verò in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse: non enim est peccatum omissionis, nisi cùm aliquis prætermittit quod peccatum potest facere & non facere: quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere & non facere, non est nisi ex aliqua vel occasione coniuncta vel præcedente: & siquidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cùm aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, & non semper oportet quòd ista causa inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipsam omissionem, puta cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem: & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem. voluntas enim cuiuscunque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quòd voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; siue illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cùm aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire: siue etiam sit præcedens, puta cùm aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur, quòd non vadat hora matutinali ad ecclesiam; & tunc actus ille interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem, vt patet in 2. Physic. Vnde manifestum est, quòd tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habent ad peccatum omissionis: iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per accidens. Vnde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus & occasiones circunstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, vt Dion.* dicit 4. cap. de diuin. nom. Et ideo peccatum potest contingere, siue aliquis faciat quod non debet, siue non faciendo quod debet: sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntariè quod debet, & ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

ca. 4. de di. no. in parte 4. à medio.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est vt fiat vel non fiat; vt dicitur in 3.* Ethic. vnde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle & non velle.

li. 3. ethic. 5. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat semper, sed non ad semper: & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter diffiniatur peccatum, esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Ad Sextvm sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter diffiniatur peccatum cū dicitur: Peccatum est dictum, vel factum; vel concupitum contra legem æternam. Dictum enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum: sed non omne peccatum importat aliquem actum, vt* dictum est. Ergo hæc diffinitio non includit omne peccatum. 377

¶ 2 Præterea, † August. dicit in lib. de duabus animabus; Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat: sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu: ergo sufficeisset dicere, Peccatum est concupitum contra legem æternam, nec opportuit addere dictum vel factum.

¶ 3 Præterea, Peccatum propriè consistere videtur in auersione à fine: nam bonum & malum principaliter considerantur secundum finem, vt ex* supradictis patet. vnde &* August. in 1. de lib. arbit. per comparationem ad finem definit peccatum dicens. quod peccare nihil est aliud quàm neglectis rebus æternis temporalia sectari. Et in † lib. 83. q. dicit, quod omnis humana peruersitas est vti fruendis & frui vtendis: sed in præmissa diffinitione nulla fit mentio de auersione à debito fine. Ergo insufficienter diffinitur peccatum.

¶ 4 Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur: sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni, quòd sit contra legem Dei.

¶ 5 Præterea, Peccatum significat malum hominis actum, vt ex* dictis patet: sed malum hominis est contra rationem esse, vt Dion. dicit 4. cap. de diuin. nom. Ergo potius debuit dici, quòd peccatum sit contra rationem, quàm quòd peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas* Aug.

*Inf. q. 76. ar. 2. ad 1. & 2. dist. 35. art. 2. co. & ad 3. & mal. q. 2. art. 1. c. & ad 2. * art. præced. † lib. de duabus animabus c. 11. in prin. to. 6. Et 1. retract. ca. 15. tom. 1. * q. 1. art. 3. & q. 18. ar. 4. & 6. & q. 19. ar. 1. & 2. * lib. 1. de lib. arb. c. 16. & vlt. ante med. to. 1. † lib. 83. q. q. 30. p[...] à pri. to. 4. ar. 1. huius quæst. lib. 22. contra Faust. ca. 27. in prin. to. 6. * ar. 1. huius quæst. q. 1. art. 1.*

CONCLVSIO.

Cùm peccatum nihil aliud sit quàm actus humanus malus, rectè à B. Augustino definitur, esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex* dictis patet, peccatum nihil aliud est quàm actus humanus malus, quod autem aliquis actus sit humanus habet ex hoc quòd est volūtarius sicut ex* supradictis patet, siue sit voluntarius quasi à voluntate elicitus, vt ipsum velle vel eligere: siue quasi à voluntate imperatus, vt exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus, quòd sit malus ex eo, quòd caret debita commensuratione, omnis autem commensuratio cuiuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si diuertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex. Vna propinqua & homogenea, scilicet ipsa humana ratio. Alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. Et ideo* August. in diffinitione peccati posuit duo: vnum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, Dictum vel factum vel concupitum: aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cùm dixit, Contra legem æternam.

loco in ar. Sed contra, citato.

Ad primum ergo dicendum, quòd affirmatio & negatio reducuntur ad idem genus: sicut in diuinis genitum & ingenitum ad relationem, vt* Aug. dicit in 5. de trinita. & ideo pro eodem est accipiendum, Dictum & non dictum, factum & non factum.

lib. 5. de trin. c. 3. 6. 7. [...]

Ad secundum dicendum, quòd prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios in quibus solum inuenitur peccatum, & ideo August. quandoque per solam voluntatem diffinit peccatum. sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cùm sint secundum se mali, vt* dictum est, necesse fuit, quòd in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

in cor. & q. 18. & 20.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo & principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem benè se habere circa ea, quæ sunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit, contra legem æternam, tangit auersionem à fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quòd cùm dicitur, quòd non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum: intelli-

gitur e prohibitione facta per ius positiuum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

AD quintum dicendum, quòd à theologis consideratur peccatum præcipuè secundum quod est offensa contra Deum, à Philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi:& ideo August*.conuenientius diffinit peccatum ex hoc, quod est contra legem æternam, quàm ex hoc quod est contra rationem, præcipuè cùm per legem eternam regulemur in multis,quæ excedunt rationem humanam,sicut in his quæ sunt fidei.

*lib.2,de lib.arb.c. 16.10.1.

DISPVTATIO IV.

De Vitiis & Peccatis secundùm se.

ABSOLVTIS iis, quæ pertinent ad primam partem huius Tractatus & ad materiam virtutum: superest agendum de aliis, quæ constituunt secundám partem huiusmet Tractatus, scilicet de Vitiis & Peccatis in communi.

DVBIVM I.

Vtrum vitium contra naturalia sit propriè & directè contrarium Virtuti acquisitæ.

SVpponendum est, tanquam certum & ab omnibus concessum, quòd vitium aliquo modo opponitur virtuti: sed quia oppositio inter aliqua est quadruplex,videlicet contraria,contradictoria,priuatiua, & relatiua; quærimus in præsenti quænam ex assignatis sit oppositio inter vitium & virtutem, & determinamus dubium ad oppositionem contrariam, quæ reperitur inter ea quæ sub eodem genere maximè distant,& ab eodem subiecto mutuò se expellunt, vt docet Aristoteles. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd vitium & peccatum quamuis conueniant in hoc quòd deuiant à regula, differunt tamen, si propriè loquamur, in hoc quòd vitium dicit habitum seu dispositionem permanentem, peccatum autem dicit actum secundum & traseuntem; quamuis aliquando etiam in sacra Scriptura vitium sumatur pro peccato, & peccatum pro vitio. Igitur vitium deuiat à regula per modum actus primi inclinantis ad actionem deordinatam,peccatum verò deuiat per modum actus secundi: sed quia est triplex regula,videlicet naturalis,artificialis, & moralis siue rationis; propterea vitia & peccata sunt in triplici differentia, alia sunt naturæ scilicet quicunque defectus naturales, alia sunt artis scilicet defectus in exercitio artium contingentes, alia sunt moralia siue rationis scilicet defectus circa regulas morum;& hæc simpliciter & absolutè dicuntur vitia & peccata,& de his tantùm agitur in præsenti materia: sed quia quædam vitia sunt contra naturalia, & alia contra supernaturalia;sicut quædam virtutes sunt circa naturalia videlicet acquisitæ,aliæ verò sunt circa supernaturalia videlicet infusæ;in hoc dubio solùm quærimus,vtrum vitium contra naturalia sit propriè & directè contrarium virtuti acquisitæ.

Prima opinio negat, quòd vitium contra naturalia sit propriè & directè contrarium virtuti acquisitæ.Probatur:Contraria propriè & directè definiuntur ab Aristotele esse ea,quæ sub eodem genere maximè distant,& ab eodem subiecto se mutuò expellunt:sed vitium contra naturalia & virtus acquisita non sunt huiusmodi;nam Primò non maximè distant,quia ex Philosopho 2.Ethicor. cap. 8. vitia extrema plus distant inter se quàm à virtute media, plus enim distant inter se timiditas & audacia quam distent à fortitudine, similiter plus distant auaritia & prodigalitas inter se, quàm distent à liberalitate; imò quia ex Aristotele 5.Physicor. textu 22. non potest fieri transitus de extremo in extremum nisi per medium, ideo ipsemet cap. de Qualitate docet colores medios non contrariari coloribus extremis; Secundò vitium & virtus se simul compatiuntur in eodem subiecto etiam in gradibus intensis, vt auaritia vel prodigalitas & fortitudo: ergo vitium contra naturalia non est propriè & directè contrarium virtuti acquisitæ.

Secundò, Idem habitus naturalis transit de vitio in virtutem;vt si quis ex malo fine ieiunet, acquirit abstinentiam vitiosam; si autem purificet intentionem, talis abstinentia est virtuosa: Nec mirum si in habitibus affectiuis fiat iste transitus de malo in bonum; cum fiat similis transitus in actibus, idem quippe actus sæpe de bono fit malus,& è contra;& similiter in habitibus intellectualibus fiat transitus de obscuro & ineuidenti in clarum & euidentem,vt constat in nostra Theologia, quæ de ineuidenti pro statu Viæ fit euidens in Patria: sed inter ea quæ sunt propriè & directè contraria non fit similis transitus,quia maximè distāt,& se mutuò expellunt: ergo vitium contra naturalia non est propriè & directè contrarium virtuti acquisitæ.

Tertiò,Ex Philosopho 10. Metaph. textu 14. vni vnum tantùm est contrarium, scilicet propriè & directè:sed ex vna parte vitia opponūtur donis Spiritus sancti distinctis à qualibet virtute, vt docet Aug.lib de Quæst.Euangel.q. 8. ex alia verò parte cuilibet virtuti mediæ opponuntur duo vitia extrema:ergo ex prima parte vitia non sunt propriè & directè contraria virtutibus acquisitis,& ex secunda parte virtus acquisita neutri vitio extremo est propriè & directè contraria; maximè quia assignantur plura vitia, quibus nulla virtus est propriè & directè contraria;sicut inuerecundia seu impudentia, & incontinentia, non enim verecundia & continentia sunt virtutes:de verecundia asserunt Aristoteles 2. Ethicor.cap.7.& D.Thomas infra q. 144.art. 1. quia verecundia potest esse cum turpi facto,non operatur intuitu honestatis sed motu dedecoris, nec ad bonum impellit at tantùm à malo coërcet:de

conti

continentia docent etiam Aristoteles loco citato & D. Thomas 2. 2. q. 155. art. 1. quia potest esse cum passionibus immoderatis: constat autem ex Philosopho 10. Metaphysicæ, quòd dato vno contrariorum est dabile aliud.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vitium opponitur virtuti. 2. non contradictoriè. 3. nec priuatiuè. 4. nec relatiuè. 5. sed contrariè contrarietate directa & propriè dicta. Ita communiter Philosophi morales & Theologi.

Probatur prima pars conclusionis. Tum communi voce omnium, qua dicitur vitium opponi virtuti. Tum authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum: Ecclesiastici 33. dicitur: Contra malum bonum, & contra vitam mors. Isaiæ 5. Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum. Augustinus lib. de perfectione Iustitiæ circa finem 4. ratiocinationis ait, quòd vitium est qualitas, secundùm quam malus est animus: virtus autem est qualitas, quæ facit bonum habentem. D. Thomas hîc art. 1 ait: Secundùm id quod directè est de ratione virtutis (scilicet secundùm quod virtus directè importat dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis secundùm modum suæ naturæ) opponitur virtuti vitium: vitium enim vniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundùm quod conuenit suæ naturæ; vnde Augustinus dicit in 3. de Libero Arbitrio cap. 14. Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium. Tum ex dicendis in quinta parte conclusionis, contrarietas enim est species oppositionis.

Probatur secunda pars conclusionis: Illa tantùm opponuntur contradictoriè, quorum vnum negat & destruit formaliter aliud: contradictio enim est affirmatio & negatio eiusdem de eodem: sed vitium & virtus non se mutuò negant, nec destruunt formaliter, at tantùm effectiuè; quia tam vitium, quàm virtus est quid positiuum: ergo vitium non opponitur contradictoriè virtuti.

Probatur tertia pars conclusionis: Oppositio priuatiua solùm inuenitur inter habitum & eius priuationem, non autem inter duos habitus: sed tam vitium, quàm virtus est habitus aut saltem dispositio positiua, & neutrum est formalis priuatio alterius: ergo vitium non opponitur priuatiuè virtuti. Deinde, Si vitium opponeretur priuatiuè virtuti, maximè propter malitiam moralem quam includit, & quæ est priuatio bonitatis conuenientis virtuti: sed ex hac parte non opponitur ei priuatiuè, quia nec bonitas moralis per se primò conuenit virtuti, nec malitia moralis per se primò conuenit vitio, sed illa conuenit actui virtutis, ista verò, conuenit peccato, vt docet D. Thomas hîc art. 1. ergo vitium non opponitur priuatiuè virtuti.

Probatur quarta pars conclusionis: Oppositio relatiua habet extrema quæ se mutuò ponunt, sunt simul naturâ & cognitione, dicuntur ad conuertentiam, & formaliter considerata nullam dicunt perfectionem: sed hæ proprietates relatiuorum non reperiuntur inter vitium & virtutem; non enim vbi est virtus, ibi debet esse vitium correspondens, & econtra; nec vitium & virtus dicuntur ad conuertentiam, non enim dicitur quòd vitium sit virtutis vitium, aut virtus sit vitij virtus; aliunde verò virtus dicit perfectionem, & vitium imperfectionem: ergo vitium non opponitur relatiuè virtuti.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate Aristotelis & D. Thomæ: Aristoteles cap. de Qualitate loquendo de contrarietate directa & propriè dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens iniustitiæ iustitiam cõtrariari: Idem docet 2. Ethicorum cap. 7. & 8. item lib. 7. cap. 8. D. Thomas autem hîc art. 1. id probat ex professo. Deinde, Ad contrarietatem directam & propriè dictam requiritur & sufficit, quòd extrema sub eodem genere constituta inter se maximè distent, & ab eodem subiecto mutuò se expellant, vt docet Aristoteles 10. Metaphysicæ textu 13. & 14. sed vitium & virtus sunt huiusmodi, nam sunt sub eodem genere remoto habitus aut dispositionis; maximè distant inter se saltem in genere moris, vt constabit ex dicendis in solutione obiectionum; & mutuò se expellunt ab eodem subiecto vt experientia docet, & communiter conceditur: ergo vitium opponitur virtuti contrariè contrarietate directa & propriè dicta.

AD primum ergo dicendum, quòd minor est falsa. Et ad probationem primæ partis dicendum, quòd virtus & vitium possunt considerari vel in genere moris, vel in genere naturæ siue in esse physico, & in vtroque genere maximè distant: si considerentur in genere moris, maximè simpliciter distant, plusquam distent vitia extrema inter se, quia ambo sunt in genere turpis & inhonesti, virtutis autem in genere honesti, vt docet D. Th. supra q. 64. art. 1. ad 1. si autem considerentur in genere naturæ & in esse physico, adhuc maximè distant, sed non simpliciter quia sic vitia extrema magis distant, at secundùm quid in quantum plurimum distant & sunt incompossibilia in eodem subiecto: Similiter dicendum, quòd colores medij sunt contrarij extremis, quia plurimum distant, quod est distare maximè secundùm quid, Aristoteles autem dum negat colores medios maximè distare ab extremis, & vitia à virtutibus, intelligendus est de distantia maxima simpliciter tali, & non de distantia maxima secundùm quid: Quantum ad illud quod dicitur, quòd non potest fieri transitus de extremo in extremum nisi per medium respondet D. Thomas q. de virtutibus in communi art. 13. ad 14. dictum illud Philosophi esse verum

verum tantúmodo quando transitus fit per motum continuum, quod non contingit in pręsenti, nam motus quo quis mouetur de vitio in vitium, non est continuus, sicut nec motus intellectus & voluntatis, quando ab vno obiecto feruntur in aliud, & ideo non est opus vt de vitio ad vitium fiat transitus per virtutem. Ad secundam probationem dicendum, quòd virtus & vitium non se compatiuntur in eodem subiecto secundùm statum perfectum siue in gradibus intensis; de virtute & vitio oppositis communiter conceditur, de virtute autem & vitio disparatis constat ex dictis supra in materia virtutum, vbi ostensum est tantam esse earum connexionem, vt nulla possit esse in statu perfecto sine aliis eodem modo perfectis.

Ad secundum dicendum, quòd idem habitus physicus non potest fieri de vitio virtus, aut de virtute vitium: vnde qui ex ieiunio moraliter malo acquirit abstinentiam vitiosam, talis habitus abstinentiæ nunquam est principium elicitiuum ieiunij moraliter boni, tantùm inadæquatè & indirectè disponit ad illud, in quantum tollit impedimenta ieiunandi, coërcendo appetitum ne indebitè cibum appetat: vnde in principio sola potentia ex sua naturali rectitudine, vel etiam adhibito auxilio diuinæ gratiæ, si actus sit arduus, elicit actũ abstinentiæ propter honestũ finẽ, donec ex similibus actibus potentia acquisierit virtutẽ abstinentiæ. Ad primam instantiam dicendum, quòd est disparitas inter actus & habitus: nam actus est tendentia in obiectũ, idem autem actus physicè continuatus potest ex variatione iudicii prius tendere debitè & postea indebitè, & ita fieri de bono moraliter malus: habitus autem inclinat ad actus similes tam physicè quàm moraliter illis, quibus acquisitus est, quia inclinat in idem obiectum & ex iisdem motiuis. Ad secundam instãtiam dicendum, quòd in habitibus affectiuis bonitas & malitia moralis actiua est intrinseca & inseparabilis, quia vt dictũ est inclinant ad similes actus iis quibus acquisiti sũt: in habitu autem intellectuali scientifico, qualis est Theologia, obscuritas seu ineuidentia & claritas seu euidentia sunt omninò extrinsecæ & accidentales, quia proueniunt ab habitu principiorum; vnde non mirum si variato habitu principiorum Theologiæ (qui hîc in Via est fides obscura & ineuidens, & in Patria lumen gloriæ clarum & euidens) Theologia nostra de obscura & ineuidenti fiat clara & euidens.

Ad tertium dicendum, quòd illud axioma Philosophi habet aliquas limitationes: Prima est, quòd debet intelligi de contrariis extremis, quæ simpliciter maximè distant, non autem de aliis contrariis, quæ se habent tantùm vt medium & extremum: Secunda limitatio est, quòd debet intelligi de contrariis adæquatè secundùm omnes rationes in eis repertas: Tertia limitatio est, quòd debet intelligi secundùm vnam & eandem rationem, nam secundùm diuersas rationes vnum potest pluribus contrariari, vt docet D. Thomas hîc art. 1. Vnde ad minorem quantum ad primam partem, dicendum cum D. Thoma supra q. 68. art. 1. ad 2. quòd vitia contrariantur donis & virtutibus secundùm diuersas rationes; quia inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra diuinum instinctum, contrariantur donis: idem enim contrariatur Deo & rationi, cuius lumen à Deo deriuatur. Quantum verò ad secundam partem dicendum, quòd virtus in genere moris, in quo maximè distat simpliciter à vitiis, est vnum extremum oppositionis, & duo vitia contraria sunt aliud extremum adæquatum, cui virtus propriè & directè contrariatur; quia in esse moris illa duo vitia contraria sunt quid vnum: sed in genere physico virtus & vitium non opponuntur vt duo extrema, sed vt medium cum extremo, idem autem medium potest duobus extremis contrariari, propriè quidem & directè, non autem propriissimè, quia non simpliciter maximè distant. Ad illud quod subditur, dicendum quòd verecundia & continentia vt pertinent ad voluntatem, sunt virtutes imperfectæ, quod sufficit pro veritate conclusionis, non autem sunt perfectæ virtutes, vt probationes conuincunt. Vel etiam potest dici ex D. Thoma 2. 2. q. 144. art. 1. ad 4. quòd quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis: & ideo non oportet quòd omne illud, cui directè opponitur vitium, sit virtus; quamuis omne vitium opponatur alicui virtuti secundùm suam originem: & sic inuerecundia inquantum prouenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

DVBIVM II.

Vtrum vitium contra naturalia sit etiam propriè & directè contrarium virtuti per se infusæ.

SVpponendum est ex dictis circa materiam virtutum, quòd virtutes aliæ sunt ordinis naturalis acquisitæ per proprios actus operantis, procedentes ex motiuo honesto sed naturali; quæ tamen per accidens possunt alicui à Deo infundi, vt dicuntur infusæ Christo Domino & primo Parenti: Aliæ sunt per se infusæ & ordinis supernaturalis, quæ sunt proprietates gratiæ; & quamuis respiciant eadem obiecta materialia, quæ respiciunt virtutes acquisitæ, respiciunt tamen illa sub motiuo supernaturali: vnde obiectum siue materia temperantiæ virtutis acquisitæ est vti moderatè cibis seu coërcere appetitum concupiscibilem, ne inordinatè cibos appetat; sed ex hoc motiuo naturali, ne scilicet inordinata sumptio ciborum noceat sanitati, vel impediat vsum rationis, vel alio simili: obiectum autem siue materia temperantiæ virtutis infusæ est

idem vsus moderatus ciborum, sed ex motiuo supernaturali, vt scilicet obediatur legi diuinæ, vt corpus debilitatum subiiciatur animæ ad exercitium operum supernaturalium, aut alio simili; & ita actus temperantiæ non erit virtutis supernaturalis & infusæ, nisi expresse habeatur hoc motiuum supernaturale. Dubio præcedenti ostensum est, quòd vitium contra naturalia est propriè & directè contrarium virtuti acquisitæ: Quæritur in præsenti vtrum sit etiam propriè & directè contrarium virtuti per se infusæ. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd virtus moralis est habitus electiuus in mediocritate consistens, quod potest intelligi vel causaliter, vel formaliter & essentialiter: virtutem consistere in mediocritate causaliter, est ipsam effectiuè ponere medium in suis actibus elicitis, siue sint actus voluntatis, siue actus appetitus sensitiui: virtutem verò consistere in mediocritate formaliter seu essentialiter, est ipsam esse mediam inter vitia contraria: consistere in medio siue in mediocritate causaliter, est de ratione virtutis moralis, vnde reperitur in omni virtute morali: consistere autem in medio siue in mediocritate formaliter, non est de ratione virtutis moralis, vnde non reperitur in iustitia quæ non habet vitia opposita, iustitiæ quippe sola opponitur iniustitia, reperitur tamen in aliis virtutibus moralibus: Hæc doctrina est D. Thomæ supra q. 59. art. 1. ad 1. vbi sic ait: Virtus secundùm suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundùm suum effectum; quia scilicet inter passiones medium constituit.

Prima opinio asserit, quòd vitium contra naturalia est propriè & directè contrarium etiam virtuti per se infusæ. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi nulla facta distinctione virtutis acquisitæ & infusæ, docet tum authoritate Augustini, tum etiam ratione, quòd vitium contrariatur virtuti: ergo cum virtus infusa sit verè virtus non minus ac acquisita, vitium contra naturalia est propriè & directè contrarium etiam virtuti per se infusæ.

Secundò, Vitium contra supernaturalia contrariatur propriè & directè virtuti per se infusæ; cum sint in eodem ordine, sub eodem genere maximè distent, & ab eodem subiecto mutuò se expellant: ergo etiam vitium contra naturalia contrariatur propriè & directè virtuti per se infusæ; quia vitium contra naturalia continetur eminenter in vitio contra supernaturalia, quod enim est inferioris ordinis, eminenter continetur in eo quod est ordinis superioris.

Tertiò, Actus intemperantiæ v.g. siue sit ex motiuo naturali, siue ex motiuo supernaturali elicitus, contrariatur propriè & directè actui tẽperantiæ infusæ; Tum quia hi actus non possunt esse simul; Tum quia actus intemperantiæ, etiam ex motiuo naturali elicitus, non solùm est contra finem naturalem, sed etiam est contra finem supernaturalem, supposita eleuatione hominis ad ordinem gratiæ: ergo etiam habitus intemperantiæ naturalis, qui est vitium contra naturalia, contrariatur propriè & directè habitui temperantiæ per se infuso; Tum quia tota contrarietas habituum oritur ex contrarietate actuum; Tum quia per actum intemperantiæ naturalis, quia auertit tam ab vltimo fine naturali quàm supernaturali, acquiritur habitus intemperantiæ, qui respicit tam vltimum finem naturalem quàm supernaturalem, qui proinde est saltem virtualiter contra supernaturalia, & formaliter contra naturalia: maximè quia non requiritur vt actus eliciatur expresse ex motiuo supernaturali, ad hoc vt habitus sit aliquo modo supernaturalis; sicut non requiritur vt actus eliciatur expresse ex motiuo naturali, ad hoc vt habitus acquisitus sit naturalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd attentâ rerum naturâ, vitium contra naturalia non est propriè & directè contrarium virtuti per se infusæ. 2. opponitur tamen ei contrariè contrarietate impropria & indirecta. 3. sed supposita eleuatione hominis ad ordinem gratiæ. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ in 4. d. 14. q. 2. art. 2. ad 4. Deinde probatur ratione: Habitus ex propria natura habent, quòd specificentur in seipsis, ac proinde quòd ab inuicem distinguantur, per ordinem ad sua obiecta formalia, vt cõmuniter conceditur: & consequenter propria & directa contrarietas inter habitus, attenta eorum natura, debet desumi per ordinem ad eorum obiecta formalia inquantum scilicet talia obiecta sunt inter se formaliter opposita: sed obiecta formalia vitij contra naturalia & virtutis per se infusæ non sunt formaliter opposita, quamuis obiecta materialia sint opposita: nam obiecta materialia temperantiæ infusæ & temperantiæ naturalis sunt cibi moderatè & immoderatè sumpti; obiecta verò sunt hæ diuersæ sumptiones ciborum ex diuerso motiuo, obiectum quippe formale temperantiæ virtutis infusæ est sumptio moderata ciborum ex motiuo supernaturali, vt scilicet corpus subiiciatur spiritui ne contra legem Dei insurgat, & per hoc distinguitur à temperantia virtute acquisita quæ habet pro obiecto hanc moderatam sumptionem ciborum, sed ex motiuo naturali, vt scilicet conseruetur sanitas corporalis; obiectum autem formale intemperantiæ naturalis est sumptio immoderata ciborum ex motiuo naturali, putà vt corpus delectetur cibis aut impediatur vsus rationis & per hoc distinguitur ab intemperantia quæ est contra supernaturalia quæ habet pro obiecto hanc immoderatam sumptionẽ ciborũ ex motiuo supernaturali, putà vt violetur lex diuina, & impediatur contemplatio diuinorum: Constat autẽ quòd moderata sum-

ptio ciborum ex motiuo supernaturali,& immoderata sumptio ex motiuo naturali, non sunt obiecta formaliter, at tantùm materialiter opposita,quia in ordine ad habitus affectiuos motiuum est ratio formalis *sub qua* obiecti, transferens illud ad diuersum ordinem vt patet: ergo attenta rerum natura, vitium contra naturalia non est propriè & directè contrarium virtuti per se infusæ.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Ad contrarietatem propriam & directam requiritur quòd extrema (si sint habitus affectiui, quales sunt habitus vitij & virtutis moralis) sic se habeant quòd vnum sit per modum prosecutionis, & aliud per modum fugæ respectu eiusdem obiecti formalis; hoc enim requiritur vt sub eodem genere maximè distent;& insuper requiritur quòd se mutuò directè ab eodem subiecto expellant,per actus scilicet proprios formaliter oppositos. Ad contrarietatem autem impropriam & indirectam requiritur, sed sufficit quòd vnum sit per modum prosecutionis, & aliud per modum fugæ respectu eiusdem obiecti materialis,sic enim sub eodem genere saltem remoto plurimum distant; & insuper requiritur sed sufficit, quòd se mutuò ab eodem subiecto expellant, per proprios actus aliquo modo oppositos: sed vitium contra naturalia & virtus per se infusa sic se habent vt vnum sit per modum prosecutionis, & aliud per modum fugæ respectu eiusdem obiecti materialis, vt ostensum est in prima parte conclusionis; & insuper se mutuò indirectè ab eodem subiecto expellunt,per actus aliquo modo oppositos; nam virtus infusa indirectè tollitur per actum vitij contra naturalia,per hoc quod excluditur gratia sanctificans si sit peccatum mortale,vel per hoc quod subiectum disponitur ad actum vitij similis contra supernaturalia: ergo attenta rerum natura, vitium contra naturalia opponitur contrariè virtuti per se infusæ,contrarietate impropria & indirecta.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: Ordo naturæ & ordo gratiæ secundùm se nullam habent connexionem, sicut nec proportionem: vnde creatura intellectualis potuit produci in puris naturalibus;& tunc nulla fuisset oppositio vel contrarietas, siue propria & directa, siue impropria & indirecta, inter vitium contra naturalia & virtutem per se infusam,quia in illo statu nulla fuisset virtus per se infusa, cum hæc pertineat ad ordinem gratiæ, vt pote supernaturalis: supposita verò eleuatione hominis siue creaturæ intellectualis ad ordinem gratiæ,vitium contra naturalia & virtus per se infusa habent aliquam connexionem, propter subordinationem finis naturalis ad finem supernaturalem eiusdem creaturæ; propter hanc enim subordinationem non potest deficere circa finem naturalem per actum vitij contra naturalia, nisi simul indirectè deficiat circa finem supernaturalem, quem per se respicit virtus infusa: ergo contrarietas impropria & indirecta, quæ est inter vitium contra naturalia & virtutem per se infusam, quamuis sit attenta rerum natura, tamen non est nisi supposita eleuatione hominis siue creaturæ intellectualis ad ordinem gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd D.Thomas hîc assumit tam vitium, quàm virtutem; & dicit quòd inter se contrariantur,quia verum est quòd omne vitium contrariatur omni virtuti,sed tamen diuersimodè iuxta dicta in præsenti & præcedenti dubio.

Ad secundum dicendum,quòd vitium contra supernaturalia non contrariatur propriè & directè virtuti per se infusæ, quia non expellit eam propriè & directè per proprios actus,vt dicetur dubio sequenti. Sed esto vitium contra supernaturalia contrariaretur propriè & directè virtuti per se infusæ: non tamen sequitur quòd vitium contra naturalia contrarietur propriè & directè virtuti per se infusæ, quia non sunt de eodem obiecto formali,vt ostensum est: nec verum est illud quod dicitur, quòd scilicet illud quod est inferioris ordinis, eminenter contineatur in eo quod est ordinis superioris, semper & regulariter loquendo;nam nec Angelus est eminenter homo, nec homo est eminenter leo, &c: solùm hæc eminentialis continentia conceditur, quando superius potest efficere id quod potest inferius; ex causalitate quippe colligitur perfectio essentiæ, & ex operari colligitur esse: constat autem quòd virtus per se infusa non est elicitiua actus naturalis virtutis.

Ad tertium dicendum,quòd actus intemperantiæ ex motiuo naturali elicitus contrariatur tantùm impropriè & indirectè actui temperantiæ infusæ: nec amplius probant duæ rationes adductæ, vt constat ex dictis; nam quòd hi duo actus non possint esse simul prouenit ex oppositione obiecti materialis tantùm siuè materiæ *circa quam*, quæ est sumptio ciborum moderata & immoderata; oppositio autem obiecti materialis non constituit contrarietatem propriam & directam,sed tantùm oppositio obiecti formalis: Actus autem intemperantiæ ex motiuo naturali elicitus est directè contra finem naturalem, & tantùm indirectè contra finem supernaturalem, supposita eleuatione hominis ad ordinem gratiæ: & consequenter per actum intemperantiæ naturalis repetitum, solùm acquiritur habitus intemperantiæ naturalis, ad cuius acquisitionem non est necesse vt talis actus eliciatur expressè ex motiuo naturali, nam propter coniunctionem & proportionem motiui naturalis cum materia talis vitij, & conuenientiam ipsius cum principio elicitiuo actus, implicitè & virtualiter actus procedit ex tali motiuo,nisi explicitè & formaliter habeatur motiuum supernaturale: Ad acquisitionem verò intemperantiæ vel alterius vitij supernaturalis, requiritur quòd

quòd actus procedat explicitè & formaliter ex motiuo supernaturali; quia cum tale motiuum non sit coniunctum nec proportionatum materiæ vitij secundùm se, nec sit conueniens principio elicitiuo actus in se considerato, nisi habeatur explicitè & formaliter, nec etiam habetur implicitè & virtualiter. Et idem proportione seruata dicendum est in ordine ad actus virtutis: vt enim sit actus virtutis supernaturalis, requiritur quòd explicitè & formaliter procedat ex motiuo supernaturali: vt autem sit actus virtutis naturalis, sufficit quòd procedat implicitè & virtualiter ex motiuo naturali.

DVBIVM III.

Vtrum vitium contra supernaturalia sit propriè contrarium virtuti per se infusæ.

SVpponendum est, quòd sicut virtutes aliæ sunt ordinis naturalis, quæ sunt per se acquisitæ; aliæ sunt ordinis supernaturalis, quæ sunt per se infusæ; priores procedunt in suis actibus ex motiuo naturali, posteriores autem ex motiuo supernaturali: sic vitia alia sunt ordinis naturalis, quæ procedunt in suis actibus ex motiuo naturali, alia sunt ordinis supernaturalis, quæ procedunt in suis actibus motiuo supernaturali. Est tamen differentia inter virtutes & vitia, quòd vitia tam ordinis naturalis, quàm ordinis supernaturalis acquiruntur nostris actibus, quia homo seipso est defectibilis in operando in vtroque ordine: virtutes autem ordinis supernaturalis non acquiruntur nostris actibus, benè tamen virtutes ordinis naturalis, quia illæ sunt proprietates gratiæ sanctificantis vt dictum est supra, & propterea simul cum ipsa infunduntur. Ex quibus constat, quòd virtutes ordinis supernaturalis sunt in sua entitate perfectiones supernaturales, sicut virtutes ordinis naturalis sunt in sua entitate perfectiones naturales: vitia verò ordinis supernaturalis sunt in sua entitate quid naturale, non minus ac vitia ordinis naturalis; quamuis distinguantur in hos ordines, propter diuersum motiuum tendendi, & propter oppositionem formalem quam habent ad diuersas virtutes horum ordinum: Et inde est quòd virtutes propriè & simpliciter diuiduntur in naturales & supernaturales, ac dicuntur absolutè tales; vitia autem non propriè & simpliciter diuiduntur in naturalia & supernaturalia, nec absolutè dicuntur talia, sed tantùm secundùm quid possunt dici supernaturalia propter rationem dictam; vnde aptius diuiduntur in vitia contra naturalia & in vitia contra supernaturalia, quamuis aliquando dicantur vitia naturalia & vitia supernaturalia, subintelligendo reductiuè quantum ad supernaturatura- lia: Supposito igitur quòd ex actibus vitiosis ex motiuo supernaturali procedentibus acquirantur vitiosi habitus contra supernaturalia, actibus similes, sicut per actus vitiosos ex motiuo naturali procedentes acquiruntur vitiosi habitus contra naturalia; quærimus in præsenti, vtrum vitium contra supernaturalia sit propriè contrarium virtuti per se infusæ. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd tale vitium est propriè virtuti per se infusæ oppositum aliquo genere oppositionis; directè etiam virtuti ex opposito correspondenti, aliis verò saltem indirectè propter mutuam omnium inter se connexionem: hæc constant ex dictis; solùm nunc restat inquirendum, vtrum hæc oppositio siue directa, siue indirecta vitij contra supernaturalia cum virtute per se infusa, sit contrarietas propriè dicta.

Prima opinio asserit, vitium contra supernaturalia esse propriè contrarium virtuti per se infusæ. Probatur: Ad propriam contrarietatem requiritur sed sufficit, quòd extrema sub eodem genere maximè distent, & ab eodem subiecto se mutuò expellant, vt constat ex definitione contrariorum propriè, tradita ab Aristotele & communiter recepta: sed vitium contra supernaturalia & virtus per se infusa sunt sub eodem genere habitus vel dispositionis, & maximè distant iuxta ea quæ superius dicta sunt, & ab eodem subiecto se mutuò expellunt, tam effectiuè quàm formaliter, vt docet D. Thomas q. 1. de Virtutibus art. 10. ad 16. dicens: Licet per actum vnum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quòd corrumpat habitum vitij: vnde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis: & constat experientia, nam videmus quòd per exercitium vitij tollitur virtus infusa, & per exercitium virtutis infusæ tollitur vitium contra supernaturalia: ergo vitium contra supernaturalia est propriè contrarium virtuti per se infusæ.

Secundò, Actus vitij contra supernaturalia & actus virtutis per se infusæ sunt propriè contrarij, vt communiter conceditur, & euidenter colligitur ex eorum incompossibilitate in eodem subiecto, est enim impossibile vt idem simul amet & odio habeat Deũ authorem gratiæ: ergo etiam habitus vitij contra supernaturalia & habitus virtutis per se infusæ sunt propriè contrarij, quia habitus sumunt suam speciem, & consequenter suam distinctionem & oppositionem ab actibus.

Tertiò, Nisi dicatur quòd vitium contra supernaturalia & virtus per se infusa sunt propriè contraria & se mutuò expellunt, sequuntur plura inconuenientia. Primum est, quòd si quis insignis peccator habens plures habitus vitiosos, iustificetur per baptismum, & statim moriatur, tunc etiam statim erit beatus, & sic in principio suæ beatitudinis conseruabit habitus vitiosos; quod est absurdum & repugnans statui perfe-

cto beatitudinis. Secundum est, quòd in eodem simul erunt habitus odij Dei & habitus charitatis: & consequenter idem simul erit habitualiter conuersus ad Deum authorem gratiæ per habitum charitatis, & habitualiter auersus per habitum odij, quod est omninò impossibile. Tertium est, quòd eadem voluntas esset etiam intensè inclinata simul ad bonum & ad malùm, si habeat vitium & virtutem infusam in gradibus intensis. Quartum est, quòd peccator iustificatus habens habitus vitiosos, simul denominandus esset bonus & malus, vitiosus & virtuosus, quia forma inhærens, maximè si sit in statu perfecto, denominat subiectum: imò peccator iustificatus non posset dici virtuosus & bonus, at tantùm vitiosus & malus, quia bonum ex integra causa, malum autem ex quocunque defectu.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vitium contra supernaturalia non est propriè contrarium virtuti per se infusæ. 2. sed tantùm impropriè. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis à priori: Ad contrarietatem propriè dictam hæc tria necessariò indispensabiliter requiruntur, quòd extrema contrarietatis sint sub eodem genere, quòd maximè distent, & quod ab eodem subiecto saltem materiali se mutuò expellant; ita quòd si desit aliquod ex istis, iam non sit propria, at tantùm impropria contrarietas: Sed hæc tria non reperiuntur inter vitium contra supernaturalia & virtutem per se infusam, etiam ipsi vitio correspondentem; nam licet sint sub eodem genere, & maximè distent, non tamen ab eodem subiecto se mutuò expellunt: quod non tantùm est verum de subiecto formali, at etiam de subiecto materiali; nam quantum ad subiectum formale, non est idem vitij contra supernaturalia & virtutis per se infusæ; vitij quippe cuiuscunque subiectum est potentia naturalis, cum entitas vitij sit naturalis; virtutis autem per se infusæ subiectum est potentia obedientialis, cum entitas huius virtutis sit supernaturalis, constat autem quòd potentia naturalis & potentia obedientialis sunt diuersa formaliter subiecta, ratione diuersi agentis & termini connotati, potentia siquidem naturalis respicit agens & terminum ordinis naturalis, potentia autem obedientialis respicit agens & terminum ordinis supernaturalis: quantum verò ad subiectum materiale, licet vitium contra supernaturalia & virtus infusa ei correspondens & opposita sint in eodem subiecto, non tamen se mutuò ab illo expellunt formaliter, imò nec per se effectiuè, quòd vitium non expellat virtutem infusam, manifestè deducitur ex D. Thoma 2. 2. q 24. art. 12. ex communi etiam doctrina Theologorum, qui docent virtutem per se infusam esse in sua entitate supernaturalem, ac proinde dependere à solo Deo authore gratiæ in suo fieri, conseruari, & augeri, vnde non potest effectiuè vel formaliter proximè ab vlla creatura corrumpi aut à subiecto expelli; Quòd etiam virtus infusa non expellat vitium formaliter aut etiam per se effectiuè, statim ostendetur: ergo vitium contra supernaturalia non est propriè contrarium virtuti per se infusæ. Deinde probatur à posteriori: Vitium contra supernaturalia, & virtus per se infusa etiam opposita possunt esse simul in eodem subiecto in gradibus intensis, imò intensissimis, vt si quis habens intensissimum habitum intemperantiæ iustificetur per actum intensissimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet iuxta suam dispositionem gratiam intensissimam, & omnes virtutes infusas, ac inter eas temperantiam in eodem gradu intensionis; & sic intemperantia contra supernaturalia (supponitur enim quòd fuerit acquisita ex motiuo supernaturali, quod est possibile) & temperantia per se infusa erunt simul in eodem subiecto in gradibus intensissimis; Quòd sit temperantia intensissima, est omninò certum ex dictis in materia de Virtutibus, quòd etiam sit intemperantia intensissima, est manifestũ & omninò euidens ex vehementissima inclinatione, quã sentit idem iustificatus in peccatum intemperantiæ, quæ est effectus talis habitus: & de his habemus exemplum in S. Maria Ægyptiaca, vt enim refertur in eius vita, post conuersionem tam intensam, ac post receptam gratiam simul cum virtutibus infusis tam copiosam, qua perseuerabat cum tot tantisque molestiis in horrenda solitudine; nihilominus tamen in principio sentiebat vehementissimam inclinationem in peccatum intemperantiæ, vt ipsamet reuelauit, cui ex Dei gratia semper restitit: ergo vitium contra supernaturalia non est propriè contrarium virtuti per se infusæ, quia vt cõstat ex definitione & lege contrariorum tradita ab Aristotele & communiter recepta, contraria propriè dicta non possunt esse simul in eodem subiecto in gradibus intensis; quod non solùm est verum in ordine naturali, sed etiam in ordine morali, in hoc quippe ordine sunt verè & propriè contraria, nempe vitium contra naturalia & virtus acquisita, vt docet Philosophus, & tamen propria hæc contrarietas non aliunde determinatur & iudicatur, quàm ex prædicta definitione ac lege contrariorum; quæ amplius constabunt ex solutione argumentorum primæ opinionis.

Probatur secunda pars conclusionis ex dictis in prima parte: Vitium contra supernaturalia & virtus per se infusa sunt opposita aliquo genere oppositionis, vt communiter dicitur: sed non sunt opposita contradictoriè vel priuatiuè, quia in his oppositis vnum extremum oppositionis est negatiuum vel priuatiuum, & tamen tam vitium contra supernaturalia, quàm virtus per se infusa est quid positiuum; nec sunt opposita

posita relatiuè, iuxta dicta dubio primo huius disputationis, nam quantum ad hoc eadem est ratio de vitio contra supernaturalia & virtute per se infusa, quæ est de vitio contra naturalia & virtute acquisita: nec sunt opposita contrariè contrarietate propria, vt dictum est in prima parte conclusionis: ergo superest tantùm quòd sint opposita contrariè contrarietate impropria, vt constat ex sufficienti enumeratione differentiarum oppositionis; hæc autẽ impropria oppositio contraria in hoc cõsistit, quòd extrema oppositionis ambo sint positiua, & quòd sub eodem genere maximè distent; & tamen non se mutuò expellant immediatè ab eodẽ subiecto, siue formaliter siue effectiuè; in quo deficiunt à cõtrariis propriè dictis, quę se mutuò expellũt immediatè ab eodem subiecto, siue formaliter, siue effectiuè, & ita sunt incompossibilia in eodem subiecto in gradibus intensis, saltem naturaliter loquendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd vitium contra supernaturalia & virtus per se infusa non se mutuò expellunt ab eodẽ subiecto formaliter aut effectiuè vt constat ex dictis. Vnde ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd dum ait non remanere cum virtute temperantiæ infusæ habitum intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis; non intelligit quòd tunc habitus intemperantiæ transeat de habitu in dispositionem, vel quòd amittat aliquid de suis intrinsecis, & ita fit tantùm vitium materialiter, & non formaliter; vtrumque enim falsum est: primum quidem, quia est impossibile vt aliquid transeat de vna specie physica in aliam, constat autem ex D. Thoma & communi doctrina, quòd habitus distinguitur specie à dispositione: secundum autem est falsum, quia est impossibile quòd aliquid etiam materialiter remaneat, variatum in suis rationibus intrinsecis & essentialibus; si autem non varietur in illis, manet idem formaliter quoad substantiam, & non tantùm materialiter, vnde remanet idem formaliter quoad substantiam habitus intemperantiæ: intelligit igitur D. Thomas, quòd adueniente virtute temperantiæ infusæ simul cum gratia sanctificante, cuius est proprietas, habitus vitiosus intemperantiæ manet debilitatus per modum dispositionis facilè mobilis; non quòd aliquid de eius entitate physica vel intensione intrinseca varietur, sed quia retractata adhæsione voluntaria ad eius obiectum, & subministratis auxiliis diuinæ gratiæ, voluntas eius inclinationi resistit; & per cessationem actuum, ad quos inclinat, & à quibus conseruaretur, paulatim per accidens debilitatur, & tandem corrumpitur si hæc cessatio fit diuturna, vt docet Aristoteles 2. Ethicor. cap. 3. & lib. 8. cap. 5. & etiam D. Th. supra q. 53. art. 3. & 2.2.q.24. art. 10. & in 1. d. 17. q. 2. art. 5. Vnde habitus vitij quamuis non debilitetur aut corrumpatur per se actibus virtutis infusæ, debilitatur tamen aut corrumpitur per accidens actibus virtutis infusæ inquantum tales actus important cessationem actuum vitij incompossibilium cum actibus virtutis: & ideo D. Thomas optimè dicit, quòd in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ, in ratione habitus (siue in ratione vitij, quasi ita efficaciter inclinans ad actus malos sicut antea) sed in via corruptionis. Ad experientiam autem dicendum, quòd virtus infusa non tollitur per se effectiuè per exercitium vitij contrarij, sed tantùm dispositiuè ac demeritoriè, inquantum propter illos actus vitij, si sint peccata mortalia, homo priuatur gratia sanctificante simul cum omnibus virtutibus infusis: per exercitium autem virtutis infusæ tollitur vitium contra supernaturalia, nõ per se, sed per accidens modo explicato, vnde in principio manet in tota sua intensione cum virtute infusa.

Ad secundum dicendum, quòd actus vitij contra supernaturalia & actus virtutis per se infusæ sunt magis contrarij, quàm habitus vitij & virtutis, qui sunt principia illorum actuum; quia eo ipso quòd habitus habeant suam oppositionem ab actibus, sequitur quòd sit maior oppositio inter actus quàm inter habitus, iuxta illud axioma, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis; vnde non mirum quòd actus sint propriè contrarij, & habitus tantùm impropriè. Ratio huius maioris contrarietatis inter actus quàm inter habitus, potest adduci à priori, quia vnus actus includit negationem alterius ex parte obiecti, non autem habitus, per hoc quòd actus est immediata attingentia obiecti & essentialis tendentia in illud, habitus autem tantùm mediatè tendit & attingit obiectum; & idem dicendum de aliis principiis actuum: & propterea ab oppositis obiectis & terminis actus participant maiorem oppositionem quàm principia. Hæc autem maior contrarietas actuum quàm habituum, colligitur à posteriori: Tum ex omnimoda incompossibilitate actuum vitalium contrariorum; cum tamen naturaliter habitus contrarij possint esse simul in gradibus remissis, & saltem supernaturaliter concedatur ab omnibus quòd possint esse simul in gradibus intensis; sicut & duæ qualitates contrariæ: Tum quia in naturalibus inuenimus, quòd principia contrariorum motuum, etiam in gradibus intensis, sint simul per se, vt constat in lapide proiecto sursum, in quo est impulsus mouens illum sursum, & grauitas quæ est principium motus deorsum, cum tamen sit impossibile, quòd simul per se sint in lapide motus sursum & motus deorsum.

Ad tertium dicendum, quòd ex doctrina nostræ conclusionis nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum, quia licet habitus vitiosi non contrarientur propriè virtutibus infusis, contrariantur tamen perfectæ beati-

 titudini,

tudini, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & sic habitus vitiosi vt pote mali in genere moris; debent tolli ante adeptionem beatitudinis, siue ante, siue post pœnas purgatorij. Nec sequitur secundum, concedendo quòd in eodem sit simul habitus odij Dei & habitus charitatis: nam licet homo per habitum Charitatis sit habitualiter conuersus ad Deum authorem gratiæ, non tamen per habitum odij Dei est habitualiter ab eo auersus, proximè saltem & immediatè; sed hæc proxima & immediata habitualis auersio à Deo, est à peccato habituali termino intrinseco cuiuscunque peccati actualis, & dicitur macula peccati à D. Th. infra q.86. peccatum enim quo auertimur à Deo, tādiu remanet habitualiter & habitualiter auertit, donec retractetur & eius macula per gratiæ sanctificantis nitorem auferatur: hæc autem macula peccati importans priuationem gratiæ ex connotatione actus peccaminosi, distinguitur ab habitu vitioso; quia causatur per vnicum actum peccati mortalis, nec vna macula contrariatur ex se alteri, & tamen habitus vitiosus ordinariè non causatur per vnicum actum, & vnus habitus vitiosus contrariatur ex se alteri, vt prodigalitas auaritiæ. Tertium assignatum non est inconueniens absolutè loquendo, quòd scilicet in principio conuersionis peccator iustificatus, simul ex diuersis principiis inclinetur intensè in bonum & in malum: sed paulò post si exerceatur in actibus virtutum, debilitantur habitus vitiosi modo explicato, & sic inclinatio in malum diminuitur. Nec tandem sequitur quartum, quia denominatio vitiosi non prouenit immediatè ab habitu vitij, sed ab actu vitioso habitualiter manente quandiu non retractatur, vnde retractatis omnibus actibus vitiosis per contritionem, peccator iustificatus non potest dici malus & vitiosus, nisi reincidat in eadem peccata ex inclinatione prauorum habituum remanentium: ex vi autem iustificationis per infusionem gratiæ & virtutum habet integram causam bonitatis moralis actualis, cui non proximè & immediatè opponitur malitia moralis habituum, sed tantùm malitia actualis vel habitualis peccatorum: cuius ratio est, quia defectus rectitudinis habitualis, qui prouenit ab habitu vitij, non est contra aliquod præceptum, sicut est defectus actualis rectitudinis, qui prouenit à peccato; & propterea prior defectus non est malum morale oppositum immediatè bonitati morali simpliciter ipsius subiecti, sicut est posterior defectus.

DVBIVM IV.

Vtrum malitia sit de intrinseca ratione Vitij.

SVpponendum est ex D.Thoma hîc artic. 1. quòd sicut in virtute duo possunt considerari, sic & in vitio virtuti contrario: Primum est ipsa essentia virtutis & vitij, secundum est id ad quod est virtus & vitium, scilicet actus ordinatus ac moraliter bonus respectu virtutis, & actus inordinatus ac moraliter malus respectu vitij. Ad essentiam autem virtutis & vitij aliquid pertinet directè, & aliquid pertinet ex consequenti: directè pertinet quod est constitutiuum ipsius per modum partis essentialis scilicet generis & differentiæ: ex consequenti autem pertinet omnis proprietas vel quasi proprietas talis essentiæ. Quando igitur in præsenti dubio quærimus vtrum malitia sit de intrinseca ratione vitij, idem est ac quærere; vtrum malitia pertineat directè ad essentiam vitij. Ad cuius euidentiam sciendum est: quòd sicut virtus dicitur bona dupliciter, sic & vitium dicitur malum dupliciter, scilicet causaliter & formaliter: dicitur virtus bona causaliter, quia est principium actus boni; & vitium dicitur malum causaliter, quia est principium actus mali, in quo est causalitas effectiua vtriusque: dicitur virtus bona formaliter, quatenus ex hoc quod est principium actus boni moraliter, est conueniens & conformis naturæ rationali hominis; & vitium dicitur malum formaliter, quatenus ex hoc quod est principiū actus mali moraliter, est disconueniens ac difformis naturæ rationali hominis, quia natura rationalis ex dictamine rationis & synderesis inclinat ad bonum morale, cuius principium est virtus, & refugit à malo morali, cuius principium est vitium. Rursus virtus dicitur bona, & vitium dicitur malum formaliter, vel proximè vel remotè seu fundamentaliter: bonitas formalis proxima virtutis importat actualem relationem conuenientiæ & conformitatis ipsius, ad naturam rationalem hominis; malitia verò formalis proxima vitij importat actualem relationem disconuenientiæ & difformitatis ipsius ad naturam rationalem hominis: sed bonitas formalis remota seu fundamentalis virtutis importat quidditatem ipsius, quæ est fundamentum bonitatis proximæ; malitia verò formalis remota seu fundamentalis vitij importat quidditatem ipsius, quæ est fundamentum malitiæ proximæ. Bonitas formalis proxima denominat virtutem alteri bonam, & malitia formalis proxima denominat vitium alteri malum: sed bonitas formalis remota denominat virtutem in se bonam, & malitia formalis remota denominat vitium in se malum.

Prima opinio asserit, quòd malitia formalis proxima est de intrinseca ratione vitij. Probatur ex definitione vitij opposita definitioni virtutis: nam sicut virtus ex Aristotele. 2. Ethicorum cap. 6. dicitur, quæ bonum facit habentem: & ex Augustino lib. 2. de libero arbitrio cap. 19. dicitur esse bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, &c. sic vitium dicitur, quod malum facit habentem; & dicitur mala qualitas mentis, qua malè viuitur,

uiuitur, &c. in quo exprimitur malitia formalis proxima: ergo cum definitio sit oratio explicans naturam rei, malitia formalis proxima est de intrinseca ratione vitij.

Secundò, Determinata bonitas formalis proxima est differentia essentialiter cõstitutiua virtutis, vt docet D. Thomas hìc art. 1. in quantum dicit quòd esse dispositionem conuenientem naturæ rationali, est de essentia virtutis directè pertinẽs ad illam; ait enim, Directè quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis secundùm modum suæ naturæ: & confirmat authoritate Philosophi 7. Physicorum dicentis quòd virtus est dispositio perfecti ad optimum, perfecti scilicet quod est dispositum secundùm naturam: ergo determinata malitia formalis proxima est differentia essentialiter constitutiua vitij, quia contrariorum eadem est ratio.

Tertiò, Ex D. Thoma hìc art. 1. vitium vniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundùm quod conuenit suæ naturæ: & confirmatur ex dicto Augustini lib. 3. de Libero Arbitrio cap. 14. dicentis, quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium; vnde vitium essentialiter est dispositio disconueniens naturæ rationali, sicut virtus est dispositio illi conueniens: sed vitium esse dispositionem disconuenientem naturæ rationali, est esse illi malum, in quo importatur malitia formalis proxima; sicut virtutem esse dispositionem conuenientem naturæ rationali, est esse illi bonam; in quo importatur bonitas formalis proxima: ergo malitia formalis proxima est de intrinseca ratione vitij.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd malitia causalis est de intrinseca ratione vitij. 2. sicut & malitia formalis remota, quæ etiam fundamẽtalis dicitur. 3. non autem malitia formalis proxima; hæc enim consequitur ad essentiam vitij, tanquam proprietas ipsius. 4. & idem dicendum de bonitate causali & formali remota ac proxima respectu virtutis. Ita communiter Discipuli D.Th.

Probatur prima pars conclusionis: Malitia causalis in vitio importat quòd vitium sit principium effectiuum actus mali moraliter: sed est de intrinseca ratione vitij, quòd sit principium actus mali moraliter; nam sicut est de intrinseca ratione cuiuscunque habitus operatiui quòd sit principium actus, à quo specificatur in ordine physico, quia habitus operatiuus est essentialiter propter suum actum; sic est de intrinseca ratione habitus operatiui defectiuè in ordine morali, qualis est habitus vitij, quòd sit principium actus defectuosi in esse moris siue mali moraliter, vt constat ex paritate rationis; nam sicut habitus in ordine physico consideratus, est propter actum eiusdem ordinis, & ab illo specificatur in esse physico; sic habitus in ordine morali consideratus, qualis est habitus vitij, est propter actum eiusdem ordinis, & ab illo specificatur in esse morali: ergo malitia causalis est de intrinseca ratione vitij.

Probatur secunda pars conclusionis: Malitia formalis remota, quæ etiam fundamentalis dicitur, importat in vitio quòd sit dispositio disconueniens & difformis naturæ rationali tanquam subiecto, ad quod consequitur relatio disconuenientiæ ipsius vitij ad eandem naturam: sed est de intrinseca ratione vitij, quòd sit dispositio disconueniens & difformis naturæ rationali tanquam subiecto, sicut è contrario est de intrinseca ratione virtutis, quòd sit dispositio conueniens & conformis naturæ rationali; nam quia habitus tam virtutis quàm vitij soli naturæ rationali conueniunt, & ei conceduntur ad hoc vt mediis illis connaturaliter eliciat proprios actus; inde est quòd tales habitus essentialiter sunt dispositiones vel conuenientes & conformes illi naturæ, si sint habitus virtutis; vel disconuenientes & difformes, si sint habitus vitij, semper tamen in ordine ad actus correspondentes; & ita malitia formalis remota idem est ac malitia causalis, dicitur quippe malitia formalis vt attenditur ex parte vitij afficientis subiectum, dicitur autem malitia causalis vt attenditur in ordine ad actum moraliter malum: ergo malitia formalis remota, qua etiam fundamentalis dicitur, est de intrinseca ratione vitij.

Probatur tertia pars conclusionis: Malitia formalis proxima vitij importat actualem relationem disconuenientiæ & difformitatis ipsius ad naturam rationalem hominis; sicut bonitas formalis proxima virtutis importat actualem relationem conuenientiæ & conformitatis ipsius ad eandem naturam rationalem hominis: sed talis relatio disconuenientiæ & difformitatis non est de intrinseca ratione vitij, at tantùm consequitur ad eius essentiam tanquam proprietas ipsius; sicut relatio conuenientiæ & conformitatis non est de intrinseca ratione virtutis, at tantùm consequitur ad eius essentiam tanquam proprietas ipsius; nam vitium & virtus non sunt respectiua prædicamentalia, nec ad subiectum sub ratione communi accidentis, nec ad actum sub propria ratione habitus operatiui; at tantùm sunt respectiua transcendentalia, vnde ad eorum essentiam transcendentaliter respectiuam consequitur prędicta relatio conuenientiæ & relatio disconuenientiæ: ergo malitia formalis proxima non est de intrinseca ratione vitij sicut nec bonitas formalis proxima est de intrinseca ratione virtutis, at vtraque consequitur ad vtriusque essentiam tanquam proprietas ipsius.

Probatur quarta pars conclusionis. Tum ex dictis, quibus hanc partem etiam expressè probauimus. Tum authoritate D.Thomæ hìc art. 1. vbi postquam dixerat quòd in essentia virtutis aliquid considerari potest directè, & aliquid ex conse

consequenti: & quòd directè virtus importat dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis secundùm modum suæ naturæ; subdit: Secundùm autem quod ad rationem virtutis consequitur, quòd sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia: constat autem quòd illud non est de intrinseca ratione virtutis, quod ad rationem virtutis consequitur, vt patet ex ipsis terminis: ergo licet bonitas causalis sit de intrinseca ratione virtutis, sicut & bonitas formalis remota, quæ etiam fundamentalis dicitur; non tamen bonitas formalis proxima, hæc enim consequitur ad essentiam virtutis tanquam proprietas ipsius.

AD primum ergo dicendum, quòd bonitas importata in definitione virtutis, & malitia importata in definitione, vitij, est bonitas & malitia causalis vel formalis remota seu fundamentalis, & non formalis proxima.

AD secundum dicendum, quòd determinata bonitas formalis proxima non est differentia essentialiter constitutiua virtutis: nam esse dispositionem conuenientem naturæ rationali, importat tantùm directè bonitatem formalem remotam seu fundamentalem, quamuis ex consequenti importet bonitatem formalem proximam quasi proprietatem: & idem dicendum de malitia in ordine ad vitium.

AD tertium dicendum similiter, quòd vitium esse dispositionem disconuenientem naturæ rationali, est esse illi malum fundamentaliter seu formaliter remotè, & non formaliter proximè.

DVBIVM V.

Vtrum Vitium sit peius quàm peccatum.

SVpponendum est, quòd nomine vitij intelligimus habitum vitiosum, iuxta propriam eius significationem; per peccatum autem intelligimus actum vitiosum siue difformem regulis morum: Vnde præsens dubiũ procedit tantùm in genere moris inter actum & habitũ actui correspondentem, vtrum scilicet habitus vitiosus sit peior quàm actus vitiosus. Quæ autem dicentur hîc circa vitiũ & peccatũ in ordine ad malitiam moralem, extendi debent ad virtutem & actum virtutis correspondentẽ, in ordine ad bonitatem moralẽ: vtrum scilicet habitus virtutis sit melior in genere moris quàm actus eiusdem virtutis. Examinare enim quid sit melior aut peior in genere entis & naturæ, an actus, an habitus à quo actus procedit, non est præsentis loci: tamen breuiter dicendum quòd actus adæquatus est melior habitu etiam in esse physico, sicut & potentia simpliciter loquendo; quamuis secundùm quid tam habitus quàm potentia sit melior actu. Prima pars huius dicti est communis inter Discipulos D. Thomæ: hanc docent Caietanus & Medina in præsenti, Capreolus in 4. d. 49. quæst. 2. art. 3. ad 2. Ferrar. 3. contra Gentes cap. 64. & alij plures etiam extra scholam D. Thomæ: illamque tradit Angelicus Doctor tum hîc art. 3. tum alibi sæpe, vt 1. part. quæst. 25. art. 1. ad 2. & quæst. 105. art. 5. & quæst. 5. de Potentia art. 5. ad 14. Cuius ratio est, quia ex vna parte actus est causa finalis tam potentiæ quàm habitus, quia ambo sunt propter actum, & ab ipso specificantur: ex alia verò parte actus dicit maiorem actualitatem, quàm potentia & habitus, & ideo non sufficiunt potentia & habitus ad producendum hunc actum in indiuiduo, sed debent actuari diuina præmotione, quamuis sufficiant ad ipsummet actum secundùm suam speciem consideratum: constat autem, quòd illud quod est finis & actualius, est melius simpliciter loquendo ac perfectius alio quod ad ipsum finem ordinatur, & est minus actuale ipso. Secunda verò pars huius dicti probatur tum ex eo quòd actus citò transit, potentia verò & habitus sunt quid permanens: Tum quia potentia & habitus sunt causa actus effectiua, de potentia certum est, de habitu etiam constat, nam licet habitus vt plurimum sit tantùm necessarius, ad hoc vt actus facilè producatur, aliquando tamen est necessarius vt simpliciter actus producatur, vt patet in habitu supernaturali, & semper attingit effectiuè substantiam actus ab ipso procedentis; constat autem quòd permanentia & causalitas effectiua dicunt perfectionem saltem secundùm quid supra illud quod citò transit & efficitur: Vnde actus, ex quibus producitur habitus, ex hac etiam causalitate effectiua habent quòd sint perfectiores ipso habitu.

Prima opinio asserit, vitium esse peius simpliciter loquendo quàm peccatum in esse morali. Probatur: Vitium est causa efficiens actus peccaminosi ab ipso procedentis, vt communiter conceditur: ergo est potius in malitia, ac proinde peius quàm peccatum, quia causa efficiens est potior suo effectu, vt docet Aristoteles 2. Physicor. Augustinus lib. 83. quæstionum q. 2. dum ait: Omne quod fit ei à quo fit, par esse non potest, & sæpissimè D. Thomas.

Secundò, Habitus virtutis est melior in esse morali, quàm actus virtutis: Tum quia habitus simpliciter denominat virtuosum ipsum subiectum, non autem actus: Tum quia simplex habitus continet virtute plures actus vt cõcedit D. Th. hîc art. 3. ad 2. ergo etiã habitus vitiosus siue vitiũ est peius peccato siue actu peccaminoso in esse morali, cum sit par ratio contrariorum.

Tertiò, Habitus est melior seu potior actu in esse physico, maximè quando habitus est potentiæ tota ratio agendi, qualis est habitus supernaturalis; quia tunc habitus est principium formale proximum adæquatum actus, & continet eminenter omnes actus suæ speciei, ac respicit obiectum perfectiori modo quàm actus, scilicet sub

sub ratione magis vniuersali & magis abstracta: ergo etiam in esse morali habitus est potior actu quocunque seorsim sumpto propter easdem rationes, & ita vitium est peius quàm peccatum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet vitium sit secundùm quid peius in esse morali quàm peccatum. 2. simpliciter tamen & absolutè peccatum est peius quàm vitium. 3. & idem simpliciter dicendum circa habitum & actum virtutis. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij Authores in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis: Tum cõmuni Doctorum sententia: Tum rationibus pro prima opinione adductis, quæ hanc primam partem conclusionis efficaciter probant: Tum expressa authoritate D. Thomæ hîc art. 3. ad 1. vbi sic ait: Vnde simpliciter actus est potior tam in bonitate quàm in malitia, sed habitus est potior secundùm quid.

Probatur secunda pars conclusionis, Tum authoritate, tum triplici ratione D. Thomæ hîc art. 3. Primam & fundamentalem à priori sic proponit sub finem articuli. Habitus non dicitur bonus vel malus (in ordine scilicet morali) nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum: vnde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus; & sic potior est actus in bonitate vel malitia quàm habitus, quia Propter quod vnumquodque tale & illud magis: Quod axioma est verum in omni genere causæ, vt in præsenti notat Caietanus, quando tam causa quàm effectus est capax talis denominationis. Secundam sic paucis à posteriori proponit in argumento Sed contra: Pro actu vitioso aliquis iustè ponitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum: ergo actus vitiosus est peior in esse morali quàm habitus vitiosus: Quæ ratio sic amplius declaratur, Meritum & demeritum sunt proprietates bonitatis & malitiæ moralis, vt dictum est supra; merito autem correspondet præmium, & demerito supplicium siue punitio: vnde illud cui correspondet maius præmium, est magis meritorium; & illud cui correspondet maius supplicium, est magis demeritorium: illud autem quod est magis meritorium, est moraliter melius; & illud quod est magis demeritoriùm, est moraliter peius: sed ex Augustino de Prædestinatione Sanctorum cap. 10. & D. Thoma quæst. 2. de Malo art. 2. ad 9. nemo meretur aut demeretur per id quod facere potest, sed per id quod facit; nec præmiatur aut punitur propter id quod facere potest, in quo continetur tam potentia quàm habitus, sed propter id quod facit, in quo est actus: ergo actus peccaminosus est peior in esse morali quàm habitus vitiosus; imò habitus participat bonitatẽ aut malitiã moralẽ ab actu in genere causæ finalis, quod est præcipuum in ordine morali, quamuis actus participet in genere causæ efficienti[s] bonitatem aut malitiam moralem ab habitu.

Tertiam tandem sic proponit in principio eiusdem articuli: Habitus medio modo se habet inter potentiam & actum: manifestum est autem, quòd actus in bono & malo præeminet potentiæ, vt dicitur in 9. Metaph. melius est enim benè agere quàm posse benè agere, & similiter vituperabilius est malè agere quàm posse malè agere: vnde etiam sequitur, quòd habitus in bonitate & malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum, vt scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Ex his probata manet tertia pars conclusionis.

AD primum ergo dicendum, quòd licet in ordine physico causa efficiens principalis & totalis sit potior suo effectu; essentialiter quidem & simpliciter, si sit causa æquiuoca; accidentaliter autem & secundùm quid, si sit causa vniuoca: tamen in ordine morali effectus, qui simul est causa finalis, qualis est actus respectu habitus, est potior sua causa efficiente, quia secundùm causam finalem consideratur ratio boni & mali moralis; quia ratio boni, & mali moralis originatur à lege, proponente obiectum ac finem debitum, & præcipiente actum; qui actus si sit legi conformis ac ita moraliter bonus, generat habitum virtutis quantum est ex se; si autem sit legi difformis ac ita moraliter malus, generat habitum vitij.

AD secundum, quòd habitus virtutis non est melior in esse morali, quàm actus virtutis, sed è contra propter rationes adductas. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd quia habitus est permanens, & actus citò transiens, inde est quòd habitus simpliciter denominat subiectum, & non actus: sed si actus esset permanens, principalius denominaret subiectum quàm habitus; quod indicat actum in esse morali esse simpliciter potiorem habitu, quamuis secundùm quid habitus sit potior actu ratione permanentiæ: quibus addendum est ex dictis supra, quòd ab actu virtualiter remanente subiectum simpliciter denominatur, & non ab habitu, sicut peccator transacto peccato, ab illo denominatur auersus habitualiter à Deo, non autem denominatur sic auersus ab habitu vitioso, cuius signum est quòd retractato in iustificatione peccato, & adhuc remanente habitu, peccator iustificatus non dicitur auersus à Deo. Ad secundam probationem dicendum, quòd habitus non continet per modum principij formalis adæquati plures actus, sed tantùm per modum principij inadæquati, ad constituendum enim principium formale adæquatum concurrit etiam potentia applicata per diuinam præmotionem.

AD tertium similiter dicendum, quòd habitus non est potior actu in esse physico, quia habitus nunquam est tota ratio agendi: licet enim habitus

habitus supernaturalis sit potentiæ tota ratio agendi proxima, potentia tamen ex propria natura habet virtutem agendi radicalem: vnde non sufficit quòd habitus sit principium formale proximum adæquatum actus, ad hoc vt dicatur continere eminenter omnes actus suæ speciei, quia solum principium adæquatum continet eminenter effectum: Nec verum est, quòd habitus respiciat obiectum perfectiori modo quàm actus; imò è contra actus respicit perfectiori modo obiectum, quia actualiori modo & immediatè: nec habitus respicit obiectum sub ratione magis vniuersali formaliter, quàm respiciat actus, at tantùm respicit sub ratione magis vniuersali materialiter: nec illud respicit sub ratione magis abstracta intensiuè, quam respiciat actus, at tantùm sub ratione magis abstracta extensiuè: ex quibus solùm habetur, quòd habitus sit potior secundùm quid in esse physico, vt conceditur in prima parte conclusionis; non autem simpliciter, vt negatur in secunda parte conclusionis.

DISPVTATIO V.

De Natura Peccati in genere.

PEccatvm diuiditur generali ac prima diuisione in peccatum commissionis, & in peccatum omissionis: Antequam autem accedamus ad has species peccati, opus est vt iuxta methodum compositionis, agamus prius de natura peccati in genere in præsenti disputatione.

DVBIVM I.

Vtrum omne peccatum sit de facto contra legem.

SVpponendum est, quòd lex diuiditur in æternam, naturalem, & positiuam: Lex æterna est ratio agendorum à creatura rationali, in mente diuina ab æterno existens: Lex naturalis, quæ est impressio & participatio legis æternæ, est dictamen rationis circa agenda, de quo dicitur, Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: Lex positiua sub expressis verbis est posita, & subdiuiditur in diuinam & humanam; Lex diuina à Deo est posita, & continetur in sacris Litteris; Lex humana est posita à Principe alicuius Reipublicæ, Et hæc iterum subdiuiditur in Ecclesiasticam positam ab aliquo Ecclesiæ Prælato, & in Ciuilem positam ab aliquo Principe sæculari, Quærimus ergo in præsenti, vtrum omne peccatum sit de facto contra legem: indefinitè loquimur tam de lege, quàm de modo existendi contra legem; & ita sensus quæsiti est, vtrum omne peccatum sit de facto contra aliquam legem ex enumeratis, directè vel indirectè, immediatè vel mediatè. Si autem peccatum est contra legem vel naturalem, vel positiuam immediatè, est etiam mediatè contra legem æternam à qua procedunt aliæ leges, quasi quædam participationes ipsius. Peccatum diuiditur in originale & actuale: Originale respectu nostri, quod fuit actuale respectu primi Parentis, simul contrahitur cum natura: Actuale verò committitur propria voluntate. Actuale peccatum diuiditur in peccatum cōmissionis, & in peccatū omissionis, de quibus sigillatim in sequentibus disputionibus agetur: Vtrumq; autem subdiuiditur in mortale & veniale; mortale, sic dictū quia priuat gratia sanctificante quæ est vita animæ, est contra vltimum finem; veniale verò, quod compatitur secum gratiam sanctificantem & charitatem, solúmque minuit eius feruorem, est tantùm circa media saluo debito ordine ad vltimum finem. In præsenti quærimus de omni peccato actuali: certum est enim quòd peccatum originale fuit ab Adamo commissum contra legem diuinam positiuam, expressè ipsi Adamo intimatam.

Prima opinio negat, quòd omne peccatum sit de facto contra legem. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Ad Rom. 2. dicitur, Qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt: Ex quo loco manifestè habetur, quòd sunt aliqua peccata quæ sunt absque lege.

Secundò, Aliqua sunt mala quia prohibita, & alia sunt prohibita quia mala; ex quibus priora sunt propriè contra legem, quia lex prohibens se habet antecedenter ad illa; posteriora verò non sunt contra legem, quia lex prohibens se habet tantùm consequenter ad illa: ergo non omne peccatum est de facto contra legem.

Tertiò, Peccatum veniale est verum peccatum, vt certum est apud omnes Catholicos, cum sit actus in genere moris defectuosus: sed peccatum veniale non est contra legem, at præter legem, vt expressè docet D. Thomas infra q. 88. art. 1. & colligitur ex illo Iacobi 2. Quicunque totam legem seruauerit, offendet autem in vno, factus est omnium reus; Constat autem quòd qui peccat venialiter, non offendit in vno (scilicet præcepto legis) cum non sit omnium reus: ergo non omne peccatum est de facto contra legem.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd omne peccatum siue commissionis 2. siue omissionis est contra aliquam legem. Ita communiter docent Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate S. Augustini & D. Thomæ: Augustinus lib. 22. contra Faustum cap. 27. definit peccatum in genere & maximè peccatum commissionis, quòd sit dictū, vel factum, vel concupitum contra legē æternam, inquantum ipsa virtute continetur in omni alia lege, & omnis alia lex habet ab ipsa vim obligandi. Circa quam definitionem nota

ta

ta cum D.Thoma hîc art. 6. ad 5. quòd à Theologis consideratur peccatum præcipuè, secundùm quod est offensa contra Deum, à Philosopho autem morali secundùm quod contrariatur rationi: & ideo Augustinus conuenientius diffinit peccatum ex hoc quòd est contra legem æternam, quàm ex hoc quod est contra rationem: præcipuè cum per legem æternam regulemur in multis, quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei. D. Thomas autem art. citato ex professo probat, omne peccatum & maximè peccatum commissionis esse contra legem æternam. Deinde probatur ratione D. Thomæ: Omne peccatum est actus moraliter malus; malitia autem moralis actus humani consistit in hoc quòd non sit commensuratus & conformis regulis morum; sed regulæ morum sunt leges, ita vt lex æterna sit prima regula, & lex naturalis sit proxima regula, lex verò positiua siue diuina siue humana sit media regula, vt constat ex dictis supra; quod autem non est commensuratum & conforme legi, est contrarium legi ac proinde contra legem, ergo omne peccatum commissionis est contra aliquam legem.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ loco citato ad 1. vbi sic ait: Affirmatio & negatio reducuntur ad idem genus, sicut in diuinis genitum & ingenitum ad relationem, vt Augustinus dicit in 5. de Trinitate, & ideo pro eodem est accipiendum, Dictum & non dictum, factum & non factum: constat autem quòd sicut dictum & factum important peccatum commissionis, sic non dictum & non factum important peccatum omissionis. Deinde probatur ratione: Non minus est contra legem facere quòd prohibet, quàm nõ facere quod præcipit, in vtroque enim casu lex æquè violatur: sed sicut est peccatum commissionis, quando quis facit quod lex prohibet; sic est peccatum omissionis, quando non facit quod lex præcipit: ergo peccatum omissionis est contra aliquam legem. Ex quo inferunt Authores, quod omne peccatum est contra obedientiam latè sumptam, quæ importat omnes virtutes quatenus inclinant ad seruandam legem in propria materia: non autem omne peccatum est contra obedientiam strictè sumptam, quæ est specialis virtus; vt enim peccatum sit contra obedientiam sic sumptam, debet per illud lex violari vel ex contemptu, vel ex amore exemptionis à lege, vel ex detestatione subiectionis ad legem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gentiles, de quibus ibi loquitur Apostolus, quamuis non peccauerint contra legem Moysis, de qua ibidem est sermo, quia pro ipsis non fuit data: peccauerunt tamen contra legem naturalem, vt communiter docent Authores, & expresse dicit Apostolus cap. præcedenti, vbi inter alia plura habet: Ita vt sint inexcusabiles, quia cũ cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, sed euanuerunt in cogitationibus suis, & obscuratum est insipiens cor eorum dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.

Ad secundum dicendum cum D.Thoma hîc art. 6. ad 4. quòd cum dicitur, quòd non omne peccatũ ideo est malum quia est prohibitum; intelligitur de prohibitione facta per ius positiuum: si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, secundariò verò in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum; ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum veniale est verum peccatum, & verè est contra legem saltem naturalem, quæ dictat abstinendum esse ab omni malo morali: sed tamen quia lex, cuius obseruantia non est necessaria ad conseruationem charitatis, & ad consecutionem vitæ æternæ, non dicitur lex simpliciter, at tantùm lex secundùm quid; inde est quòd peccatum veniale dicitur esse præter legem, & non contra legem simpliciter talem: & hoc modo intelligendus est D. Th. & S. Iacobus.

DVBIVM II.

Vtrum sit essentiale peccato, quòd sit contra legem propriè dictam.

Svpponendum est, quòd dictamen rationis est lex propriè dicta, & dicitur lex naturalis, quæ est participatio & similitudo legis æternæ. Quòd dictamen rationis sit lex propriè dicta, ac proinde quòd habeat rationem præcipientis & imperantis, & non tantùm rationem iudicantis ac simpliciter proponentis; habetur ex communi doctrina Sanctorum Patrum & Scholasticorum, sed præcipuè Augustini lib. 1. de Libero Arbitrio cap. 6. & D.Thomæ in tota hac quæstione, vbi sæpe dictamen rationis vocat legem naturalem, & infra quæst. 92. art. 2. docet quòd actus legis non est iudicare, sed præcipere aut prohibere. Quod amplius probatur ex eo, quòd dictamen rationis, dum intimat aliquid absolutè faciendum aut fugiendum, verè obligat, & peccat qui ei non obedit: ergo signum est quòd illud dictamen non est purè iudicatiuum & indicatiuum, sicut est cum aliquid proponit sub indifferentia tanquam melius, putà seruare virginitatem & facere alia opera consilij; sed verè & propriè habet imbibitam rationem imperij & præcepti, quia ex solo iudicio de bonitate vel malitia operis non oritur necessitas & obligatio faciendi, vt constat in operibus consilij: Vnde licet dictamen rationis fiat per verba indicatiui modi, & non per verba imperatiui, nempe hoc est faciendum aut non faciendum, non autem

autem dicit fac hoc aut non facias hoc; tamen similes propositiones indicatiuæ habent vim proprij præcepti, quia ex D.Thoma supra q.17. art.1. imperium sæpe intimatur per modum indicatiui, vt cum dicitur, hoc est tibi faciendum. Quod autem lex naturalis sit participatio legis æternæ, eiusque similitudo, ostendetur amplius dubio sequenti, nunc tamen breuiter probatur ex illo Psalmi: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: Hæc autem lex naturalis est à Deo indita mentibus omnium hominum; propterea Apostolus ad Rom.2. ait: Gentes quæ legem (scilicet positiuam) non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. Ex quo sequitur quòd lex naturalis non est ipsa natura rationalis, sed est dictamen rationis procedens ex synderesi, quæ est habitus primorum principiorum practicorum: tum quia lex actu debet intimare quid sit agendum aut non agendum, tum quia lex naturalis dicitur ab Augustino & D.Thoma loco citato,& communiter ab aliis esse indita mentibus hominum; vnde præsupponit, tanquam subiectum, ipsam mentem humanam, & consequenter naturam rationalem. Quærimus igitur in præsenti, vtrum sit essentiale peccato, quòd sit contra aliquam legem propriè dictam.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 97. negat esse essentiale peccato, quòd sit contra aliquam legem propriè dictam: & asserit quòd seclusa quacunque lege, actus aliquis humanus esset bonus aut malus moraliter, per hoc præcisè quòd esset conformis aut difformis naturæ rationali. Probatur: Sunt aliqui actus intrinsecè mali, qui ex nullo fine vel alia circunstantia possunt honestari, & ideo sunt prohibiti quia mali, vt mendacium, odium Dei, & omnes illi qui sunt contra præcepta Decalogi: vnde in istis malitia prouenit ex principiis intrinsecis actus, & non ex sola prohibitione legis; quod patet ex eo quòd cum Deus possit dispensare in suis legibus, non tamen potest dispensare circa similes actus, vt communiter conceditur; & per hoc distinguuntur ab aliis actibus, qui dicuntur mali quia prohibiti: ergo cum tales actus antecedenter ad omnem legem sint moraliter mali & peccata, ita vt non existente lege adhuc essent peccata, sequitur quòd non est essentiale peccato, quòd sit contra legem propriè dictam.

Secundò, Antecedenter ad legem æternam, quæ importat actum liberum, Deus cognoscit mendacium & odium Dei esse quid intrinsecè malum morale, per scientiam simplicis intelligentiæ, quæ vt pote necessaria præcedit omnem actum liberum, per hoc præcisè quòd opponuntur diuinæ & rationali naturæ: vnde mendacium non ideo est malum morale, quia prohibetur lege æterna, aut quia ratio naturalis dictat illud esse malum & fugiendum, sed potius econtra ideo lex æterna illud prohibet, & ratio naturalis dictat esse malum morale, quia de facto ex propria ratione est tale, alioquin potuisset non prohiberi, at permitti: ergo non est essentiale peccato, quòd sit contra legem propriè dictam.

Tertiò: Ex vna parte licet per impossibile nulla esset lex æterna, nec vllus Deus, adhuc mendacium esset malum morale & consequenter peccatum, per hoc præcisè quòd est contrarium naturæ rationali: ex alia etiam parte si per impossibile Deus mentiretur, malè ageret moraliter & peccaret ex D. Thoma Quodlib.5. art. 4. per hoc præcisè quòd mendacium est contrarium naturæ diuinæ: & tamen in neutro casu mendacium esset contra legem propriè dictam; in primo quidem, vt supponitur; in secundo autem, quia Deus in suis actibus non potest subdi legi, cum lex debeat ferri à superiori; & Deus non possit habere superiorum: ergo non est essentiale peccato, quòd sit contra legem propriè dictam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non solùm est essentiale peccato, quòd dicitur malum quia prohibitum, esse contra legem propriè dictam. 2. sed etiam est essentiale peccato, quòd dicitur prohibitum quia malum. 3. vnde est essentiale peccato vt sic, quòd sit contra legem propriè dictam. Ita communiter Discipuli D. Thom.& alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, in qua nulla est difficultas: Peccatum quod est malum quia prohibitum, solùm habet quòd sit malum morale, & consequenter peccatum, quia fit contra prohibitionem legis, vt constat ex ipsis terminis, & apparet in esu carnium tempore prohibito, ita vt talis esus carnium non ex se malus, nec esset peccatum, nisi fieret contra prohibitionem legis tali tempore, cum alio tempore factus possit esse moraliter bonus: ergo est essentiale peccato, quòd dicitur malum quia prohibitum, esse contra legem propriè dictam; illud enim est essentiale alicui rei, sine quo res non potest esse nec concipi.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ: Psalmo 118. habetur, Præuaricantes reputaui omnes peccatores terræ: Si autem non esset essentiale omni peccato, quòd esset contra legem propriè dictam, omnes peccatores non possent dici præuaricantes, quia præuaricatio est contra legem & recessus à lege, vt docent Ambrosius Serm. 16. in hunc locum, & Augustinus Concione 25. in hunc Psal. 1. Ioannis 3. dicitur quòd peccatum est iniquitas, siue deuiatio & recessus à lege, vt explicat Beda: & consequenter peccatum vt sic est essentialiter contra legem. Ad Rom. 4. ait Apostolus: Lex iram operatur; vbi enim non est lex, nec præuaricatio, ac proinde nec peccatum. Nota quòd Apostolus in prioribus verbis dicit, quòd lex scilicet

licet scripta Iudæis à Moyse data, iram operatur siue infert supplicium & probat posterioribus verbis, Vbi non est lex, nec præuaricatio; Quæ verba nisi continerent vniuersalem propositionem, quòd scilicet non possit esse præuaricatio, nisi sit lex, malè probarent, nam sensus eorum esset particularis, quòd scilicet vbi non est lex Mosayca, nec est præuaricatio legis Mosaycæ; cum tamen Apostolus probandum suscepisset, quòd peccata in legem Mosaïcam verè erant præuaricationes; vnde cap. 5. dicit, Vsque ad legem peccatum erat in mundo, sed non imputabatur (id est ad pœnam per modum præuaricationis) cum lex non esset: Quòd optimè probat hac vniuersali propositione, Vbi enim nō est lex, nec præuaricatio; & vbi est lex, est præuaricatio si non obseruetur: Vnde Glossa in hunc locum inquit; Apostolus non ait, vbi non est lex, non est iniquitas, sed non est præuaricatio: omnis enim legem prætereiens est iniquus; sed non è contra, quia qui legem non acceperunt, iniqui dici possunt, præuaricatores autem dici non possunt. Deinde probatur authoritate Sanctorum Patrum: Ambrosius lib. de Paradiso cap. 8. ait: Quid est peccatum, nisi diuinæ legis præuaricatio, & cœlestium inobedientia mandatorum? Augustinus diffiniens peccatum, asserit esse dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei æternam, & lib. 2. de Peccatorum meritis cap. 16. ait: Nam nec peccatum erit, si non diuinitus iubeatur vt non sit. & lib. de Fide contra Manichæos inquit: Malum non est natura, sed auersio à Dei præceptis. & tandē lib. de Libero Arbitrio cap. 3. & sequentibus contra Euodiū dicentē aliqua esse vetita quia mala, probat nihil esse malum, nisi quia prohibitum lege æterna. D. Thomas hic art. 6. explicans traditam ab Augustino peccati definitionem, asserit esse de ratione peccati, quòd sit actus inordinatus à lege, quæ est regula voluntatis humanæ: & in responsione ad 4. soluens cum Augustino dictum Euodij ait: Cum dicitur, quòd non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum: intelligitur de prohibitione facta per ius positiuum: si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, secundariò verò in naturali iudicatorio rationis humanæ; tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat. Denique probatur ratione D. Thom. loco citato: Peccatum quodcunque formaliter consideratum est malum morale, & consequenter habet suam malitiam moralem proximam & formalem per ordinem ad formales regulas morum, per hoc quòd sit eis difforme, siue per hoc quòd sit contra eas: sed regulæ morum sunt leges; prima quidem regula & ætherogenea est lex æterna, quæ est quasi ratio Dei, qua scilicet ordinat de actibus humanis; propinqua verò & homogenea est ipsa humana ratio, siue dictamen rationis per synderesim: aliæ autem leges sunt mediæ inter legem æternam, cuius virtutem participant; & legem naturalem siue rationem humanam, quam circa particularia dirigunt: nec natura rationalis est formalis regula morum, at tantùm est quasi radicalis & fundamentalis regula, inquantum exigit dirigi per leges, vt dictum est supra: ergo malitia formalis, quæ est in peccato quocunque, etiam illo quod dicitur prohibitum quia malum, prouenit ei ex eo quòd sit contra aliquam legem propriè dictam, & consequenter est essentiale peccato vt sic, quòd sit contra legem propriè dictam; quamuis peccatum habeat suam malitiam radicalem fundamentalem, ex hoc quòd sit dissonum naturæ rationali, sed tamen per hāc fundamentalem malitiam actus humanus non constituitur, formaliter in esse peccati siue mali moralis.

Probatur tertia pars conclusionis, & simul confirmatur præcedens. Ex vna parte actus non potest esse humanus & liber, ac proinde nec moralis, nisi procedat ex dictamine rationis, quod est lex naturalis, vt constat ex dictis supra: ex alia verò parte per hoc præcisè quòd talis actus sit conformis illi dictamini, est moraliter bonus; per hoc autem quòd sit illi difformis, est moraliter malus, siue aliàs sit conueniens siue disconueniens naturæ humanæ, vt constat in mendacio officioso, si quis enim habeat dictamen erroneum, quòd sit mentiendum ad saluandam vitam proximi, vel ad magnum eius commodum, si adsit ignorantia inuincibilis, vt dictum est de obstetricibus Ægyptiacis; tunc mendacium officiosum est moraliter bonum, & tunc non mentiri esset moraliter malum ac peccatum, quamuis absolutè & semper mendacium sit disconueniens naturæ rationali; quod constat ex eo quòd ratio non impedita dictat esse fugiendum: ergo est essentiale peccato vt sic, quòd sit contra legem propriè dictam.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi actus, qui dicuntur intrinsecè mali ac peccata, & qui dicuntur prohibiti quia mali, habent antecedenter ad legem positiuam formalem malitiam moralem, antecedenter verò ad legem æternam & ad legem naturalem habent tantùm malitiam fundamentalem; vnde in illo priori quo v. g. mendacium præintelligitur legi æternæ, est quidem malum & peccatum naturæ, inquantum est contrarium diuinis attributis & dissonum naturæ rationali; non autem est malum morale vel peccatum in genere moris: hæc malitia mendacij in ordine naturæ est fundamentum malitiæ moralis ipsius, cum sit ratio cur Deus per legem æternam prohibeat mēdacium, nam sicut Deus est necessariò determinatus ad diligendum sua diuina attributa, sic necessariò est determinatus ad odio habendum ac prohibendum lege æterna quicquid prædictis attribu-

tis contrariatur: quamuis possit non prohibere actu per legem positiuam, in qua purè sumpta potest Deus dispensare, secus autem in lege æterna, vel in alia lege positiua quæ inclusam habeat legem æternam.

Ad secundum dicendum, quòd antecedenter ad legem æternam, Deus cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ, mendacium & odium Dei esse quid intrinsecè malum naturæ rationalis, quod est malum morale fundamentaliter, non formaliter: nihil enim est malum morale formaliter quod non sit difforme legibus quæ sunt regulæ morum; Deus autem est naturaliter determinatus ad prohibendum per legem æternam, quicquid est contrarium diuinis attributis; & quamuis possit illud non prohibere per legem positiuam, non tamen potest permittere quia non potest fieri bonum moraliter, ob malitiam fundamentalem quam ab intrinsecò habet, quicquid autem permittitur lege positiua quasi licitum, debet esse moraliter bonum.

Ad tertium dicendum quantum ad primam partem, quòd dato illo impossibili mendacium non esset malum morale formaliter, sed tantùm esset malum & peccatum naturæ, quod est fundamentum malitiæ moralis. Quantum verò ad secundam partem dicendum, quòd etiam dato illo impossibili quod Deus mentiretur & malè ageret moraliter, tunc faceret contra legem scilicet dictamen rectæ rationis, quod in Deo esset lex naturalis: non autem repugnat quòd supposita distinctione virtuali intellectus & voluntatis in Deo, voluntas dirigatur per intellectum, qui ex propria ratione est potentia superior voluntate, & sic eius dictamen est quodammodo lex diuinæ voluntatis: sed tamen repugnat diuinæ voluntati, quòd dirigatur per legem extrinsecam, à superiori natura vel supposito impositam, quia implicat concipi aliquid maius aut superius Deo, quia ex communi sensu hominum, Deus est id quo maius aliquid excogitari non potest.

DVBIVM III.

Vtrum sit essentiale peccato, quòd sit iniuria Dei vt legislatoris.

Svpponendum est, quòd Deus est supremus legislator, à quo omnis lex emanat, cum enim ipse sit author tum naturæ, tum gratiæ ad quam eleuauit naturam, ad ipsum pertinet condere leges tam immediatè, quàm mediatè, quibus naturam intellectualem dirigeret, & circa naturalia, & circa supernaturalia. Vnde primò intelligitur à Deo emanare lex æterna, qua ab æterno statuit circa creaturas intellectuales quid agere, & quid vitare debeant: hâc legem impressit in earum mente per synderesim, & ita dictamen rationis est lex naturalis, ac participatio legis æternæ: Quia verò plurimum obscurata fuit lex naturalis per peccata, Deus dedit immediatè legem scriptam, & inspirauit aliis populi Principibus humanas condere leges, quæ si sint iustæ & conformes rectæ rationi sunt quædam explicationes legis naturalis & legis æternæ. Quòd lex æterna imbibatur in lege naturali constat ex illo Psalmi: Signasti super nos lumen vultus tui Domine: dictamē quippe rationis non solùm indicat quid facere, & quid vitare debeamus; sed etiam aduertere facit, hoc debitum aliquid faciendi vel vitandi, imponi à Deo authore naturæ, quæ aduertentia est formalis & explicita in iis qui habent actualem Dei notitiam, in aliis autem est tantùm aduertentia virtualis & implicita, inquantum vident hoc debitum esse impositum ab aliquo superiore ac potentiore. Nec obstat quod aliquando dictamen rationis errat, seu conscientia, & tamen obligat, putà cum quis credit mentiendum esse ad saluandam vitam amici: dicendum enim quòd etiam tunc per accidens in illo dictamine rationis includitur lex æterna, nam licet lex æterna absolutè prohibeat mentiendum esse, tamen per accidens in illo casu non prohibet, imò tunc præcipit sequēdum esse illud dictamen rationis, quod semper sequendum est quando non aduertitur contrariari legi superiori: vnde licet per se lex æterna semper præcipiat bonum, per accidens tamen aliquando præcipit quod est materialiter malum: quod verum est siue error sit inuincibilis, siue vincibilis; sed tamen cum hac differentia, quòd si error sit inuincibils, tunc benè moraliter operatur, qui sequitur dictamen rationis erroneum; si autem error sit vincibilis, tunc peccat qui sequitur dictamen rationis erroneum, & peccaret si non sequeretur; peccat quidem sequendo, quia talis error est voluntarius, & tenetur illum vitare ac ita sequi rectam rationem; peccaret verò si non sequeretur, quia vt dictum est, quilibet tenetur sequi dictamen rationis, quando non apparet lex superior contraria: Nec mirum quòd talis ex sua culpa reducatur ad has angustias, & aliquo modo necessitatur ad peccandum, cum peccet siue sequatur, siue non sequatur dictamen rationis erroneum; hoc enim sibi imputare debet, quia cum debuit & potuit, non exclusit dictum errorem vt sequeretur rectam rationem: & ita absolutè loquendo liberè peccat, quamuis ex suppositione talis erroris necessariò peccet. Ex dictis sequitur Deum esse supremum legislatorem, & ab eo omnes leges dimanere: Et quamuis in omnibus aliis legibus à se vel ab aliis impositis possit dispensare, imò & eas auferre; non tamen potest dispensare in lege æterna, nec in lege naturali, nec in præceptis Decalogi: Quòd possit dispensare in aliis legibus, imò & eas auferre, constat quia supremus legislator potest dispensare

in

in legibus à se & à suis subditis quocunque modo impositis, nec aliunde est repugnātia ex parte rerum præceptarum, quæ seclusis legibus possunt benè vel malè fieri: Quòd autem non possit dispensare in lege æterna, nec in lege naturali constat, quia aliàs aliquid intrinsecè malum foret licitum, quod implicat; Quòd etiam non possit dispensare in præceptis Decalogi expresse & ex professo docet D.Thomas infra q.100. art.8. quia talia præcepta continent conseruationem boni communis, & ipsum ordinem iustitiæ & virtutis, imò sunt quoddam compendium legis æternæ, ac legis naturalis. Cum ergo hæc ita sint quòd ex vna parte omnis lex à Deo dimanat, & ex alia parte omne peccatum est contra aliquam legem, vt constat ex dictis: quærimus in præsenti, vtrum sit essentiale peccato, quòd sit iniuria Dei vt legislatoris.

Prima opinio negat, esse essentiale peccato, quòd sit iniuria Dei vt legislatoris. Probatur: Philosophi agentes de peccato considerant essentialia ipsius: sed non considerant illud vt est iniuria Dei legislatoris, ex D.Thoma hîc art.6. ad 5. vbi sic ait: A Theologis consideratur peccatum præcipuè secundùm quod est offensa contra Deum, à Philosopho autem morali secundùm quod contrariatur rationi: ergo non est essentiale peccato, quòd sit iniuria Dei vt legislatoris.

Secundò, Peccatum cognoscitur ab omnibus vt contrarium naturæ rationali, ac proinde vt malum ipsius: non autem cognoscitur ab omnibus vt contrarium legi propriè dictæ, cum aliqui id negent: ergo potius peccatum est iniuria Dei vt authoris naturæ, quàm vt legislatoris, quia ad peccatum necessariò requiritur cognitio personæ offensæ, adhoc vt sit iniuria illi facta.

Tertiò, Potest quis habere sufficientem cognitionem ad committendum peccatum, per hoc quod sciat aliquid esse contra rectam rationem: & tamen potest simul non habere sufficientem cognitionem ad offendendum Deum vt legislatorem, vel per hoc quod habet ignorantiam inuincibilem quòd sit Deus, vel quòd sit author legis naturalis, contra quam scit esse peccatum: ergo non est essentiale peccato, quòd sit iniuria Dei vt legislatoris.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd est essentiale peccato, quòd sit iniuria & offensa Dei vt legislatoris. Ita docent communiter Theologi.

Probatur conclusio vnica sed efficaci ratione: Qui transgreditur legem ab aliquo impositam sciens & volens, & cum sufficienti cognitione ipsius legislatoris, verè offendit ipsum legislatorem, ita vt transgressio & præuaricatio legis sic facta sit offensa & iniuria intentata ipsius legislatoris; quia enim in lege includitur voluntas legislatoris, sequitur quòd qui transgreditur legem cum dicta aduertantia, verè resistit voluntati legislatoris, quod est ipsum offendere, subditus quippe non potest citra offensam & rebellionem resistere voluntati sui superioris, qualis est legislator: sed ex vna parte peccator transgreditur sciens & volens legem à Deo impositam, videlicet legem naturalem, cum peccando operetur contra dictamen rationis, illi resistendo, aliàs non peccaret; lex autem naturalis est lex à Deo procedens, & participatio legis æternæ vt dictum est: ex alia verò parte quicunque peccator habet sufficientem cognitionem Dei vt legislatoris, nam sicut natura demonstrat Deum suum authorem (ita vt non possit dari ignorantia inuincibilis de existentia Dei, vt alibi ostendimus) sic lex naturalis sufficienter manifestat Deum suum authorem vt supremum legislatorem, naturali quippe cognitione facilè percipit homo se dirigi ab aliquo superiore, tam in ordine physico, quàm in ordine morali, propter quod dicitur in Psalmo, Signatum est super nos lumen vultus tui Domine; Cuius signum est, quòd quilibet peccans aduertit se peccando malè agere, & se esse reum pœna, ab authore vniuersi quē offendit imponenda: ergo peccator peccando verè offendit Deum vt legislatorem; & consequenter est essentiale peccato, quòd sit iniuria & offensa Dei vt legislatoris, illud enim est essentiale alicui rei, sine quo talis res concipi non potest.

AD primum ergo dicendum, quòd licet Philosophi non considerent peccatum formaliter & explicitè, vt est offensa Dei (sub qua ratione illud considerant Theologi): virtualiter tamen & implicitè illud considerant vt est offensa Dei, per hoc quod illud considerant vt contrariatur rationi; & propterea D.Thomas non dicit absolutè, quòd peccatum consideratur tantùm à Theologis secundùm quod est offensa contra Deum, & à Philosopho morali secundùm quod contrariatur rationi; sed dicit quòd præcipuè sub hac diuersa ratione ab illis consideratur, quia certum est quòd sub vtraque illa ratione, saltem virtualiter & implicitè, ab vtrisque consideratur: nec defuere inter Gentiles Philosophos, qui formaliter & explicitè considerauerunt peccatum vt erat offensa Dei; & propterea Augustinus lib.8. de Trinitate cap. 10.& 14. laudat Platonem eo quod docuerit, in rebus humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque odiosius vitio & peccato.

AD secundum dicendum, quòd omnes cognoscunt peccatum esse contrarium dictamini rationis, quod cū sit lex naturalis, sequitur quòd peccatum sit etiam contra Deum vt legislatorem: Nec obstat quòd aliqui negent dictamen rationis esse legem propriè dictam, sufficit enim quòd in rei veritate ita sit: ad hoc autem vt peccatum habeat rationem iniuriæ alicui factæ vel intentatæ, sufficit cognitio virtualis & implicita illius,

illius, qualem omnis peccator peccando habet Dei vt legiſlatoris.

Ad tertium ſimiliter dicendum, quòd quilibet peccator, per hoc quod habet formalem & explicitam cognitionem, quòd peccatum ſit cõtra rectam rationem; habet etiam virtualem & implicitam cognitionem quòd ſit contra Deum vt legiſlatorem, & ſic peccando illum offendit; nec enim poteſt dari ignorantia inuincibilis, quòd ſit Deus, aut quòd ſit author legis naturalis, vt dictum eſt.

DVBIVM IV.

Vtrum ſit etiam eſſentiale peccato, quòd ſit iniuria Dei vt vltimi finis.

Svpponendum eſt, quòd ſicut eſt proprium Dei eſſe primum omnium rerum creatarum principium, ſic eſt proprium eius eſſe vltimum illarum finem, ſed ſpeciali modo creaturæ intellectualis, quæ directè & immediatè per proprios actus debet ad illum tendere, & poteſt cum auxilio gratiæ ad illum peruenire. Ratio primi principij conuenit Deo ex ſumma eius actualitate, qua & neceſſariò eſt, imò eſt ſuum eſſe, & aliis eſt cauſa eſſendi, vnumquodque enim agit inquantum eſt actu: ratio verò vltimi finis conuenit Deo ex ſumma eius bonitate (quæ conſequitur eſſe, ens enim & bonum conuertuntur) per hoc quippe quòd eſt ſummum bonum, continet omnem rationem boni, & ita poteſt ſatiare appetitum tam innatum, quàm elicitum cuiuſcunque creaturæ, quia bonum eſt illud ex Philoſopho quod omnia appetunt: ſed in ipſo adepto immediatè perfectiori modo ſatiatur appetitus creaturæ rationalis, quæ in eius viſione & fruitione conſummatam habet beatitudinem. Ad rationem vltimi finis ſimpliciter duo indepenſabiliter requiruntur: Primum eſt, quòd ipſe vlterius nõ ordinetur, ſi enim vlterius ordinaretur, iã non eſſet vltimus finis, ſed illud aliud ad quod ordinaretur, vt conſtat ex ipſis terminis, quia vltimum ſimpliciter excludit vlterius: Secundum eſt quòd ad ipſum omnia alia ordinentur, ſi enim aliqua, & non omnia ſimpliciter ad ipſum ordinarentur, iam non eſſet vltimus finis ſimpliciter, at tantùm ſecundùm quid & in aliquo genere. Vt ergo Deus habeat rationem vltimi finis reſpectu creaturæ intellectualis, non ſolùm ipſa, ſed etiam omnes & ſinguli eius actus ad ipſum debent dirigi: imò præcipuè attenditur directio actuum, qua & ipſa creatura dicitur eſſe voluntariè directa, ſicut & voluntariè deordinata dicitur per inordinationem actuum: nam quantum ad ordinationem naturalem cuiuſcunque creaturæ ad Deum creatorem, certum eſt eſſe omninò fixam & inuariabilem, quia natura eſt effectus ſolius Dei, ac ita perfectè ordinatus; vnde communiter conceditur, quòd etiam dæmones habent hanc rectam ordinationem naturalem: circa verò ordinationem voluntariam creaturæ intellectualis ad Deum, certum eſt eſſe variabilem ex defectu voluntatis, quæ quia ex nihilo eſt, poteſt deficere & in ſeipſa, & in ſuis operibus, quia tales operationes non ſunt effectus ſolius Dei, ſed Dei vt cauſæ primæ, & voluntatis vt cauſæ proximæ defectibilis. Manifeſtum eſt autem, quòd ſit maxima Deo iniuria, quoties ex affectu peccatoris aliquid fit contra Deum, quod ſcilicet derogat alicui diuinæ perfectioni, quia etiam in humanis iniuria alicui irrogatur, quando intentatur ei aliquod nocumentum, quamuis aliunde effectum non habeat, quia in moralibus affectus reputatur pro effectu. Quærimus ergo in præſenti dubio, Vtrum ſit eſſentiale peccato, quòd ſit iniuria Dei vt vltimi finis.

Prima opinio negat, quòd ſit eſſentiale peccato, quòd ſit iniuria Dei vt vltimi finis. Probatur: Quæ ſunt eſſentialia peccato, non poſſunt concipi ſeparata à peccato, vt conſtat, quia nihil poteſt eſſe abſque ſuis eſſentialibus quibus conſtituitur: ſed ratio iniuriæ Dei vt vltimi finis poteſt concipi ſeparata à peccato, nam ſi homo fuiſſet creatus in puris naturalibus, cum non fuiſſet ordinatus ad Deum finem ſupernaturalem, non ſe auertiſſet ab ipſo per peccatum, quia non poteſt eſſe auerſio priuatiua circa illum finem, circa quem non poteſt eſſe conuerſio; tota autem iniuria quæ poteſt eſſe Dei vt vltimi finis, conſiſtit in priuatiua auerſione ab ipſo vt vltimo fine: ergo non eſt eſſentiale peccato, quòd ſit iniuria Dei vt vltimi finis.

Secundò, Tunc tantùm eſt iniuria contra aliquem, quãdo ei cauſatur aliquod damnum; vnde Ariſtot. 1. Rhetoricorum cap. 10. ait, quòd vbi reipſa non eſt damnum & læſio in bonis propriis, non eſt iniuria contra iuſtitiam: ſed per peccatum non cauſatur Deo vt vltimo fini damnum aliquod, vt conſtat ex illo Iob 35. Si peccaueris, quid nocebit ei: ergo non eſt eſſentiale peccato, quòd ſit iniuria Dei vt vltimi finis.

Tertiò, Quicquid eſt eſſentiale peccato, prouenit illi ab obiecto à quo ſpecificatur: ſed ab obiecto ſolùm prouenit peccato ratio mali ſiue defectus moralis, ratio verò iniuriæ ſeu offenſæ prouenit illi ex ordine ad perſonam offenſam, quæ eſt diſtincta ab obiecto peccati: ergo non eſt eſſentiale peccato, quòd ſit iniuria Dei vt vltimi finis; & ita ratio iniuriæ eſt in peccato ad ſummum per modum proprietatis.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd eſt eſſentiale peccato, eſſe iniuriam Dei vt vltimi finis, tam naturalis, quàm ſupernaturalis. 2. ratio autem iniuriæ & ratio defectus moralis in peccato non ſunt ex æquo diſtinctæ ac impermixtæ; nec vna eſt ſuperior & alia inferior, ſed ſe mutuò includunt. Ita communiter Diſcipuli

cipuli Diui Thomæ in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Dicimus quòd quocunque peccatum simpliciter tale, scilicet mortale quod est contra finem (veniale siquidem est tantùm contra media, vt infra dicetur) habet essentialiter quòd sit iniuria Dei vt vltimi finis, tam naturalis, quàm supernaturalis. Probatur, Qui tollit à Deo rationem vltimi finis tam naturalis quàm supernaturalis, quantum est in se destruit ipsum Deum, & facit illi iniuriam vt vltimo fini, tam naturali quàm supernaturali, quia Deus habet essentialiter rationem vtriusque finis vltimi, nec esset verus Deus sine illa ratione vtriusque finis vltimi; nam sicut Deus ab intrinseco petit esse primum principium creaturæ in quocunque ordine, siue naturæ siue gratiæ, sic ab intrinseco petit esse vltimum finem ipsius in quocunque ordine constituatur, siue naturæ siue gratiæ, hi quippe ordines non sunt omninò disparati, at sunt subordinati: sed peccator peccando tollit, quantum est in se ex affectu virtuali & interpretatiuo, licèt non ex affectu semper formali & explicito, à Deo rationem vltimi finis tam naturalis quàm supernaturalis, quia peccando mortaliter constituit rationem vltimi finis in creatura, cui inhæret per peccatum inordinatè, vnde ad illam se conuertit tanquam ad vltimum finem, & consequenter se simul auertit à Deo vt vltimo fine cuiuscunque ordinis; quia ex vna parte non potest esse nisi vnus vltimus finis, ex alia verò parte quamuis plures creaturæ possint assumi per modum vnius vltimi finis, tamen Creator & creatura non possunt sic assumi citra iniuriam Creatoris, tum quia comparatur creaturæ, tum quia ratio vltimi finis ipsi propria conceditur creaturæ: ergo peccator peccando mortaliter facit iniuriam Deo vt vltimo fini, tam naturali quàm supernaturali; & consequenter est essentiale peccato, quod sit iniuria Dei vt vltimi finis, tam naturalis quàm supernaturalis.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad primum: Est impossibile, quòd concipiatur peccatum vt est defectus moralis, quin simul concipiatur vt est iniuria Dei, & vt legislatoris, & vt vltimi finis: quia defectus moralis est in peccato, quatenus est actus deordinatus, tam à regulis morum siue legibus quarum author est Deus, quàm à debito vltimo fine qui est Deus: ergo ratio iniuriæ & ratio defectus moralis in peccato non sunt ex æquo distinctæ ac impermixtæ; quia quando aliqua sunt impermixta, & ex æquo distincta, vnum potest concipi sine alio. Probatur quantum ad secundum: Est impossibile quòd aliquid sit defectus moralis, & non sit offensa Dei; & è contra est impossibile quòd aliquid sit offensa seu iniuria Dei, & non sit defectus moralis: sed ratio superior potest esse sine inferiori, vt constat in animali quod potest esse sine rationali: ergo ratio iniuriæ Dei, & ratio defectus moralis in peccato non ita se habent, quòd vna sit superior & alia inferior; & consequenter ex vtroque dicto huius partis conclusionis habetur, quòd hæ duæ rationes se mutuò includunt. Vnde quando D. Thomas infra q. 73. art. 7. ad 3. dicit quòd auersio à Deo sequitur ad auersionem à regula rationis, ex quo videtur sequi quod ratio iniuriæ Dei prouenicns ex prima auersione, sit proprietas defectus moralis prouenientis ex secunda auersione: non loquitur de sequela reali & physica conueniente proprietati in ordine ad essentiam, sed loquitur de sequela rationis & per nostros conceptus inadæquatos de quidditate peccati. Nec tamen sequitur, in quolibet peccato esse duplicem speciem malitiæ, scilicet propriam v. g. intemperantiæ, & iniustitiæ; nam malitia iniustitiæ est conditio potius generalis omnis peccati, quando est tantùm virtualiter intenta: si autem à peccante esset in seipsa directè & expresè intenta, tunc esset noua species malitiæ moralis.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam dato illo casu, quòd homo fuisset creatus in puris naturalibus, & consequenter non esset actu ordinatus ad Deum finem supernaturalem; adhuc peccatum esset actu auersio à Deo vt à fine vltimo naturali, & simul esset virtualiter auersio à Deo vt à fine vltimo supernaturali; quia peccatum est tam malignantis naturæ, quòd quantum est in se sit destructiuum tam ordinis naturalis, quàm ordinis supernaturalis, vt contingit nunc de facto; & ita est per accidens illi quòd in puris naturalibus actu non daretur ordo supernaturalis gratiæ, & quòd Deus in actu exercito non haberet rationem vltimi finis supernaturalis sufficit enim quòd in actu signato illam haberet ad hoc vt peccatum tunc haberet rationem iniuriæ Dei vt vltimi finis tam naturalis quàm supernaturalis. In illo autem statu peccatum esset auersio priuatiua à Deo vltimo fine supernaturali, non quòd excluderet actualem, quæ tunc esset conuersionem ad Deum vt finem supernaturalem, tunc enim non esset talis conuersio; sed talis naturæ est quòd illam conuersionem excluderet si de facto esset, quia priuationes sunt actu, licet formæ priuatæ sint tantùm in potentia.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad affectum saltem interpretatiuum peccatoris, per peccatum causatur Deo maximum dãnum; nam peccator peccando mortaliter, quantum est in ipso, destruit Deum, vt docet S. Bernardus serm. 3. Resurrect. Dom. vbi loquens de mala voluntate sic ait: Sed vtinam vel rebus istis esset contenta, nec in ipsum (horribile dictu) desęuisset authorem: nunc autẽ & ipsum, quantum in ipsa est, Deum perimit voluntas propria, omninò enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire: vult

ergo eum non esse Deum, quæ quantum in ipsa est, vult eum aut impotentem, aut iniustum, aut insipientem: crudelis planè & omninò execranda malitia, quæ Dei potentiam, iustitiam, sapientiam perire desiderat. Deinde quantũ ad effectum licet Deus non lædatur in bonis intrinsecis, videlicet vita, beatitudine, &c. quia est omninò immutabilis: læditur tamen per peccatum in bonis extrinsecis, scilicet honore, cultu, & in aliis quæ Deo accrescũt ex bonis nostris operibus, & quæ Deus maximè æstimat dicens, quòd gloriam suam alteri non dabit.

Ad tertium dicendum, quòd in obiecto peccati virtualiter includitur Deus & vt legislator, & vt vltimus finis: vt legislator quidem, quia obiectum peccati est moraliter malum, ac proinde lege prohibitum à legislatore: vt vltimus finis verò, quia in moralibus obiectum aliquod præcipitur aut prohibetur in ordine ad Deum vltimum finem.

DISPVTATIO VI.

De Peccato Commissionis.

POST considerationem peccati in genere, considerandum est de ipso in particulari: Quia ergo peccatum diuiditur in peccatum commissionis & in peccatum omissionis, in præsenti disputatione agitur de peccato commissionis, in sequenti verò agetur de peccato omissionis.

DVBIVM I.

Vtrum ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit denominatio realis extrinseca.

SVpponendum est, quòd peccatum commissionis constituitur ex materiali ratione & formali: ratio materialis pertinet ad ordinem physicum, & est ipsa entitas actus peccaminosi adæquatè sumpta quoad omnia sua prædicata essentialia physica, videlicet entis realis, accidentis, actus humani liberi, talis actus in specie & in indiuiduo: ratio formalis eiusdem peccati pertinet ad ordinem moralem, & importat malitiam moralem ipsius actus, quæ exurgit in actu per hoc quòd tendat in obiectum moraliter malum, siue propositum per regulas morum vt fugiendum. Quærimus ergo in præsenti, vtrum hæc ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit denominatio realis extrinseca actui peccaminoso, vel vtrum sit aliquid intrinsecum actui.

Prima opinio asserit, malitiam moralem, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, esse denominationem realem extrinsecam actui peccaminoso: hanc sequuntur illi Authores, qui supra docuerunt moralitatem actus humani esse denominationem extrinsecam. Probatur iisdem fundamentis ad præsens intentum applicatis: Malitia moralis actus humani habet pro fundamento eius libertatem; & prouenit ab aliquo extrinseco, scilicet vel ab obiecto, vel à ratione, vel ab alia lege positiua: ergo ex vtroque capite est tantùm denominatio realis extrinseca; ex primo quidem, quia libertas est tantùm denominatio extrinseca in actu humano, & consequenter malitia moralis in libertate fundata non potest esse aliquid intrinsecum, denominatio quippe extrinseca non potest esse fundamentum formæ intrinsecæ; ex secundo etiam capite est tantùm denominatio extrinseca, quod enim prouenit ab extrinseco, non potest esse forma intrinseca.

Secundò, Idem actus humanus, absque eo quod intrinsecè mutetur, potest fieri de malo moraliter bonus, & è contra; & sic acquirere bonitatem moralem & amittere malitiam, & è cõtra, vt si quis comedens carnem tempore prohibito per legem, continuet comestionem cessante prohibitione propter mutationem extrinsecam legis: ergo malitia moralis non est quid intrinsecum, at sola denominatio extrinseca; cum sit impossibile mutari aliquid intrinsecum in subiecto, & non mutari intrinsecè tale subiectum.

Tertiò, Malitia moralis actus humani sæpe dependet à sola voluntate hominis, sicut ab illa sola dependet lex prohibens talem actum, ex qua lege talis actus habet suam malitiam moralem: sed quæ dependent à sola voluntate hominis sunt puræ denominationes extrinsecæ, vt constat in officiis, honoribus, &c: ergo malitia moralis actus humani, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis; est tantùm denominatio realis extrinseca.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis, siue malitia moralis non est denominatio realis extrinseca. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur conclusio iisdem rationibus, quibus supra ostensum est, moralitatem in communi non esse denominationem extrinsecam actus humani, sic tamen ad intentum applicatis: Ratio formalis constitutiua peccati commissionis importat malitiam moralem actus humani, vt communiter conceditur: malitia autem moralis actus humani consistit in difformitate eius ad obiectum morale, siue in habitudine difformitatis ad obiectum vt determinatum per regulas morum: sed talis habitudo difformitatis ad obiectum morale est aliquid intrinsecum actui humano, sicut & habitudo conformitatis; nam sicut habitudo eius ad obiectum physicum est aliquid ipsi intrin

intrinsecum, quia per illam specificatur in esse physico; sic habitudo eius ad obiectum morale est aliquid ipsi intrinsecum, quia per illam specificatur in esse morali; specificatiuum enim per modum formæ debet esse intrinsecum rei specificatæ, in quocunque sit ordine, cum sit constitutiuum ipsius: ergo ratio formalis constitutiua peccati commissionis est aliquid intrinsecum actui humano, & non sola denominatio extrinseca.

Secundò, Ratio formalis constitutiua actus virtutis, siue bonitas moralis actus humani non est sola denominatio extrinseca; sed verè est aliquid intrinsecum actui, scilicet habitudo conformitatis eius ad obiectum morale, vt docet D. Thomas supra quæst. 12. vnde actus virtutis est & dicitur intrinsecè bonus: ergo etiam ratio formalis constitutiua peccati commissionis, siue malitia moralis actus humani non est sola denominatio extrinseca, sed verè est aliquid intrinsecum actui, vt constat ex paritate rationis, nam sicut bonitas moralis consistit in habitudine conformitatis actus ad obiectum morale, sic malitia moralis consistit in habitudine difformitatis actus ad obiectum morale, vnde actus peccati commissionis est & dicitur intrinsecè malus.

Tertiò, Malitia moralis, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, & est forma denominans actum humanum peccaminosum, debet esse intrinsecè in aliquo subiecto; omnis quippe forma denominans est intrinsecè in aliquo, cui tribuit denominationem intrinsecam, quamuis aliis tribuat denominationem extrinsecam, vt constat inductione in omnibus: sed malitia moralis non est intrinsecè in aliquo concurrente ad actum peccati commissionis, scilicet nec in potentia morali, nec in obiecto item morali; nec in ratione vel lege, quasi ab illa talis actus extrinsecè denominetur moraliter malus, vt ostensum est supra circa moralitatem in communi disp. 18. dubio 3. in secunda parte conclusionis: ergo malitia moralis, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, & est forma denominans actum humanum peccaminosum, est intrinsecè in peccato commissionis; si enim debet esse in aliquo intrinsecè, & non est intrinsecè in aliquo concurrente ad actum peccaminosum, restat quòd sit intrinsecè in ipso actu peccati commissionis; imò hoc manifestè indicatur ipsis terminis, nam ratio formalis constitutiua alicuius actus in sua specie, debet esse essentialis, & consequenter intrinseca: vnde ratio formalis constitutiua peccati commissionis non est denominatio realis extrinseca.

AD primum ergo dicendum, quòd libertas est modus intrinsecus actus humani, vt supra ostensum est, vnde in ea potest fundari modus intrinsecus malitiæ moralis; quæ effectiuè procedit à voluntate deficienter tendente ad obiectum morale, & ideo potest esse modus intrinsecus actui in ordine ad tale obiectum, à quo solùm procedit vt à fine siue termino, aliquid autem intrinsecum potest sic procedere ab extrinseco.

AD secundum dicendum, quòd talis actus mutatur intrinsecè in esse moris, amittendo scilicet malitiam moralem, & acquirendo bonitatem moralem, vel è contra, quæ sunt modi intrinseci & oppositi actuum humanorum; quamuis non mutetur intrinsecè in esse physico.

AD tertium dicendum, quòd malitia moralis actus humani non dependet immediatè & directè à voluntate vel à lege humana, sed tantùm mediatè & indirectè, inquantum lex prohibet obiectum, per ordinem ad quod actus humanus procedit à voluntate defectuosus & moraliter malus: vnde est disparitas in instantiis, nam illa assignata dependent immediatè & directè à voluntate vel intellectu hominis, quæ sunt extrinseca illi in quo sunt officia & honores; vnde non mirum, quòd ista sit tantùm denominationes extrinsecæ.

DVBIVM II.

Vtrum ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit purum ens rationis.

SVpponendum est, ex Logicis, quòd purum ens rationis dicitur illud, quod habet tantùm esse obiectiuè in intellectu: vnde nihil est in rerum natura, apprehenditur tamen ab intellectu quasi verè esset aliquid à parte rei. Inter entia rationis sunt aliqua, quæ habent modum substantiæ, vt sunt Chimeræ: alia sunt, quæ habent modum qualitatis, vt negationes & priuationes: alia tandem sunt, quæ habent modum relationis, vt ratio generis, speciei, &c. Hæc vltima tãtùm propriè dicuntur entia rationis logica, & de his solùm procedit præsens dubium; vnde quæritur vtrum ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit purum ens rationis logicum siue relatio rationis: quòd enim non sit ens rationis primi generis, scilicet per modũ substantiæ, est satis euidens, quia peccatum cõmissionis consistit in actu humano inordinato, inordinatio autẽ non habet modum substantiæ: vtrũ autem possit dici ens rationis secundi generis per modum priuationis vel negationis, dicetur postea; Circa quæ nota, quòd priuationes & negationes non sunt pura entia rationis, quamuis enim conueniant cum entibus rationis, quòd nullam à parte rei dicunt entitatem, & tantùm apprehenduntur ad modum entis: differunt tamen à puris entibus rationis, quòd pura entia rationis non sunt formaliter à parte rei, at tantùm fundamentaliter, vnde cessante actione intellectus nullum est formaliter purum ens rationis; priuationes autem &

& negationes verè sunt à parte rei independenter ab intellectu, quia nemine cogitante datur verè cæcitas quæ in animali est priuatio visus, & in lapide est negatio ipsius: vnde priuationes & negationes non sunt à parte rei in ratione entis, benè tamen in propria ratione priuationis & negationis, quia verè à parte rei sunt aliquæ formæ priuatæ & negatæ: Quamuis autē ex dictis supra de moralitate actuum humanorum in cōmuni, posset haberi decisio huius dubij, ad maiorem tamen huius materię euidentiam, specialiter tractandum est de formali constitutiuo peccati, siue de malitia morali, quia ibi principaliter tractatum est de bonitate morali constitutiua actus virtutis, & ad hunc locum examen accuratum malitiæ moralis remissum est.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 95. cap. 9. & 10. asserit quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit purum ens rationis. Probatur: Ex vna parte totum ens morale oritur & dependet à ratione, qua deficiente nulla esset moralitas: ex alia verò parte malitia actus humani tota pendet ex aliena voluntate: ergo talis malitia, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, est purum ens rationis; quod enim est in actu humano tantùm dependenter à ratione, & à voluntate aliena, non potest esse aliquid reale, vt valor pecuniæ, dignitas officij, &c.

Secundò, Malitia moralis actus humani, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, est relatio difformitatis ipsius actus ad obiectum sumptum in esse moris, siue vt prohibitum aliqua lege: sed relatio actus ad suum obiectum est tantùm relatio rationis, quando obiectum non existit à parte rei, & est tantùm in apprehensione, quomodo est obiectum morale, & maximè quando est aliquid impossibile, vt si quis appetat omnimodam æqualitatem Dei: ergo malitia moralis, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, est relatio rationis, siue purum ens rationis.

Tertiò, Malitia moralis in obiectis non est quid reale, sed tantùm est quid rationis; quòd enim obiectum sit prohibitum aliqua lege, nihil est reale, at tantùm relatio rationis talis obiecti ad legem prohibentem: ergo cum actus sint proportionati obiectis, à quibus specificantur, malitia etiam moralis in actibus est purum ens rationis; & consequenter ratio formalis constitutiua peccati commissionis est purum ens rationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd malitia moralis actus humani, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, non est purum ens rationis: sed est aliquid saltem realiter à parte rei, eo modo quo sunt priuationes & negationes. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur conclusio, Purum ens rationis est tantùm obiectiuè in intellectu, nec reperitur in rebus antequam ab intellectu fiat, & cessante actione intellectus statim esse desinit, vt communiter conceditur: sed malitia moralis actus humani, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, verè est in actu humano à parte rei independenter à fictione intellectus; nam independenter ab intellectu cogitante, actus humanus factus contra regulas morum, est malus moraliter à parte rei & peccatum, vt debet concedi, alioquin tantùm darentur peccata per fictionem intellectus, & non verè à parte rei, quod est absurdum dicere: ergo malitia moralis actus humani, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, non est purum ens rationis; sed est aliquid saltem realiter à parte rei, eo modo quo sunt priuationes & negationes: Hoc vltimum additur, quia in præsenti dubio solùm excludimus, quòd formale peccati sit purum ens rationis, in sequentibus autem determinabimus, Vtrum sit quid reale positiuum, vel tantùm realiter priuatiuum.

Secundò, Ex vna parte nemine cogitante malitia moralis, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, est realiter distincta à bonitate morali formaliter constitutiua actus virtutis: & ex alia parte sicut actus virtutis ratione suæ bonitatis causat habitum virtutis, sic actus peccati commissionis ratione suæ malitiæ moralis causat habitum vitij ex Aristotele. 1. Ethicorum cap. 1. nam sicut actui humano physicè considerato correspondet entitas physica habitus per ipsum producti, sic eius bonitati vel malitiæ morali correspondet bonitas vel malitia moralis habitus: sed est impossibile quòd aliquid sit realiter distinctum ab alio nemine cogitante, & quòd à parte rei sit ratio producendi aliquid, nisi sit realiter & à parte rei; nam purum ens rationis sicut non est nisi intellectu cogitante, sic nec distinguitur ab alio, nisi intellectu cogitante, nec potest esse ratio vel conditio agendi indepēdenter ab intellectu, quia distingui & agere consequuntur ad esse, & sequuntur modū ipsius: ergo malitia moralis actus humani, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, non est purum ens rationis; sed est aliquid saltem realiter à parte rei, eo modo quo sunt priuationes & negationes.

Tertiò, Proprietates consequuntur essentiam & ipsi proportionantur, quia sunt complementum connaturale essentiæ; vnde eo modo sunt proprietates, quo modo est essentia, saltem non possunt proprietates esse realiter & à parte rei, nisi essentia sit realiter & à parte rei, aliàs modus essendi proprietatum excederet modum essendi essentiæ, quòd est impossibile: sed proprietates actus moraliter mali & peccati commissionis, videlicet demeritum & indignitas personæ sunt realiter & à parte rei, vt communiter conceditur,

tur, nemine quippe cogitante peccator peccans demeretur & habet quandam indignitatem: ergo malitia moralis, quæ eſt ratio formalis conſtitutiua peccati commiſſionis, & qua actus humanus eſt moraliter malus, non eſt purum ens rationis; ſed eſt aliquid ſaltem realiter à parte rei, eo modo quo ſunt priuationes & negationes.

Ad primum ergo dicendum quantum ad primam partem, quòd non omne quod oritur & dependet à ratione, eſt ens rationis in eo ſenſu quo intelligunt aduerſarij; aliàs actus intellectus & voluntatis, & ſimiliter omnia artificialia eſſent entia rationis, quia ſic dependent à ratione, vt illa deficiente non eſſent: vnde ens rationis propriè dicitur illud tantùm, quod ſic dependet ab intellectu, vt nullum habeat eſſe à parte rei, ſed tantùm eſſe obiectiuum in intellectu. Quantum ad ſecundam partem dicendum, quòd malitia actus humani directè & immediatè pendet à propria voluntate, difformiter operante in ordine ad leges; & tantùm pendet indirectè & mediatè ab aliena voluntate, dictas leges conſtituente.

Ad ſecundum dicendum, quòd malitia moralis actus humani eſt relatio tranſcendentalis ad obiectum, vtrum poſitiua, an priuatiua, ſtatim dicetur, hanc conſequitur relatio prædicamentalis in actu, quando adſunt conditiones requiſitæ ad relationem realem; ſin minus, eſt tantùm relatio rationis ſupra tranſcendentalem.

Ad tertium dicendum, quòd malitia obiectiua dicit entitatem obiecti, vt attactam per actum peccati difformiter ad legem prohibentem: Quare autem malitia moralis actus ſit diſtincta ab eius entitate, non autem malitia obiectiua ab entitate obiecti, dictum eſt ſupra.

DVBIVM III.

Vtrum ratio formalis conſtitutiua peccati commiſſionis ſit aliquid poſitiuum.

SVpponendum eſt, quòd in pecato commiſſionis eſt actus humanus liber, pertinens per ſe ad ipſum peccatum, quaſi materiale ipſius; & per hoc diſtinguitur à peccato omiſſionis, in quo non reperitur aliquis actus per ſe ad ipſum requiſitus, ſed tantùm per accidens vt occaſio vel cauſa peccati, vt oſtendetur diſputatione ſequenti. Igitur in peccato commiſſionis per ſe reperitur actus, quo peccator ſe conuertit ad bonum commutabile creaturarum indebitè ac inordinatè, quia creaturis inhæret contra regulas morum; & conſequenter à Deo ſe auertit bono incommutabili, per hoc enim quod contra leges à Deo poſitas inordinatè amat creaturas; Deo facit iniuriam, quatenus hic amor inordinatus non eſt ordinabilis ad Deum vltimum finem, & ita ſiſtit interpretatiuè in creaturis tanquam in vltimo fine; & quia Deus & creatura aliqua non poſſunt aſſumi vt vnus vltimus finis (eſt enim iniurioſum Deo, quòd ei coæquetur creatura in ratione vltimi finis, cum ſit de intrinſeca ratione Creatoris quòd ſit vltimus finis creaturæ ſibi ſubordinatæ, ſicut & quòd ſit primum eius principium); nec poteſt eſſe niſi vnus vltimus finis, inde eſt quòd per amorem inordinatum, quo ſe conuertit ad creaturam formaliter, ſe virtualiter auertit à Deo vt vltimo fine. Quærimus ergo in præſenti, vtrum malitia moralis, quæ eſt ratio formalis conſtitutiua peccati commiſſionis, ſit aliquid poſitiuum: de materiali quippe dicti peccati commiſſionis, quod importat entitatem phyſicam ipſius, nullus dubitat, quin ſit aliquid reale poſitiuum.

Prima opinio, quam ſequuntur plures ex Diſcipulis D. Thomæ, aſſerit malitiam moralem, quæ eſt ratio formalis cōſtitutiua peccati cōmiſſionis, eſſe aliquid poſitiuum. Probatur authoritate eiuſdem Angelici Doctoris: 1. p. q. 48. art. 1. ad 2. ait: Sic igitur malum, quod eſt differentia conſtitutiua in moralibus, eſt quoddam bonum adiunctum priuationi alterius boni: ſicut finis intemperati eſt non quidem carere bono rationis, ſed delectabile ſenſus abſque ordine rationis; vnde malum inquantum malum non eſt differentia conſtitutiua, ſed ratione boni adiūcti. Idem docet 3. contra Gentes cap. 9. Et q. ſequenti art 6. ad 2. ait: Peccatum etiam non habet ſpeciem ex parte auerſionis, quia ſecundùm hoc eſt negatio vel priuatio; ſed ex parte conuerſionis, ſecundùm quod eſt actus quidam, vnde ſecundùm diuerſa præcepta legis non diuerſificantur peccata ſecundùm ſpeciem. Et art. 9. ad 2. ait: Malum inquantum huiuſmodi priuatio eſt, & ideo diuerſificatur ſpecie ſecundùm ea quæ priuantur, ſicut & cæteræ priuationes: ſed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte priuationis vel auerſionis, vt ſupra dictum eſt (ſcilicet art. 1. eiuſdem quæſtionis, vbi illud ex profeſſo probat) ſed ex conuerſione ad obiectum actus.

Secundò, Peccatum formaliter conſideratum dicit actum terminatum ad obiectum moraliter malum ſiue diſſonum rationi: ſed totum hoc eſt aliquid poſitiuum, nam quòd actus terminetur ad obiectum ſub regulis morum non importat per ſe primò priuationem, vt conſtat in actu moraliter bono: ergo malitia moralis, quæ eſt ratio formalis conſtitutiua peccati commiſſionis, ſicut & bonitas moralis, quæ eſt ratio formalis conſtitutiua actus virtutis, eſt aliquid poſitiuum: maximè quia ſunt aliqui actus intrinſecè mali ex præciſo ordine ad proprium obiectum.

Tertiò, Ratio formalis conſtitutiua peccati commiſſionis non eſt quid priuatiuum, ſiue non eſt in actu priuatio rectitudinis moralis; Tum quia aliàs peccatum commiſſionis non diſtingueretur à peccato omiſſionis, cōſiſtente formaliter

liter in priuatione; Tum quia hæc priuatio consequitur ad rationē peccati, per hoc enim quòd actus humanus attingit obiectum moraliter malum, verè habet rationem peccati, ad quod consequitur quòd in eo sit priuatio debitæ rectitudinis; Tum quia in actu intrinsecè malo non potest esse priuatio debitæ rectitudinis, cum nō sit aptus ad illam habendam, imò repugnet illi talis rectitudo: ergo ratio formalis constitutiua peccati commissionis est aliquid positiuum; cum enim sit aliquid intrinsecum actui à parte rei, si non est quid priuatiuum, necessariò est aliquid positiuum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis non est aliquid positiuum. 2. sed totum positiuum, quod reperitur in actu peccati commissionis, pertinet ad materiale talis peccati. Ita docent plures ex Discipulis D. Thomæ, extra scholam verò Thomisticam S. Bonauentura in 2. d. 34. art. 2. q. 3. Durandus ibidem q. 2. & alij.

Probatur prima pars conclusionis (in qua solùm est difficultas, secunda enim sequitur ex prima) authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. In Scriptura sæpe habetur, quòd omnis creatura, siue omnis entitas positiua est bona, vt Ecclesiast. 3. dicitur, Cuncta fecit bona in tempore suo, & 1. ad Timotheum 4. Omnis creatura Dei bona est: constat autem quòd peccatum formaliter consideratum non potest dici bonum, imò in eadem sacra Scriptura dicitur malum & abominabile, & sic ratio formalis constitutiua peccati commissionis non est aliquid positiuum. Sancti Patres communiter docent peccatum esse defectum, esse priuationem & absentiam boni, esse actum inordinatum & defectuosum, vnde est illud Augustini, quòd peccare non est efficere, sed deficere. Dionysius cap. 4. de Diuinis Nominibus inter alia habet: Itaque neque in dæmonibus, neque in nobis est malum quasi existens, sed vt defectus & desertio propriorum bonorum. S. Augustinus serm. 22. de Verbis Domini, & D. Thomas 1. p. q. 15. art. 3. ad 1. asserunt quòd peccatum non habet idæam in Deo, nec à Deo cognoscitur in se per seipsum, sed per bonum oppositum: constat autem quòd omne positiuum completum, quale esset peccatum si ratio formalis ipsius constitutiua esset positiua, habet idæam in Deo. Plura adducentur Sanctorum Patrum, & maximè D. Thomæ testimonia, ad probandum quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis est aliquid priuatiuum, ex quo necessariò sequitur quòd non sit aliquid positiuum.

Secundò, Ratio formalis constitutiua peccati commissionis est malitia moralis actui humano coniuncta, & quicquid aliud consideratur in actu peccaminoso, pertinet ad ordinem physicum, & est tantùm materiale peccati, nam sicut peccatum formaliter consideratum pertinet ad genus moris & est malum morale, sic ratio formalis cōstitutiua ipsius debet esse malitia moralis; quæ exurgit in actu per hoc quòd sit difformis regulis morum, imò est ipsa difformitas: sed malitia moralis non est aliquid positiuum, alioquin esset participatio diuinæ entitatis; omne quippe positiuum est participatio diuinæ entitatis; constat autem quòd nihil est, aut esse potest in Deo malitiæ moralis, sicut nec mali naturalis, cum Deus sit summum bonum in omni ordine: ergo ratio formalis constitutiua peccati commissionis non est aliquid positiuum.

Tertiò, Si ratio formalis constitutiua peccati cōmissionis sit aliquid positiuum, sequitur quòd Deus æquè sit causa peccati formaliter cōsiderati, ac est causa actus virtutis, cum Deus sit causa totius entitatis positiuæ, vt docet D. Thomas 1. p. q. 44. art. 1. & communiter conceditur, aliàs aliquid positiuum esset independens à Deo, & sic Deus non esset prima & vniuersalissima omnium causa: sed non potest dici quòd Deus sit causa peccati formaliter considerati, at tantùm conceditur quòd sit causa prima ipsius materialis peccati, & adhuc materialiter considerati; Cōcilium enim Tridentinum Sessione 6. canone 6. definit Deum non esse causam peccati, quod communiter intelligitur quantum ad formale ipsius; & meritò, nam aliàs Deus esset sibi contrarius, quia efficeret in nobis id quod prohibet fieri, & nos puniret pro eo quod ipse principalius efficeret, causa quippe prima principalius influit quàm causa secunda, in illud quod ab vtraque efficitur, quia causa prima agit in propria virtute, & causa secunda agit in virtute causæ primæ: ergo ratio formalis constitutiua peccati commissionis non est aliquid positiuum. Nec valet solutio aliquorum ad vtramque rationem, scilicet quòd in malitia morali est aliquid entitatis naturalis transcendentaliter imbibitæ, ratione cuius est participatio diuinæ entitatis & effectus diuinæ causalitatis. Nam contra primò, quia entitas transcendentaliter in aliquo imbibita, est idem realiter cum ipso, & pertinet ad eundem ordinem physicum aut moralem: vnde immeritò illa entitas dicitur naturalis, non moralis; maximè quia ratio transcendentaliter contenta & res continens non important conceptus distinctos & impermixtos: & consequenter si malitia moralis sit participatio diuinæ entitatis, & effectus diuinæ causalitatis ratione illius entitatis imbibitæ, etiam sub formali sua ratione malitiæ moralis erit participatio diuinæ entitatis, & effectus diuinæ causalitatis; quod tamen dici non potest. Deinde, Esto quòd in malitia morali transcendentaliter imbiberetur aliquid entitatis naturalis, adhuc non posset dici quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit simpliciter aliquid positiuum propter illud entitatis naturalis imbibitæ; si semel malitia moralis formalissimè

malissimè considerata, & vt formaliter distincta ab illa entitate vt volunt Aduersarij, non sit aliquid positiuum, quia cum peccatum formalissimè consideratum sit in genere moris, eius ratio formalis constitutiua formaliter sumpta est quid morale, & debet simpliciter denominari positiua vel non positiua secundùm morale quod formaliter importat,& non secundùm entitatem naturalem quam includit per modum transcendentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in omnibus illis locis in contrarium adductis sumit malum morale seu peccatum materialiter & fundamentaliter, non autem formaliter, siue illud sumit secundùm id quod habet de materiali, quod est fundamentum rationis eius formalis constitutiuæ ipsius in esse morali. Dicimus ergo cum D.Thoma in illis locis quòd ratio constitutiua & distinctiua peccati siue mali moralis materialiter sumpti, est aliquid positiuum & bonum; sed tamen habet adiunctam priuationem rectitudinis debitæ in actu, quæ priuatio sic adiuncta ac diuersa specie proportionaliter ad ea quæ priuantur, est ratio formalis constitutiua peccati commissionis formaliter & in esse morali considerati, vt amplius statim declarabitur. Quod autem hæc sit mens D.Th. constat ex textus ipsius expensione: imò in duobus locis prioribus stat pro nobis; vnde 1.p. quæst.48. art.1. in corpore ait: Non potest esse quod malum significet quoddã esse aut quãdam formam seu naturam; relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni; & pro tanto dicitur quòd malum neque est existens neque bonum: quia cum ens inquantum huiusmodi sit bonum, eadem est remotio vtrorumque. Et lib.3. contra Gentes cap. 9. ait: Malum morale genus & differentia est in moralibus, non quidem quatenus est priuatio boni rationis, ex quo malum dicitur, sed ex natura actionis vel habitus alicuius habentis ordinem ad finem aliquem contrarium bono rationis: sicut homo cæcus est humanæ speciei indiuiduum, non ratione priuationis visus, sed quatenus est hic homo: quod testimonium expendetur dubio sequenti.

Ad secundum dicendum, quòd eo ipso quòd obiectum morale est dissonum rationi, actus humanus qui in ordine ad illud elicitur, habet in ipso suo elici & ex vi ipsius, quòd sit priuatus rectitudine sibi debita, & consequenter quòd sit peccatum formaliter: vnde non prius intelligitur actus peccati elici, & postea priuari debita rectitudine, sed elicitur priuatus tali rectitudine, & per hoc præcisè habet quòd sit formaliter peccatum. Ad illud quod additur de bonitate morali, dicendum quòd est disparitas, quia bonum conuertitur cum ente, ens autem morale est quid positiuum,& consequenter bonitas moralis est quid positiuum; malum autem est priuatio boni, & consequenter est priuatio entis, & sic malitia moralis non est quid positiuum,sed priuatiuum entitatis positiuæ.

Ad tertium dicendum, quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis est quid priuatiuum, vt dicetur dubio sequenti. Vnde ad primam probationem in contrarium, dicendum quòd peccatum commissionis distinguitur essentialiter à peccato omissionis in hoc, quod peccatum omissionis consistit in sola priuatione, non enim habet actum per se acquisitum ad eius existentiam, at tantùm per accidens,vt dicetur disputatione sequenti: peccatum verò commissionis per se petit actum ad sui existentiam,cui tanquam materiali coniungitur priuatio rectitudinis, quæ est formale peccati. Ad secundam probationem dicendum, quòd est impossibile concipi peccatum absque illa priuatione rectitudinis, cum hæc sit ratio formalis constitutiua peccati, & non proprietas consequens, per hoc enim quòd actus humanus attingit obiectum moraliter malum siue contra regulas morum, habet formaliter quòd sit inordinatus, & indirectus siue priuatus rectitudine debita, quod est esse peccatum in genere moris. Ad tertiam probationem constabit ex dicendis dubio sequenti.

DVBIVM IV.

Vtrum ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit aliquid priuatiuum.

Svpponendum est, quòd priuatio & negatio in hoc conueniunt, quòd ambo dicant carentiam formæ in subiecto: in hoc autem differunt, quòd priuatio importet talem carentiam in subiecto apto ad habendam talem formam, quam aptitudinem subiecti nõ requirit negatio: Sumuntur autem tribus modis priuatio & negatio ex Aristotele 4. Metaphysicæ textu 4. & D. Thoma ibidem. Negatio igitur sumitur Primò latè pro quocunque non esse, & dicitur negatio simplex & pura: quia dicit meram remotionem siue absentiam entitatis, nec prout sic determinat sibi vel connotat aliquod subiectum, & in hoc sensu ipsum nihil siue non esse, non homo, non sedens dicuntur negationes. Secundò sumitur minus latè pro remotione & carentia entitatis siue formæ in aliquo subiecto, abstrahendo quod habeat vel non habeat aptitudinem ad talem formam: & sic comprehendit tam negationem quàm priuationem propriè dictam. Tertiò sumitur propriè & strictè pro carentia formæ in subiecto inepto ad illam habendam, vt carentia visus in lapide: in hoc sensu vna species dicit negationem alterius, & negatio vt sic opponitur priuationi propriè dictæ, quæ est carentia formæ in subiecto apto. Similiter priuatio sumitur tribus modis ex Aristotele 5. Metaph. textu

textu 27. & D. Thoma 1. p. q. 33. art. 4. ad 2. & alibi. Primò sumitur, quando subiectum caret forma, quæ nata est haberi ab aliquo, quodcunque illud sit: sed tamen tale subiectum non est aptum habere illam, vt priuatio visus in lapide; & sic opponitur negationi primo modo sumptæ, sed coincidit cum eadem secundo modo. Sumitur secundò quando subiectum caret forma, quam licet ipsum non possit habere; potest tamen haberi ab aliquo sui generis, vt carentia visus in talpa. Tertiò quando subiectum caret forma, quam ipsum natum est habere, quando & vbi debet habere, vt tenebræ in aëre, & cæcitas in cane post nonum diem; & hæc est propria acceptio priuationis, & sic opponitur negationi: Priuatio autem sic propriè sumpta diuiditur in illam quæ consistit in fieri, & recipit magis & minus, vt ægritudo, obscuritas, &c. & in illam quæ consistit in facto esse & in indiuisibili, vt mors, tenebræ, cæcitas. Quærimus ergo in præsenti, vtrum ratio formalis constitutiua peccati commissionis sit aliquid priuatiuum, & in qua priuatione consistat.

Prima opinio negat rationem formalem constitutiuam peccati commissionis esse aliquid priuatiuum: hanc sequuntur omnes illi Authores, qui docent malitiam moralem esse aliquid positiuum. Probatur authoritate D. Thomæ, tum locis dubio præcedēti citatis, vbi docet quòd ratio specificatiua peccati commissionis est quid positiuum, & consequenter ex ipso non est quid priuatiuum; tum specialiter 2.2.q.6.art. 2. ad 2. vbi sic ait: Deformitas non solùm importat priuationem debitæ formæ, sed contrariam dispositionem: vnde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem.

Secundò, Ex vna parte moralitas in communi, cum sit genus ad bonitatem & malitiam moralem, est forma positiua: ex alia verò parte plures actus peccaminosi ita sunt intrinsecè mali, vt nullo modo possint esse moraliter boni, sicut mendacium, odium Dei, &c: ergo ex vtraque parte habetur, quòd malitia moralis, quæ est formalis ratio constitutiua peccati commissionis, non sit aliquid priuatiuum; ex prima quidem, quia aliquod superius genericum non potest contrahi ad inferiora, quorum vnum sit positiuum, & aliud priuatiuum, vnde cum bonitas moralis ex communi doctrina sit aliquid positiuum, malitia moralis quæ est aliud inferius moralitatis, non potest esse aliquid priuatiuum; ex secunda verò parte habetur, quia priuatio definitur, quòd sit carentia formæ in subiecto apto, constat autem quòd actus intrinsecè mali, non sunt apti habere rectitudinem, quam dicitur priuare malitia moralis, imò est impossibile quòd illam habeant.

Tertiò, Si ratio formalis constitutiua peccati commissionis esset aliquid priuatiuum, sequerentur plura inconuenientia. Primum esset, quòd peccatum commissionis nihil esset reale, cum entitas alicuius præcipuè attendatur ex ratione formali, & ita non distingueretur à peccato omissionis. Secundum esset, quòd peccatum commissionis formaliter consideratum esset ens rationis, cum priuatio sit ens rationis, & tamen negatur quòd formale peccati commissionis sit ens rationis. Tertium esset, quòd ex positiuo actus peccati commissionis tanquam ex materiali, & ex priuatiuo malitiæ moralis tanquam ex formali fieret vnum per se peccatum, & tamen est impossibile quòd ex positiuo & priuatiuo fiat vnum per se, propter omnimodam disproportionem. Quartum esset, quòd peccata commissionis solùm constituerentur in specie, & distinguerentur ab inuicem penes rationem materialem, non autem penes rationem formalem, cum omnia conueniant in priuatiuo: ergo ratio formalis constitutiua peccati commissionis non est aliquid priuatiuum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio formalis constitutiua peccati commissionis est aliquid priuatiuum 2. & est priuatio rectitudinis in actu peccaminoso 3. ad quam consequitur priuatio rectitudinis in persona peccatoris. Ita docent Discipuli D. Thomæ & alij, qui negant rationem formalem constitutiuam peccati commissionis esse formam positiuam.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, apud quos natura peccati etiam commissionis explicatur nominibus priuatiuis, vt quòd sit nihil, quòd sit inordinatio, quòd sit defectus, quòd sit iniquitas. Vnde Dionysius cap. 4. de Diuinis Nominibus ait: Si malas fieri animas dicimus, in quo fiunt malæ, nisi in bonarum qualitatum operationumque defectu, atque prouenientе ex infirmitate propria priuatione, ac prolapsione fruendi bonis suis? nam circumfusum nobis aërem offundi tenebris dicimus defectu atque absentia lucis: itaque neque in dæmonibus, neque in nobis est malum quasi existens, sed vt defectus & desertio propriorum bonorum. Augustinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 9. ait: Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit: & lib. 83. qq. quæst. 6. ait: Totum hoc nomen mali de speciei priuatione repertum est. Et exponens illud Euangelistæ, Sine ipso factum est nihil, per nihil intelligit peccatum. Et alibi sæpe docet, quòd peccare etiam peccato commissionis, non est aliquid efficere (intellige de formali peccati) sed est deficere, & ex hoc infert quòd potest creatura ex seipsa peccare, quia ex nihilo est. Idem docent plures alij Patres citati à Valentia disputatione 2. de Bonitate & malitia quæst. 13. puncto 3. Tandem D. Thomas multis locis docet, quòd malum morale siue peccatum consistit in priuatione: hic art. 1. dicit peccatum esse actum inordinatum: infra q. 75. art. 6. dicit

dicit quòd inordinatio peccati non est simplex negatio, sed priuatio eius, quod quidem natũ est & debet habere: & q. 109. art. 2. ait, peccatum esse defectum boni. Item 3. contra Gentes cap. 9. docet quòd malum morale est, quod priuat ordine rationis. Idem passim alibi repetit. Nec valet solutio dicentium, quòd Sancti Patres exprimũt rationem formalem peccati commissionis nominibus significantibus priuationem & non formam positiuam, quia licet sit quid positiuum, melius tamen exprimitur per negatiuum. Nam contra primò, quia Sancti Patres non solùm appellant peccatum aliquid priuatiuum, sed etiam expresse dicunt, quòd non sit aliquid positiuum. Deinde non ita abstrusa est natura peccati commissionis, quin facilè posset explicari nominibus significantibus formam positiuam, si illam importaret, sicut illam explicant aduersarij similibus nominibus: quamuis in aliquibus simplicibus, vt in puncto, opus sit vti nominibus negatiuis. Probatur rationibus adductis dubio præcedenti, quæ etiam præsentis doctrinam conuincunt, Si enim malitia moralis nõ est quid positiuum, necessario debet esse aliquid priuatiuum in actu humana. Denique specialiter probatur sequenti ratione: Malum ex propria ratione formali opponitur bono priuatiuè, vt constat tum adductis Patrum authoritatibus, tum inductione in aliis generibus, nam in genere entis naturalis malum est priuatio perfectionis naturalis, & in genere entis artificialis malum dicit priuationem conformitatis ad regulas artis; quamuis in vtroque genere sit aliquid positiuum, quod est fundamentum & materiale illius priuationis: ergo malitia moralis, quæ est ratio formalis constitutiua peccati commissionis, opponitur priuatiuè bonitati morali, & cum bonitas moralis sit forma positiua in genere moris, malitia moralis debet esse priuatio talis formæ.

Probatur secunda pars conclusionis: ex hoc præcisè quòd actus humanus est rectus & conformis ad regulas morum, est actus moraliter bonus & virtuosus: è contra verò ex hoc ipso quòd non est rectus & conformis ad regulas morum, est actus moraliter malus & peccaminosus: ita vt seclusa habitudine conformitatis aut difformitatis ad regulas morum, actus humanus non intelligatur formaliter bonus aut malus, at tantùm fundamentaliter: sed sicut conformitas ad regulas morũ importat rectitudinem in actu virtuoso, sic difformitas ad regulas morum importat priuationem rectitudinis in actu peccaminoso; propterea D. Thomas hîc art. 1. actum peccati vocat actum inordinatum: ergo ratio formalis constitutiua peccati commissionis est priuatio rectitudinis in actu peccaminoso.

Probatur tertia pars conclusionis: Creatura intellectualis est naturali appetitu ordinata ad bonum rationis, ad ipsum verò bonum rationis ordinatur liberè per actum rationi conformem; deordinatur autem liberè per actum rationi difformem ab eodem bono rationis, ita vt ad deordinationem actus ab illo bono, consequatur deordinatio personæ peccatoris quasi effectus ipsius: ergo ad priuationẽ rectitudinis in actu peccaminoso, quæ est dicta deordinatio, consequitur priuatio rectitudinis in persona peccatoris.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in illo loco est manifestè pro nobis: nam cum sibi obiecisset hoc argumentum, Sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma: ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma: sed actus deformis peccati non est à Deo, vt supra dictum est: ergo neque etiam fides informis est à Deo. Sic respondet primò iuxta doctrinam traditam, quòd deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundùm quòd est actus moralis, vt supra dictum est (videlicet in præsenti quæstione art. 6.) dicitur enim actus deformis per priuationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circunstantiarum actus, & ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquãtum est actus. Secundò respondet hæc quæ continentur in obiectione, tanquam probabilia ad soluendum prædictum argumentum, quamuis non ita conformia eius doctrinæ.

AD secundum dicendum, quòd moralitas in communi non est superius essentiale vniuocum ad bonitatem & malitiam moralem, sed est superius analogum; & ita non dicit vnam simpliciter rationem, sed dicit duas simpliciter rationes, quarum vna est positiua in bonitate, alia verò est priuatiua in malitia. Ad aliam partem dicendum, quòd priuatio strictè quidem sumpta est quando subiectum caret forma, quam ipsum natum est habere, quando & vbi debet habere: latius tamen sumpta priuatio est, quando subiectum caret forma, quam licet ipsum non possit habere, potest tamen haberi ab aliquo sui generis, vt carẽtia visus in talpa: probat ergo obiectio, quòd ratio formalis cõstitutiua peccati commissionis non est priuatio priori modo sumpta, quando actus est intrinsecè malus, sed non probat quòd non est priuatio posteriori modo.

AD tertium dicendum, quòd ex doctrina conclusionis nullum sequitur inconueniens. Primum enim quod assignatur, non est inconueniens: fatemur siquidem quòd peccatum commissionis nihil est reale quoad suum formale, benè tamen quoad materiale per se importatum, ex quo etiam attenditur entitas talis peccati, & ratione cuius distinguitur à peccato omissionis, quod per se non importat actum, at tantùm per accidens. Non autem sequitur secundum, quia priuatio non est purum ens rationis logicum, quod supra negatum est de peccato, quia licet in ratione entis totaliter dependeat à fictione rationis; non tamen in propria ra-

tione priuationis dependet à fictione rationis, sed est à parte rei. Tertiũ quod assignatur, non est inconueniens, quia licet in ordine physico ex positiuo & priuatiuo non possit fieri vnum per se, benè tamen potest fieri in ordine morali, vt constat ex doctrina D.Thomæ 2.2. quæst. 6. art.2. ad 2. Cuius differentiæ ratio est, quia ens physicum constituitur à parte rei, & ideo partes constituentes debent esse reales & proportionatæ: ens verò morale dependet à ratione, & variatur variata ratione, vnde potest constare pro formali ex habitudine vel conformitatis positiuæ, vel difformitatis priuatiuæ ad rationem. Quantum ad quartum dicendum, quòd peccata commissionis constituuntur adæquatè, & ab inuicem distinguuntur penes rationem materialem & rationem formalem simul: nam iuxta diuersitatem actuum est diuersa priuatio rectitudinis eorum in eorum in ordine ad regulas morum.

DISPVTATIO VII.

De Peccato Omissionis.

CONSIDERATA iam naturâ peccati commissionis, considerandum est cum D.Thoma in præsenti quæstione articulo quinto Peccatum Omissionis, quantum ad essentiam, incœptionem, & alia ad ipsum pertinentia.

DVBIVM I.

Vtrum actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, sit intrinsecè malus eadem malitia, morali, qua ipsum peccatum omissionis.

SVpponendum est, ex D.Thoma hîc art.5. & ex dictis supra dum ageretur de voluntario indirecto, quòd quamuis possit dari omissio voluntaria absque vllo actu formali, qui vel sit de essentia ipsius, vel qui per se coniũgatur cum ipsa: est tamen absolutè & simpliciter impossibile dari omissionem voluntariam absque vllo actu formali, vel antecedente, vel concomitante saltem per accidens, qui sit causa vel occasio omittendi. Vt autem omissio voluntaria sit peccatum & malum morale, necessariò requiritur debitum siue obligatio non omittendi: tunc enim tantùm peccat quis peccato omissionis, cum potest aliquid facere, debet facere, & non facit; & ita sicut peccatum commissionis est contra legem prohibentem aliquod malum fieri, sic peccatum omissionis est contra legem præcipientem aliquod bonum fieri. Cum igitur in omni peccato omissionis reperiatur aliquis actus coniunctus omissioni, quæritur de ipso in præsenti vtrum sit malus moraliter, vtrum sit intrinsecè malus, & vtrum sit malus eadem malitia morali qua ipsum peccatum omissionis; quæritur tantùm de ipso actu coniuncto cum peccato omissionis, adæquatè distincto ab ipso; quia cum non pertineat per se, etiam tanquam materiale, ad peccatum omissionis, cuius quidditas & natura totalis consistit in priuatione, potest esse dubium, vtrum sit malus; cum tamen nullus dubitet; peccatum omissionis esse intrinsecè malum morale omninò priuatiuum.

Prima opinio Durandi in 2. disp. 35. quæst.2. & aliorum, negat actum, qui est causa vel occasio peccati omissionis, esse moraliter malum, Probatur: Ex vna parte actus studij vel orationis, qui potest esse causa seu occasio non audiendi Sacrum in die festo, est de se bonus ac laudabilis. ex alia verò parte non prohibetur aliqua lege; Tum quia præceptum audiendi Sacrum est affirmatiuum, & non negatiuum, & sic non prohibet talem actum; Tum quia actus prohibiti per legem sunt determinati, constat autem quòd actus, qui sunt causa vel occasio omissionis, sunt indeterminati & innumeri: ergo talis actus studij vel orationis non est moraliter malus. Deinde, Actus ex obiecto bonus aliquando est occasio superbiæ, & per hoc non vitiatur, vt cum quis dat eleemosynam, & ex hoc sequitur vana gloria: ergo etiã ex paritate rationis, actus ex se bonus, qui est occasio peccati omissionis, non vitiatur nec fit moraliter malus. Denique intentio non redditur mala moraliter propter malam electionem ex D.Thoma in 2. d. 38. q.1. art.5. quamuis intentio sit causa vel occasio malæ electionis: ergo nec actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, est moraliter malus, si aliunde non sit malus; maximè quia per ipsum potest impleri aliquod præceptum, puta orandi, studendi, &c.

Secunda opinio negat actum, qui est causa vel occasio peccati omissionis, esse intrinsecè malum, & asserit denominari extrinsecè malum à malitia omissionis. Probatur: Talis actus est præcisè malus, quia est causa vel occasio peccati omissionis, vt certum est, nam aliàs esset bonus, putà actus studij vel orationis qui est causa vel occasio omittendi Sacrum in die festo (non enim loquimur in præsenti de actu, qui ex sua specie est moraliter malus): ergo talis actus non est intrinsecè, at tantùm extrinsecè malus, sicut & medicina est tantùm extrinsecè sana, quia est causa sanitatis vt D.Thomas docet supra q. 20. art. 3. Deinde, Actus qui est causa vel occasio alicuius boni moralis, non habet ex hoc præcisè quòd sit intrinsecè bonus: ergo ex paritate rationis, actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, non habet ex hoc præcisè quòd sit intrinsecè malus.

Tertia opinio, quamuis concedat actum, qui est causa vel occasio peccati omissionis, esse intrinsecè malum, negat tamen esse intrinsecè malum

malum eadem malitia morali, qua ipsum peccatum omissionis. Probatur: Primum Angeli peccatum fuit aliis Angelis causa vel occasio peccandi, etiam peccato omissionis per hoc quòd inordinatè affecti ad propriam excellentiam, non se conuerterunt ad Deum vltimum finem, cum tamen deberent se conuertere: sed primum Angeli peccatum non fuit intrinsecè malum malitia talis omissionis, cum ex D. Thoma 1.p.q. 63. art. 2. hoc peccatum fuerit tantùm peccatum superbiæ propriæ dictæ, ac ita peccatum commissionis, & non peccatum omissionis: ergo actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, non est intrinsecè malus eadem malitia morali, qua ipsum peccatum omissionis. Deinde omissio se habet vt circunstantia respectu actus, qui est causa vel occasio ipsius omissionis: ergo peccatum omissionis non potest influere propriam malitiam specificam tali actui; quia circunstantia non influit in actum malitiam specificam, nisi sit per se & directè volita; constat autem quòd solus actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, est per se & directè volitus, ipsa autem omissio est tãtùm per accidẽs & indirectè volita.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, etiam si aliàs sit bonus, vt sic tamen est moraliter malus 2. intrinsecè 3. eadem malitia morali, qua ipsum peccatum omissionis. Ita communiter docent Theologi, specialiter N. Cornejo Tract.7. disputatione 3. dubio 3.4.& 5.

Probatur prima pars conclusionis, intellecta cum hac limitatione; quòd scilicet actus ille qui est causa omissionis non cadat sub principaliori præcepto quàm res quæ omittitur, vel ex aliqua circunstantia non excusetur, quia tunc omissio non esset peccatum; vt si quis vt adesset in extremis alicui infirmo, vel vt vitaret euidens aliquod periculum, non audiret Sacrum in die festo. Hæc pars sic intellecta probatur: Actus qui est causa peccati omissionis, est volitio directa talis omissionis: Actus verò qui est occasio peccati omissionis, est volitio indirecta talis omissionis; aliàs omissio nullo modo esset voluntaria, nec proinde peccatum: sed volitio siue directa, siue indirecta alicuius obiecti moraliter mali, est mala, vt communiter conceditur, & constat ex dictis supra de bonitate & malitia: ergo actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, etiamsi aliàs sit bonus, vt sic tamen est moraliter malus. Deinde, Præceptum obligans ad finem, obligat etiam virtualiter ad media, sine quibus finis haberi non potest, vt constat ex eo quòd media sunt propter finem: & consequenter præceptum obligans ad audiendum Sacrum v. g. etiam obligat ad cessandum ab omni actu libero incompossibili cum auditione Sacri: ergo cum talis actus incompossibilis cum auditione Sacri, hîc & nunc exerceatur contra præceptum legis, est moraliter malus. Denique actus qui est alteri causa vel occasio peccandi ex intentione operantis, est moraliter malus: ergo etiam actus, qui est ipsi operanti causa vel occasio peccati omissionis, ex eius intentione formali si sit causa, vel ex eius intentione virtuali si sit occasio, est moraliter malus.

Probatur secunda pars conclusionis: Actus coniunctus peccato omissionis; si sit causa illius, ac ita per se coniunctus illi, est volitio formalis illius peccati; si autem sit occasio, ac ita per accidens coniunctus, est volitio virtualis illius: sed volitio peccati siue formalis, siue virtualis est intrinsecè mala, vt patet; quia actus moralis accipit speciem ab obiecto morali, vnde si sit circa obiectum moraliter malum, erit actus intrinsecè malus: ergo actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, est intrinsecè malus. Deinde talis actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, v. g. volitio studij pro tempore, quo instat præceptum de audiendo Sacro, est præcisè malus ex hoc quod sit causa vel occasio omissionis, & tunc quando incipit est moraliter malus, licet non sequatur postea omissio, & tunc volens studere verè constituitur peccator ob dictam volitionem studij, vnde etiam non sequuta omissione tenetur confiteri, quòd habuerit volitionem studendi aut aliud faciendi, pro tempore quo erat obligatus audiendi Sacrum: ergo actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, est intrinsecè malus.

Probatur tertia pars conclusionis: Si talis actus sit causa peccati omissionis, est formalis volitio illius: si autem sit tantùm occasio, est virtualis & indirecta volitio illius, vt dictum est, qui enim vult formaliter & directè actum aliquem incompossibilem cum alio, vult virtualiter & indirectè omittere illud aliud: sed volitio siue formalis, siue virtualis alicuius peccati, participat malitiam moralem talis peccati, vt ex se constat, quia tale peccatum est obiectum specificatiuum illius volitionis, & obiectum moraliter malum influit eandem malitiam moralem specificam in actum specificatum, quam ipsum habet per modum obiecti: ergo actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, est moraliter malus eadem malitia morali, qua ipsum peccatum omissionis. Deinde, Ex vna parte sæpe contingit quòd talis actus nullam habeat malitiam ex proprio formali obiecto, vt constat in volitione studij tempore quo audiendum est Sacrum; & tamen talis actus est moraliter malus ex hoc quòd sit occasio peccati omissionis, vt dictũ est: ex alia verò parte idem actus est contra idem præceptum, contra quod est omissio, quia vt dictum est, præceptum obligans ad aliquid, obligat etiam ad cessandum ab omni impossibili cum illo: ergo ex vtraque parte habetur, quòd actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, est malus eadem

eadem malitia morali, qua ipsum peccatum omissionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamuis actus studij vel orationis ex propria ratione aliàs esset bonus & laudabilis: tamen vt est causa vel occasio omittendi Sacrum, est malus & damnabilis, quia est indirectè contra legem præcipientem audire Sacrum: quæ quamuis sit affirmatiua, continet tamen aliquid negatiuum, quatenus omnis lex præcipiens aliquid virtualiter prohibet omne incompossibile cum illo: & licet actus formaliter & directè prohibiti per legẽ, sint determinati; non tamẽ actus virtualiter tantùm ac indirectè prohibiti. Ad aliud dicendum, quòd est disparitas in hoc quòd actus bonus, qui est occasio superbiæ, non est ita coniunctus cum illa vt non possit stare sine illa, imò potest stare cum humilitate: actus verò, qui est causa vel occasio peccati omissionis, ita est coniunctus cum illo, vt necessariò illud inferat, & sit incompossibilis cum exercitio rei præceptæ. Ad aliud dicendum, quòd intentio ex obiecto bona, & quæ est causa electionis malæ, ex hoc ipso fit mala, vt si quis intendat dare eleemosynam ex re furto tollenda: si autem intentio sit tantùm occasio malæ electionis, non propterea fit mala, quia talis intentio non est ita coniuncta cum illa mala electione, quòd sit incompossibilis cum bona electione; sicut actus, qui est occasio peccati omissionis, est incompossibilis cum bono omisso, & ita hic actus est virtualis volitio peccati omissionis, non autem bona intentio est virtualis volitio malæ electionis. Ad illud quod subditur, dicendum quòd per actum ex obiecto formali bonum potest impleri præceptum, quamuis aliunde talis actus sit malus, vt si quis studeat vel oret propter vanam gloriam: Notandum tamen quòd si concurrant duo præcepta, tunc adimplendum est illud quod iudicatur principalius, quia si non possint simul adimpleri, cessat obligatio præcepti minus principalis, quia intentio rectè præcipientis non est impedire bonum principalius, & consequenter tunc omissio rei præceptæ præcepto minus principali non est peccatum: instante igitur præcepto de audiendo Sacro, malum est studere, quamuis sit minus malum, quàm esse otiosum; non tamen potest dici quòd sit melius, propriè loquendo, tunc studere quàm esse otiosum, quia comparatio melioris supponit vtrumque extremum comparatum esse bonum.

Ad secundum dicendum, quòd solùm probat talem actum esse malum participando malitiam moralem ab extrinseco, scilicet ab omissione cuius est causa vel occasio; non autem probat quòd intrinsecè non habet talem malitiam: vnde ad instantiam dicendum quòd est disparitas, nam quia medicina est causa naturalis sanitatis formalis quæ est in animali, sequitur quòd sanitas habeat tantùm rationem effectus, effectus autem naturalis vt talis nihil influit in causam; sed actus humanus est causa vel occasio moralis, voluntaria, & libera peccati omissionis, ex quo sequitur quòd illud peccatum non habet tantùm rationem effectus, sed etiam obiecti saltem virtualis vt dictum est, obiectum autem influit malitiam intrinsecam actui ad se terminato. Ad aliud dicendum, quòd si talis actus attingat bonum illud morale per modum obiecti, tunc intrinsecè participat aliquam bonitatem ab ipso, & sic est paritas; quamuis potius denominetur à propria sua bonitate, quàm à bonitate participata.

Ad tertium dicendum, quòd primum Angelorum peccatum fuit superbiæ propriè dictæ; vt suo loco dictum est: & quia supremus peccantium suo peccato induxit alios ad peccandum, inde est quòd eius peccatum continet malitiam omnium aliorum peccatorum per se ad illud consequentium, siue sint peccata cõmissionis, siue peccata omissionis. Ad aliud dicendum, quòd sufficit vt circunstantia sit indirectè & virtualiter volita, adhoc vt influat malitiam in actum, & adhuc malitiam essentialem ac primariam, quando actus aliunde non habet malitiam moralem, vt supra dictum est: vnde non mirum, si peccatum omissionis, quamuis indirectè volitum, communicet suam malitiam actui, qui est causa vel occasio ipsius.

DVBIVM II.

Vtrum actus, qui est causa vel occasio peccati omissioni, habeat aliam malitiam à malitia omissionis.

Supponendum est, quòd actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, potest esse ex propria specie siue ex obiecto formali bonus aut malus moraliter: nam si quis omittat audire Sacrum in die festo, vt studeat aut orationi vacet, actus studij aut orationis qui est causa vel occasio omittendi Sacrum, est bonus ex obiecto, quia absolutè bonum est studere & orare: si quis autem omittat audire Sacrum, vt furetur vel occidat inimicum, actus furti vel occisionis, qui est causa vel occasio omittendi Sacrum, est malus ex obiecto, quia absolutè malum est furari & occidere: Potest fieri etiam, quòd actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, ex propria specie sit indifferens, vt si quis ludat, deambulet, aut dormiat, tempore quo audiendum est Sacrum. In præsenti dubio non agimus de actu, qui ex proprio obiecto vel aliunde est moraliter malus; sed de actu qui est bonus ex omni alio capite, vel qui est indifferens ex obiecto: & de illo quærimus, vtrum ex hoc præcisè quòd sit causa vel occasio peccati omissionis, habeat aliam malitiam ab ea in qua conuenit cum omissione.

Prima opinio Gabrielis in 2. disp. 41. art. 3. dub. 3.

dub. 3. & Henrici Quodlibeto 12. qu. 24. asserit quòd actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, habet aliam malitiam à malitia omissionis. Probatur: Actus studij v.g. qui est causa vel occasio omittendi Sacrum in die festo, procedit ex inordinato affectu erga studium, & ita est contra virtutem studiositatis, quæ ponit medium circa studium, & reprimit inordinatum affectum circa illud: ergo actus ille habet aliam malitiam à malitia omissionis, scilicet positiuam malitiam contra virtutem studiositatis.

Secundò, Actus studij impediens auditionem Sacri præcepti est contra præceptum charitatis, cum per illum actum studium præferatur Deo; & insuper habet malam circunstantiam temporis, quia assumitur studium quando non debet assumi: ergo ex vtroque capite habet malitiam distinctam ab illa quam participat ab omissione; maximè quia aliàs non posset esse causa omissionis malæ, iuxta illud Christi Domini, Arbor bona non potest malos fructus facere.

Tertiò, Si actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, non haberet aliam malitiam à malitia omissionis, verè dicendus esset peccatum omissionis, & non peccatum commissionis, quia peccatum dicit pro formali malitiam moralem, & in illo actu esset tantùm malitia omissionis vt supponitur: sed talis actus non est dicendus peccatum omissionis, at peccatum commissionis; Tum quia est actus inordinatus contra præceptum negatiuum prohibens quicquid potest impedire auditionem Sacri; Tum quia non secuta omissione, adhuc est actus malus, si quantum est in se sit causa vel occasio omissionis Sacri: ergo actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, habet aliam malitiam à malitia omissionis.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, ex hoc capite non habet aliam malitiam à malitia omissionis 2. vnde non est necessariò exprimendus in confessione 3. secus autem esset, si alias esset malus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis: Actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, ex hoc capite habet malitiam omissionis,, quam aliàs non haberet, supponitur enim quòd sit bonus ex obiecto, & ex circunstantiis per se ad illum concurrentibus, & quæ specialem possent influere malitiam: ergo actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, ex hoc capite non habet aliã malitiam à malitia omissionis, ex eodem enim capite non potest habere duplicem malitiam. Deinde talis actus est tantùm contra virtutem, cuius opus per ipsum omittitur: & similiter per ipsum violatur vnicum præceptum formale & expressum, vt constat in actu studij tempore quo audiendum esset Sacrum, qui est tantùm contra virtutem religionis, cuius opus est audire Sacrum, & per ipsum violatur vnicum præceptum formale & expressum de audiendo Sacro, vt amplius declarabitur in solutione argumentorum pro prima opinione: ergo actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, ex hoc capite non habet aliam malitiam à malitia omissionis.

Probatur secunda pars conclusionis: Ex vna parte supponitur quòd actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, non habet propriam aliquam malitiam, at tantùm malitiam participatam ab omissione: ex alia verò parte probatum est, quòd ex hoc capite quo est causa vel occasio peccati omissionis, non habet aliam malitiam à malitia omissionis: ergo sufficit quòd in confessione exprimatur malitia omissionis, vnde talis actus non est necessariò exprimendus; & ita sufficit quòd ille, qui omisit audire Sacrum, vt vacaret studio, ludo, vel alteri rei aliàs licitę dicat, in confessione se omisisse audire Sacrum.

Probatur tertia pars conclusionis: Quando actus qui est causa vel occasio peccati omissionis, est aliàs malus, nõ solùm cõcurrunt duæ malitiæ, vna omissionis, alia commissionis, quasi disparatæ, sed ita quòd vna sit circunstantia alterius notabiliter aggrauans, & dans nouam speciem malitiæ propter specialem difformitatem eius ad rationem; nam furtum quod est causa vel occasio omittendi Sacrum, ex hoc quòd apprehenditur vt coniunctum tali omissioni quasi causa vel occasio ipsius, apparet cum noua difformitate, quam non haberet separatum à tali omissione; & similiter omissio Sacri contingens ex furti intentione & coniuncta cum furto, apparet difformior, in quantum malus ille finis intentus influit nouam speciem malitiæ moralis; ergo non sufficit in cõfessione dicere seorsim malum actum, qui est causa vel occasio peccati omissionis, & ipsam omissionem; sed coniunctim debent exprimi, & ita debet pœnitens dicere in confessione, se omisisse Sacrum vt vacaret furto vel alteri rei illicitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad virtutem studiositatis tantùm attinet moderari inordinatum affectum circa studium, quando inordinatio est per se circa obiectum ipsius studij; vnde studiositas debet excludere curiositatem in inquirendo, & negligentiam in addiscendo, quæ sunt vitia per excessum & defectum ipsi studiositati opposita: quando autem inordinatio affectus prouenit ex aliqua circunstantia accidentali, pertinente ad aliud obiectum & ad aliam speciem, pertinet ad aliam virtutem cuius est illud obiectum, moderari affectum inordinatum; vnde in præsenti casu pertinet ad virtutem religionis, cuius obiectum nempe audire Sacrum præcipitur, tunc quando audiendum est Sacrum, moderari affectum circa studium; & sic talis affectus inordinatus non est contra virtutem studiositatis, sed contra virtutem religionis; cuius signum

gnum est, quòd eodem præcepto formali affirmatiuo, quo præcipitur auditio Sacri, virtualiter prohibetur quicunque actus impediens auditionem Sacri, & consequenter præceptum illud affirmatiuum formale & explicitum continet virtualiter & implicitè aliud negatiuum.

Ad secundum dicendum, quòd vt aliquis actus sit contra præceptum charitatis, & habeat ex hoc specialem malitiam, debet esse directè & expresſè contra tale præceptum: aliàs esse vtcunque contra charitatem est tantùm circunstantia generalis omnium peccatorum mortalium; constat autem quòd circunstantia generalis non dat nouam malitiam actui nisi sit directè ac expresſè volita, & in hoc differt à circunstantia particulari quæ indirectè ac implicitè volita dat malitiam actui: & hoc discrimen communiter conceditur, & colligitur ex hoc quòd ex opposito sequeretur dari plures malitias in quolibet actu malo, quia ad ipsum concurrunt plures circunstantiæ generales vt odij Dei, inobedientiæ, rebellionis contra Deum, &c. Quantum ad aliud dicendum, quòd illa circunstantia temporis non est mala attento obiecto ipsius studij, sed attento præcepto de auditione Sacri, & ita non dat malitiam actui studij distinctam ab illa quam habet ab omissione Sacri, & sic illam moderari pertinet ad virtutem religionis, non ad virtutem studiositatis. Ad illud quod subditur, dicendum quòd bonus actus ex obiecto non potest ex propria ratione esse per se causa mali, sicut nec arbor bona mali fructus: benè tamen per accidens vt subordinatus voluntati defectuosæ.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui dicunt talem actum esse peccatum commissionis propter rationes adductas: Alij vero dicunt esse peccatum omissionis, tum quia tota eius malitia deriuatur ab omissione, tum quia ipse actus & omissio sunt vnicum peccatum tam specie quàm numero, tum quia ipse actus est formaliter & expresſè contra præceptum affirmatiuum tantùm: Vnde iuxta hos Authores concessa maiori negatur minor argumenti. Ad primam verò probationem dicendum, quòd actus iste est tantùm implicitè & virtualiter contra præceptum negatiuum, quod non sufficit vt dicatur peccatum commissionis. Ad secundam probationem dicendum, quòd sufficit omissionem esse aliquo modo volitam per dictum actum, ad hoc vt ex ipsa adhuc non secuta actus sit & denominetur malus.

DVBIVM III.

Vtrum actus purè concomitans peccatum omissionis, ex hoc ipso sit moraliter malus.

Svpponendum est, quòd actus ille dicitur purè concomitans omissionem, qui nullo modo est causa vel occasio ipsius, siue qui nullo modo influit in illam, id est nec efficienter, nec formaliter. Ex actibus autem qui possunt coniungi cum omissione, aliqui sunt incompossibiles cum obseruantia rei præceptæ quæ omittitur, vt ludere in campo, vel dormire tempore quo audiendum esset Sacrum (per actus enim intelligimus vel formales & propriè dictos, vel virtuales & impropriè dictos): Alij verò sunt cōpossibiles cum obseruantia prædictæ rei præceptæ quæ omittitur, vt orare mentaliter, & recitare preces tēpore quo audiendum esset Sacrum, supponitur enim quòd non solùm est licitum, sed etiam laudabile orare vel recitare aliquid deuotum tempore quo Missa auditur; imò est communis opinio quòd eodem tempore, quo quis audit Missam ex præcepto, possit recitare diuinum officium, & satisfacere simul duplici præcepto, ex eo quòd vtrumque præceptum ordinetur ad eundem finem, qui est Deum colere per actum religionis. Quærimus ergo in præsenti, vtrum actus purè concomitans peccatum omissionis, ex hoc ipso sit moraliter malus, malitia vtique omissionis: certum est autem quòd aliunde, putà ex obiecto, potest esse malus; vt si quis furetur in agro quando deberet adesse Sacro: dubium autem præsens procedit vniuersaliter, siue actus sit compossibilis, siue sit incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ.

Prima opinio, quæ attribuitur Capreolo in 2. disp.35. quæst. vnica art.3. ad 2. Durandi, asserit quòd actus purè concomitans peccatum omissionis, siue sit compossibilis siue incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ, ex hoc ipso sit moraliter malus. Probatur: Actus humanus redditur moraliter malus ex defectu cuiuscunque circunstantiæ debitæ: sed actui purè concomitanti peccatum omissionis deest circunstantia temporis, fit enim quando non deberet, cum per eius exercitium impediatur obseruantia rei præceptæ: ergo actus purè concomitans omissionem, ex hoc ipso est malus moraliter.

Secunda opinio Valentiæ hîc puncto 4. & aliorum asserit, quòd quicunque actus incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ, ex hoc ipso sit moraliter malus; & subdit quòd talis actus non sit purè concomitans, sed quòd sit causa vel occasio peccati commissionis. Probatur: Talis actus est impeditiuus ex propria sua ratione, adimpletionis rei præceptæ, cum sit incompossibilis cum illa, & consequenter quantum ad sufficientiam est causa omissionis præcepti: ergo ex hoc ipso est moraliter malus, ad malitiam quippe moralem actus non requiritur quòd sit causa peccati omissionis quantum ad efficaciam, sed satis est quòd sit causa quantum ad sufficientiam, vt constat in actu quo quis voluit formaliter aut virtualiter omissionem, etiamsi omissio postea non sequatur. Deinde, Præceptum audiendi Missam virtualiter prohibet omne illud quod ex propria sua ratione est impeditiuum

rei

rei præceptæ,pro tempore quo præceptum obligat: ergo actus incopossibilis cũ obseruantia rei præceptæ, ex hoc ipso quòd sit coniunctus cum omissione rei præceptæ,est moraliter malus,nam posito illo actu, & secluso quocunque alio, necessariò sequitur omissio talis rei. Denique, Nisi actus ex se incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ, ex hoc ipso quòd coniungatur cum omissione talis rei,sit moraliter malus, sequitur quòd qui decreuit non recitare diuinum officiũ ad quod tenetur, si nauigans proiiciat in mare Breuiarium, talis proiectio vt pote concomitans non erit mala; & similiter qui post votum simplex castitatis,decernit illud non seruare,& concomitanter ducit vxorem, non peccabit ducens vxorem;quæ cum sint falsa, sequitur quòd quicunque actus incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ,ex hoc ipso sit moraliter malus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus purè concomitans peccatum omissionis,ex hoc ipso non est moraliter malus: siue sit compossibilis. 2. siue sit incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ. 3. ad hoc autem vt actus aliquis exterior sit purè concomitans,sufficit quòd alius præcesserit actus interior voluntatis, v.g.quo nolit obseruare rem præceptam, & quòd hic actus exterior non sit formaliter aut virtualiter volitus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis: Si quis decreuerit non audire Sacrum contra præceptum Ecclesiæ,propter aliquam difficultatem,nihil intendens operari tempore quo dicitur Sacrum & est omissio illius; si currente illo tempore, ne sit otiosus,recitet rosarium, tunc illa recitatio rosarij nec est causa vel occasio omissionis Sacri, nec est formalis vel virtualis volitio illius; cum præcedens decretum non audiendi Sacrum sit causa efficiens adæquata talis omissionis, & vt virtualiter perseuerans sit causa formalis ipsius: ergo talis actus recitandi purè concomitans omissionem Sacri,& compossibilis cum auditione ipsius, ex hoc ipso non est moraliter malus, quia talis actus est omninò per accidens coniunctus cum omissione, & ita non participat eius malitiam moralem;ideo enim actus,qui est causa vel occasio peccati omissionis, est moraliter malus ex hoc capite participans eius malitiam, quia est per se coniunctus cum illa, & est formalis aut virtualis volitio illius. Deinde actus purè concomitans quantumcunque malus,non inficit bonum opus, vt vana gloria concomitans actum martyrij, quia est per accidens illi coniuncta: ergo ex paritate rationis actus purè concomitans peccatum omissionis, ex hoc ipso non est moraliter malus, si sit compossibilis cum obseruantia rei præceptæ.

Probatur secunda pars conclusionis: Ponatur casus quo quis absolutè decreuerit non audire Sacrum præceptum, ob aliquam difficultatem occurrentem, nihil amplius cogitans, & postea eligat studere vel exercere aliquod opus misericordiæ incompossibile cum auditione Sacri,tunc decretum illud præcedens est causa totalis & adæquata tam efficiens, quàm formalis ipsius omissionis Sacri, vt dictum est, & quoad inceptionem, & quoad continuationem; quia illud studiũ aut illud opus misericordiæ est per accidens coniunctum cum dicta omissione; & statim cessaret, si retractaretur actus voluntatis, quo quis absolutè decreuit non audire Sacrum; & ita obseruantia præcepti de audiendo Sacro nõ redditur per illud studium aut opus misericordiæ, physicè vel moraliter impossibilis: ergo actus purè concomitans peccatum omissionis,ex hoc ipso non est moraliter malus,quamuis sit incompossibilis cum obseruãtia rei præceptæ; quia vt dictum est,vt aliquis actus participet malitiam omissionis,debet esse per se coniunctus cum illa, & consequenter debet esse aliquo modo causa vel occasio ipsius. Deinde,Si actus purè concomitans peccatum omissionis, siue compossibilis, siue incompossibilis cũ obseruãtia rei præceptæ, ex hoc ipso esset moraliter malus; sequeretur quòd melius esset abstinere à pluribus actibus moraliter bonis ex obiecto, quàm illos exercere pro tempore quo est peccatum omissionis rei præceptæ,quia omnes illi actus ex hoc ipso quòd essent concomitantes omissionem, essent moraliter mali; quod tamen est absurdum dicere:ergo actus purè concomitans peccatum omissionis, ex hoc ipso non est moraliter malus, siue sit compossibilis,siue sit incompossibilis cum obseruantia rei præceptæ.Denique,Communiter conceditur,quòd si quis voueret recitare rosarium, aut facere aliquod opus misericordiæ tempore quo tenetur audire Sacrum,si non audit,tale votum esset validum & obligatorium,& maximè si assumeret illud tanquam medium, ad superandum difficultatem quam patitur in audiendo Sacro:ergo signum est quòd ille actus recitandi, aut illud opus misericordiæ,ex hoc ipso quòd sit purè concomitans peccatum omissionis,non habet malitiam moralem, quia votum debet habere obiectum moraliter bonum,imò debet esse de meliori bono.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis:Vt actus aliquis sit & dicatur purè concomitans respectu alicuius, requiritur & sufficit quòd sit per accidens coniunctus ipsi, quasi nullo modo existens causa vel occasio ipsius, vt ex se constat: sed eo ipso quòd ad exteriorem aliquem actum præcesserit actus interior voluntatis, v. g. quo nolit obseruare rem præceptam, & quòd hic actus exterior non sit formaliter aut virtualiter volitus,verè hic actus est per accidens coniunctus omissioni rei præceptæ; nam licet non possit dari omissio exercita absque aliquo actu, vt dictum est, tamen aliquando actus ei omninò

per

per accidens coniungitur, ita vt nec sit causa, nec occasio eius, quia præsupponitur alius actus qui est causa totalis & adæquata eius, vt in præsenti contingit: ergo ad hoc vt actus aliquis exterior sit purè concomitans, sufficit quòd alius præcesserit actus interior voluntatis, v. g. quo nolit obseruare rem præceptam; & quòd hic actus exterior non sit formaliter aut virtualiter volitus.

AD primum ergo dicendum, quòd illa circunstantia temporis non est indebita, attento obiecto ipsius actus de quo loquimur; imò nec attenta obseruantia rei præceptæ, cum talis actus sit cõpossibilis cũ illa, vt supponitur, & sic non reddit talem actum moraliter malum; ad quod sufficeret quòd illa circunstantia se habeat per accidens respectu obiecti ipsius actus, & quòd præceptum nullo modo per se sit de tali obiecto.

AD secundum dicendum, quòd talis actus de quo loquimur, est tantùm physicè & materialiter ex propria sua ratione impeditiuus adimpletionis rei præceptæ: non autem formaliter & moraliter, quia nec formaliter nec virtualiter est volitus sub ratione impeditiui; non enim antecedenter, sed tantùm consequenter se habet ad volitionem omissionis: vnde nullo modo est causa vel occasio quoad sufficientiam, formaliter loquendo, peccati omissionis; & sic patet ad instantiam adductam. Ad aliud dicendum, quòd illud præceptum virtualiter quidem prohibet omne illud, quod ex propria sua ratione est formaliter & moraliter impeditiuum rei præceptæ pro tempore quo præceptum obligat: non autem prohibet illud, quod est tantùm materialiter & physicè impeditiuum rei præceptæ modo explicato. Ad aliud dicendum, quòd qui tenetur ad aliquid faciendum, tenetur etiam non ponere impedimentum quo reddatur impossibilis obseruantia rei illius obligatoriæ, vt contingit in duplici instantia adducta; nam qui projicit Breuiarium in mare, non potest recitare officium; & qui ducit vxorem, non potest seruare votum castitatis; quapropter vterque peccat: qui autem facit concomitanter purè aliquem actum incompossibilem cum obseruantia rei præceptæ, cum possit illum relinquere ad libitum, & sic retractata voluntate possit obseruare rem præceptam; sequitur quòd non peccet ob exercitium talis actus, & consequenter talis actus non est moraliter malus.

DVBIVM IV.

Vtrum peccatum omissionis incipiat imputari, quando quis eam vult formaliter in seipsa, aut virtualiter in sua causa seu occasione.

SVpponendum est, quòd vt omissio rei obligatoriæ sit peccatum, debet esse aliquo modo volita, vel formaliter, vel virtualiter, vel directè, vel indirectè, vel saltem interpretatiuè; quia nullum est peccatum, nisi sit aliquo modo voluntarium & liberum, libertas quippe actus humani est fundamentum totius moralitatis ipsius, vt dictum est supra: Omissio autem potest esse volita vel in seipsa, vt cum quis vult formaliter & explicitè non audire Sacrum in die festo: vel potest esse volita in sua causa seu occasione, vt cum quis vult studere toto matutino tempore diei Dominicæ. Ex quibus constat, quòd omissio prius est volita vel in seipsa formaliter, vel virtualiter in sua causa seu occasione, quàm de facto actu contingat: quæ prioritas aliquando est durationis realis, aliquãdo verò est tantùm rationis. Quærimus ergo in præsenti, vtrum peccatum omissionis, seu omissio peccaminosa incipiat, quando quis eam vult formaliter in seipsa, aut virtualiter in sua causa seu occasione: vel vtrum tantùm incipiat esse peccatum, quando adest obligatio exercendi aliquem actum, & de facto non exercetur.

Prima opinio Marsilij in 2. quæst. 21. art. 2. & aliorum asserit, peccatum omissionis tunc tantùm incipere, quando adest obligatio exercendi actum, & non antea; quamuis quis liberè ponat causam omittendi actum, incompossibilem cum ipso actu. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 5. ad 3. vbi sic ait: Peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat semper, sed non ad semper: & ideo solùm pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat. Et 2. 2. quæst. 79. art. 3. ad 3. id expressius docet, ait enim: Dicunt quidam quòd tunc incœpit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum & incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur: sed hoc non videtur verum, &c. Vnde dicendum est, subiungit, quòd omissio incipit ei (scilicet ebrio) imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi: tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio redditur voluntaria, non est operatus.

Secundò, probatur ratione D. Thomæ loco vltimo citato: Potest fieri quòd quis iuerit cubitum vel se inebriauerit, cum intentione non audiendi Sacrum die Dominica, & quòd postea per violentiam excitetur & deducatur ad Ecclesiam, vbi audiat Sacrum; tunc isti non imputatur peccatum omissionis, quia reuera non omisit audire Sacrum, & tamen voluit formaliter omissionem, vt supponitur: ergo peccatum omissionis non incipit imputari, quando quis eam vult formaliter in seipsa, aut virtualiter in sua causa seu occasione.

Tertiò, Ex vna parte nõ incipit esse & imputari peccatũ, siue cõmissionis, siue omissionis nisi violetur aliquod præceptũ: ex alia verò parte peccatũ omissionis est tantùm cõtra præceptũ affirmatiuum, quod licet obliget semper, non tamen ad semper; in quo differt à præcepto negatiuo, quod

quod obligat semper & ad semper; vnde tantùm violatur præceptum affirmatiuum illo tempore, pro quo obligat: ergo peccatum omissionis tunc tantùm incipit esse & imputari, quando adest obligatio exercendi actum; & non antea, quando quis eam vult formaliter in seipsa, aut virtualiter in sua causa seu occasione.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum omissionis incipit esse & imputari, quando quis eam vult aut formaliter in seipsa, aut virtualiter in sua causa seu occasione. Ita communiter docent Theologi.

Probatur conclusio, vnica sed demonstratiua ratione: Volitio alicuius mali moralis est moraliter mala; vnde malitia peccati exterioris incipit esse & imputari, quando tale peccatum est vel formaliter & directè in seipso volitium, vel virtualiter & indirectè in sua causa, iuxta sententiam Christi Domini prolatam Matthæi cap. 5. his verbis: Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mæchatus est in corde suo: ergo cum sit eadem ratio de peccato omissionis ac de peccato commissionis quantum ad hoc, peccatum omissionis incipit esse & imputari, quando quis eam vult aut formaliter in seipsa, aut virtualiter in sua causa seu occasione.

AD primum ergo dicendum, quòd D.Thomas in illis locis intelligit de peccato omissionis completo quoad executionem, non autem quoad intentionem: concedimus enim quòd peccatum omissionis non completur quoad executionem, nisi in actuali & exercita carentia actus præcepti; incipit tamen in ordine intentionis, quando primò est volita talis omissio, vel formaliter in seipsa, vel virtualiter in sua causa seu occasione.

AD secundum dicendum, quòd iste talis quamuis non compleuerit peccatum omissionis actu externo, quia de facto audiuit Sacrum: illud tamen inchoauit actu interno.

AD tertium dicendum, quòd licet peccatum omissionis sit directè contra præceptum affirmatiuum, sicut peccatum commissionis est contra præceptum negatiuum: tamen idem peccatum omissionis est indirectè contra præceptum negatiuum virtualiter inclusum in affirmatiuo, quo prohibetur ne ponatur impedimentum exercitio rei præceptæ, vel ne appetatur omissio eiusdẽ rei præceptæ: vnde præceptum affirmatiuum audiendi Sacrum in die festo, directè & primariò ratione sui obligat ad exercitam auditionem Sacri; semper quidem obligat, sed non ad semper, quia tantùm obligat pro tempore quo dicitur Sacrum: indirectè autem & secundariò obligat ratione præcepti negatiui virtualiter inclusi, ne ponatur impedimentum obseruantiæ rei præceptæ, & vt sic semper & ad semper obligat.

DVBIVM V.

Vtrum exterior omissio semper imputetur ad peccatum, dum actu fit.

SVpponendum est, tanquam certum & ab omnibus receptum, quòd dum actu fit omissio rei præceptæ & obligatoriæ, si omittens obseruantiam talis rei sit compos sui & aduertat, verè est peccatum, & imputatur vt peccatum ipsi omittenti: Vnde præsens dubium solùm procedit in casu, quo omissio exterior rei præceptæ fuerit prius liberè volita, vel formaliter & directè in seipsa, vel virtualiter & indirectè in sua causa seu occasione; dum verò actu fit, ipse omittens non sit compos sui, quia vel dormit, vel est ebrius, vel amens, vel furiosus, vel quocunque alio modo est impeditus vsus rationis: & sic quæritur, vtrum omissio exterior, quando sic fit à non habente vsum rationis, sit peccatum & imputetur vt tale, non solùm quando prius illam voluit, & dedit causam seu occasionem, sed etiam quando actu fit cum dicto impedimento rationis.

Prima opinio Vasquis hìc disp. 94. cap. 2. & aliorum dicit, quamcunque omissionem in somno, ebrietate, vel amentia factam non esse in seipsa malam & peccaminosam intrinsecè, sed tantùm extrinseca denominatione propter causam liberè volitam; vnde ex hac opinione tantum imputatur quando datur causa talis omissionis aut commissionis. Probatur ex Clementina, si furiosus de Homicidio, vbi dicitur quod homicidium factum à puero, furioso, insano, aut dormiente non inducit irregularitatem: ergo signum est quòd tunc dum fit ab illis, non est peccatum, quia alias non excusarentur ab irregularitate. Item authoritate S. Augustini lib. 22. contra Faustum cap. 24. vbi sic habet: Inebriauerunt Loth filiæ eius, & se nesciente miscuerunt, quapropter culpandus est, non tamen quantum ille incestus, sed quantum illa meretur ebrietas; & ita ex Augustino incestus in ebrietate commissus, dum fit non est peccatum, sed tantùm dum datur causa vel occasio illius. Item authoritate Aristotelis, qui 3. Ethic. cap. 5. dicit quòd actus studiosi & vitiosi sunt in nostra potestate tam in principio quàm in progressu, & tamen non sunt dum fiunt in somno, &c.

Secundò, Exterior omissio, & similiter commissio dum fit in somno, ebrietate, vel amentia; non est in seipsa formaliter libera, quia per similia impedimenta interrumpitur vsus rationis necessarius ad libertatem; nec est in seipsa meritoria vel demeritoria: ergo etiam non est moraliter bona vel moraliter mala in seipsa, siue non est peccatum; cum fundamentum omnis moralitatis sit libertas, & ad moralitatem consequatur per modum proprietatis ratio meritorij

& demeritorij. Quod confirmatur ex eo, quòd si quis in somno vel ebrietate conferret Sacramenta, proferendo formas v. g. absolutionis & consecrationis, talia Sacramenta non essent valida ex defectu libertatis; quod indicat omissiones aut commissiones tunc contingentes non esse peccata.

Tertiò, Si exterior omissio dum fit, semper imputaretur ad peccatum, sequerentur plura inconuenientia. Primum esset, quòd ille Clericus qui projiceret Breuiarium in mare, peccaret toto tempore nauigationis peccato omissionis non recitando officium, etiamsi doleret de tali proiectione. Secundum esset, quòd cum sit paritas quantum ad hoc de peccato commissionis, ac de peccato omissionis, sequeretur quòd ille qui parauit venenum alteri, tandiu peccaret, quandiu duraret actio veneni. Tertium esset, quòd omnia peccata tam commissionis, quàm omissionis essent mala in seipsis, cum tamen aliqua dicantur esse mala in suis causis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd exterior omissio rei præceptæ & obligatoriæ, aliquo modo volita vel formaliter in seipsa, vel virtualiter in sua causa seu occasione, est peccatum, & imputatur ad peccatum dum actu fit, & non tantùm dum est primò volita. Ita communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti, vt Caietanus, Conradus, Medina, & plures alij extra scholam D. Thomæ, vt Durandus in 2. disp. 35. quæst. 1. num. 9.

Probatur conclusio multiplici authoritate D. Thomæ: hîc art. 5. ad 3. vbi videtur inclinare ad aliud extremum, scilicet quòd tunc tantùm est peccatum omissionis, dum actu fit exterior omissio, ait enim: Peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat semper, sed non ad semper: & ideo solùm pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat. Et infra quæst. 76. art. 2. ad 3. ait: Sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate: ita in peccato omissionis non solùm actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio; inquantum est aliqualiter voluntaria. Item 2. 2. quæst. 79. art. 3. ad 3. ait: Vnde patet, quòd præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa; Vnde dicendum est, quòd omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio redditur voluntaria, non est operatus. Idem sæpe alibi repetit.

Secundò probatur ratione indicata à D. Th. sic amplius expensa: Licet peccatum commissionis incipiat, quando est talis commissio primò volita, vel formaliter in seipsa, vel virtualiter in sua causa seu occasione; tamen intrinsecè completur, dum actu fit etiam ab ebrio, vel dormiente &c, vt colligitur ex hoc quòd qui præuidet se in ebrietate constitutum ordinariè committere aliquod peccatum, si illud tunc ebrius committat, tenetur in confessione dicere se commisisse tale peccatum, & non tantùm se dedisse causam illius; quod indicat talem commissionem esse peccatum in seipsa dum actu fit, & non solùm dum est primò volita seu voluntaria: ergo etiam licet peccatum omissionis incipiat, quando est talis omissio primò volita, vel formaliter in seipsa, vel virtualiter in sua causa seu occasione; tamen intrinsecè completur, dum actu fit etiam ab ebrio, vel dormiente &c. vt constat ex paritate rationis inter peccatum commissionis & peccatum omissionis quantum ad hoc; & radix istius est, quia in tali casu tam commissio, quàm omissio est aliquo modo volita seu voluntaria, quod sufficit ad hoc vt vtraque sit moraliter mala & peccatum in seipsa: Quod confirmatur ex eo quòd qui præuidet se in ebrietate vel somno constitutum præcepto audiendi Sacrum non satisfacturum, si tunc ebrius vel dormiens non satisfaciat tali præcepto, tenetur in confessione dicere se omisisse Sacrum præceptum, & non tantùm se dedisse causam talis omissionis.

Tertiò, Si quid obstaret, cur omissio exterior dum actu fit ab ebrio, vel dormiente, non esset in seipsa peccatum: maximè quia dum actu fit, non est in potestate ebrij vel dormientis illam vitare, cum non sit compos sui; non enim alia ratio assignatur, aut potest assignari: sed hæc ratiò nulla est, quia ex hoc non desinit esse voluntaria (quod tamen sufficit vt sit moraliter mala & peccatum); nam ait Philosophus 3. Ethicorum cap. 5. Ea, quorum principia sunt in nostra potestate, esse voluntaria; quæuis cum fiunt, non possint à nobis vitari: ergo cum aliàs omissio dum fit ab ebrio vel dormiente, habeat quicquid requiritur vt sit in seipsa moraliter mala & peccatum, verè dum fit est peccatum. Quod confirmatur ex hoc quòd incurrantur Censuræ Ecclesiasticæ propter omissionem sic voluntariam; & tamen Censuræ Ecclesiasticæ non incurruntur, nisi in exercitio alicuius peccati in seipso.

AD primum ergo dicendum, quòd illa decisio procedit, quando homicidium est commissum sine culpa, vt à puero ante vsum rationis, à furioso, insano, aut dormiente; quando scilicet non fuit ab ipsis, dum essent compotes sui, vllo modo præuisum aut volitum, vel formaliter in seipso, vel virtualiter in sua causa seu occasione: Et idem dicendum esset de omissione nullo modo voluntaria; sed si aliquo modo est voluntaria, verè est peccatum in seipsa dum actu fit. Ad authoritatem Augustini dicendum, quòd ille accessus Loth ad filias non fuit incestus, quia ante ebrietatem nullo modo fuit præuisus aut volitus à Loth, vnde solùm peccauit Loth peccato ebrietatis: si autem aliquo modo fuerit præuisus

&

& volitus, verè fuit peccatum incestus, sed non tantum, quantum fuisset si sobrius ad eas accessisset cum omnimoda deliberatione: & vtrumque potest congruere dicto Augustini, qui non totaliter ibi excusat Loth ab incestu, vt exponit D. Thomas 2.2. quæst. 150. art. 4. Ad authoritatem Philosophi dicendum, quòd actus studiosi & vitiosi ideo dicuntur à Philosopho esse in nostra potestate tam in principio quàm in progressu, quia incipiunt liberè & perseuerant liberè, etiam tempore somni, nisi prius retractetur voluntas; retractata verò voluntate omninò desinunt esse, aut saltem desinunt nobis imputari: quod non est de habitibus virtutum aut vitiorum, vt ibidem dicit Aristoteles, qui propterea dicuntur esse in nostra potestate tantùm in principio.

Ad secundum dicendum, quòd talis omissio prius volita formaliter in seipsa, vel virtualiter in sua causa seu occasione, est sufficienter libera ad hoc vt sit moraliter bona vel mala, meritoria vel demeritoria. Ad confirmationem dicendum, quòd ad validitatem Sacramentorum requiritur non solùm quòd liberè aliquo modo administrentur, sed etiam quòd eorum formæ humano more, id est cum actuali aduertentia proferantur: ad hoc autem vt commissio vel omissio dicatur voluntaria in seipsa, sufficit quòd prius fuerit aliquo modo liberè volita, & quod non fuerit retractata voluntas; & quamuis per solam distractionem censeatur aliquando retractata, & multò magis per somnum; non ita tamen est quando perseuerat aliquis effectus primæ illius voluntatis, vt contingit in præsenti, nam somnus aut ebrietas in exercitio est effectus illius voluntatis, qua fuit volita omissio: Idem dicendum de eo, qui iter arripit cum armis ad occidendum inimicum, quamuis enim dormiat & sæpe distrahatur in via, non tamen censetur retractata voluntas occidendi inimicum.

Ad tertium dicendum, quòd ex doctrina conclusionis nullum sequitur inconueniens. Ad primum enim dicendum, quòd per dolorem de projectione Breuiarij ille Cleritus retractat volũtatem, quam habuit non recitandi officium, & ex tunc desinit peccatum omissionis. Ad secundum inconueniens dicendum similiter, quòd qui parauit venenum alteri, statim ac retractat volũtatem quam habuit occidendi illum, & adhibet remedia quibus potest impediri actio venini, cessat peccatum commissionis. Ad tertium inconueniens dicendum, quòd omnia peccata sunt mala in seipsis: aliqua tamen specialiter dicuntur mala in seipsis, quia sunt in seipsis formaliter volita dum fiunt: alia verò dicuntur mala in causis, quia sunt tantùm volita in suis causis.

DUBIUM VI.

Vtrum puer perueniens ad vsum rationis peccet peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum.

SVpponendum est, quòd peruenire ad vsum rationis, nihil est aliud, quàm scire discernere bonum morale à malo morali, quia vtrumque dicit ordinem ad rationem, cuius dictamen est proxima regula morum; bonum quidem morale dicit ordinem conformitatis, malum verò ordinem difformitatis: Vnde peruenire ad vsum rationis non est vtcunque discurrere circa bonum & malum, quia etiam paruuli discurrunt circa bonum delectabile & malum tristabile, præferuntque bonum malo; sed est ex propria industria siue intelligentia cognoscere bonum morale siue honestum conforme rationi, & malum morale siue inhonestum difforme rationi: Ad quod tamen non est necessarium, vt puer perueniens ad vsum rationis sciat distinguere quodcunque bonum honestum à quocunque malo inhonesto; sed sufficit quòd ex vi synderesis naturalis sciat, quòd bonum honestum sit appetendum, & malum morale fugiendum, & quòd bonum honestum sit præferendum bono vtili & bono delectabili; & insuper quòd aduertat illud particulare in quo versatur, tunc agendo vel patiendo, esse honestum aut inhonestum: vnde instans primum vsus rationis, de quo quæritur in præsenti, vtrum puer perueniens ad illud teneatur se conuertere in Deum, non est instans physicum aut mathematicum, sed est instans morale. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd causa cur pueri non statim ab initio natiuitatis habent vsum rationis, est tum nimia humiditas cerebri eorum, tum feruor sanguinis & motus spirituum animalium, in quibus deferuntur species intentionales: Ratione primi, illæ species non benè recipiuntur in sensibus internis residentibus in cerebro, & facillimè delentur; & consequenter tales sensus non possunt habere perfectam operationem, ex qua dependet perfecta operatio intellectus, qua cognoscatur bonum & malum morale, vnde illi sensus interni dicuntur ligati & impediti: Ratione secundi, species intentionales vt cunque receptæ & retentæ in sensibus internis facilè mouentur, permiscentur & confunduntur, vnde fiunt disparatæ repræsentationes & apparent chimeræ; ex quo etiam impeditur perfecta operatio sensuum internorũ, & consequenter ipsius intellectus tam agentis, quàm possibilis: quia verò successu temporis paulatim exsiccatur cerebrum, & feruor sanguinis ac motus spirituum animalium sedatur; inde est quòd prædicta impedimenta perfectæ operationis, tam sensuum internorum, quàm intellectus paulatim etiam auferuntur: & tandem circa

septimum annum, aliquando citius, aliquando tardius iuxta complexionem corporum & qualitatem regionum, sunt penitus ablata; hæc verò dispositio cerebri & sensuum internorum, quia fit per alteratione physicam, in instanti physico est extrinsecè completa. Quamuis autem perdurasset status iustitiæ originalis, adhuc fuissent dicta impedimenta vsus rationis in pueris, vt docet D. Thomas 1. p. q. 101. art. 2. quia proueniunt ex principiis naturalibus, & non ex corruptione naturæ: Quòd si primus Parẽs statim à principio suæ creationis habuit vsum rationis, hoc fuit non ratione status iustitiæ originalis, sed quia conueniens fuit vt immediatè à Deo productus, esset statim ab initio perfectus, & ita crearetur cum perfecta organorum dispositione, imò & plenus gratia & sapientia: Nec obstat dictum Ecclesiastici, Corpus quod corrumpitur aggrauat animam; intelligitur enim de grauamine operationis animæ pro tempore quo est debita, & non pro primis illis pueritiæ annis. Vnde in illo principio puer verè habet intellectum & voluntatem, non tamen dicitur habere rationem & liberum arbitrium; quia quamuis intellectus & ratio sint eadem potentia realiter ex D. Thoma 1. p. q. 79. art. 8. sicut etiam voluntas & liberum arbitrium ex eodem Angelico Doctore 1. p. q. 73. art. 4. tamen intellectus non dicitur ratio, nisi vt discurrit & ratiocinatur à principiis ad conclusiones; nec voluntas dicitur liberum arbitrium, nisi vt à primis principiis practicis circa finem procedit ad media eligenda. Igitur quando intellectus ita est dispositus vt possit à principiis deducere conclusiones, & voluntas ita est disposita, vt ex primis principiis practicis circa finem, ab intellectu cognitis & ipsi propositis deuenit ad eligenda media, dicitur homo peruenisse ad instans morale vsus rationis. Vnde tunc operando vel faciendo aliquod bonum morale format sic argumentum practicum: Bonum honestum est appetendum & faciendum: sed istud quod facio est bonum honestum: ergo est appetendum & faciendum. Si autem sit malum morale illud quod facit, sic format argumentum: Malum morale est fugiendum: sed istud quod facio est malum morale: ergo est fugiendum. Igitur instans morale vsus rationis continet illud breue spatium, quod incipit à perfecta illa dispositione qua intellectus potest sic discurrere, & terminatur in fine huius discursus: & quærimus in præsenti, vtrum tunc puer teneatur sequi conclusionem alterius argumenti practici, præferendo bonum honestum bono vtili & delectabili, quod in eadem actuali operatione occurrit: quod est eligere viuere honestè ac iuxta rationem, & se conuertere virtualiter ac implicitè in Deum: ita vt si tunc non habeat hanc electionem & conuersionem, peccet peccato omissionis.

Prima opinio Durandi, Gabrielis, Suaris, Vasquis, & aliorum negat puerum peruenientem ad vsum rationis, peccare peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum. Probatur: Peccatum omissionis est contra præceptum affirmatiuum, & ita si puer perueniens ad vsum rationis, & non se conuertens ad Deum, peccaret peccato omissionis, deberet esse præceptum talis conuersionis pro tunc obligans: sed non datur præceptum talis conuersionis pro tunc obligans; Tum quia non habetur in sacra Scriptura fundamentum ponendi tale præceptum, illud enim, Conuertimini ad me, intelligitur de conuersione peccatoris per pœnitentiam, & si quod esset aliud præceptũ affirmatiuum, cum non obliget ad semper, posset impleri alio tempore; Tum quia nullus Sanctorum Patrum facit mentionem talis præcepti, & communiter Theologi exceptis Discipulis D. Thomæ illud rejiciunt; Tum quia non potest adduci sufficiens ratio ad ponendum tale præceptum: ergo puer perueniens ad vsum rationis non peccat peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum.

Secundò, Nulla est penitus necessitas talis conuersionis pro primo illo instanti vsus rationis, propter quam puer tunc ad illam obligetur: duplex quippe assignatur necessitas à Discipulis D. Thomæ, Prima vt satisfiat præcepto diuino diligendi Deum super omnia, Secunda ne peccatum veniale sit cum solo originali, vt ait D. Thomas infra quæst. 89. art. 6. sed neutra videtur sufficiens necessitas ad talem conuersionem; non quidem prima, quia illud præceptum potest alio tempore impleri; nec etiam secunda, quia per talem conuersionem vt pote merè naturalem non potest tolli peccatum originale, quod est contra finem supernaturalem: ergo puer perueniens ad vsum rationis, non peccat peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum.

Tertiò, Fideles etiam timoratæ conscientiæ nesciunt dari præceptum talis conuersionis, vnde nec confitentur se illud violasse: Deinde etiamsi daretur, posset in illo instanti non occurrere: Denique posset puer tunc aliqua distractione superueniente occupari, cui consentire non est malum saltem graue: ergo puer perueniens ad vsum rationis, non peccat peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd puer perueniens ad vsum rationis, peccat mortaliter peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum; quia pro tunc tenetur se in illum conuertere. 2. non quidem formaliter & explicitè, sed virtualiter & implicitè, per propositum scilicet viuendi honestè, vel per amorem boni honesti vt sic, vel per similes actus, in quibus Deus implicitè continetur. 3. quòd si tunc se conuertat in Deum hoc modo, ex diuina bonitate statim post habet perfectam conuersionem super-

peratu

pernaturalem, qua iustificatur à peccato originali, si iam non sit remissum. 4. vnde est impossibile, quòd peccatum veniale sit cum originali solo, siue absque peccato mortali. Ita communiter Discipuli D. Thomæ infra quæst. 86. art. 6.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ loco immediatè citato, vbi sic ait loquens de puero perueniente ad annos discretionis: Si verò non ordinet seipsum ad debitum finem: secundùm quòd in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Deinde probatur ratione: Datur creaturæ intellectuali præceptum diligendi Deum super omnia, quod habetur expressum Deuteronomij cap. 6. Matthæi 22. Lucæ 10. & alibi, quod est primum & maximum Legis mandatum, non solùm legis positiuæ, verum etiam legis naturalis, quæ sicut dictat proprium bonum naturale esse diligendum, sic dictat illud esse diligendum iuxta regulas rationis, ac proinde cum debita subordinatione ad finem honestum, in quo implicitè includitur Deus vt vltimus finis naturæ, cuius est principium: sed tale præceptũ principaliter obligat creaturam intellectualẽ pro illo instanti, quo primò est perfectè compos sui ac domina suarum actionum; & propterea Angeli mali peccarunt, quia nõ se conuerterunt in Deum per primum actum suum perfectè liberum, in quo licet fuerit peccatum superbiæ ob specialem rationem suo loco adductam, inclusum tamen erat peccatum omissionis; cõstat autem quòd homo est perfectè compos sui ac dominus suarum actionum primò, quando peruenit ad instans vsus rationis: quia ex vna parte primum quod occurrit homini, est deliberare de seipso ordinando in debitum finem, qui est bonum honestum conforme rationi: ex alia verò parte per synderesim naturalem tunc intimatur ipsi lex naturalis, qua obligatur ad viuendum honestè seu conformiter ad suam naturam rationalem, & quæ tunc principaliter obligat, vt dictum est, & statim amplius declarabitur: ergo puer perueniens ad vsum rationis, peccat peccato omissionis, si non statim se conuertat in Deum. Quod sic confirmatur: Hoc præceptum de se conuertendo in Deum, siue de diligendo Deum super omnia, quamuis non ad semper obliget quantum ad actum, cum sit præceptum affirmatiuum, tamen necessariò obligat pro determinato aliquo tempore, seu pro determinata aliqua duratione, sicut & alia præcepta affirmatiua: sed non est assignabile aliud tempus, seu duratio magis proportionata, quàm dictum instans morale vsus rationis, vt constat tum ex modo dictis; tum quia ratio dictat creaturam debere se conuertere meliori modo quo potest, in signum subiectionis ad suum principium & authorem Deum, & ita creatura rationalis statim ac incipit vti ratione, debet se conuertere primo actu rationis in Deum tunc implicitè & virtualiter repræsentatum; Tum quia alia tempora ab Aduersariis assignata pro tali conuersione, non sunt sic apta & conuenientia, sicut instans prædictum vsus rationis; vt constat ex sufficienti inductione ac enumeratione eorum: Nam quod dicitur, tale præceptum conuersionis obligare vel in hora mortis, vel in diebus festiuis, vel quando quis recipit aliquod insigne beneficium, vel quando adultus suscipit Baptismum; multò minus probabilitatis habet, quàm dicere quod obligat, quando in prædicto instanti vsus rationis intimatur à Deo per dictamen rationis: nam quantum ad primum de hora mortis, quod scilicet pro tunc tantùm hoc præceptũ obliget, videtur omninò improbabile; quia hoc præceptum est fundamentum totius legis & vitæ rationalis, vnde dicitur in sacra Scriptura, quod ex eo pendet tota lex; & ita debet obseruari tempore vitæ, & non tantùm in hora mortis; maximè quia ex hoc sequeretur quòd plures Sancti, qui morte subita decedunt, illud non obseruarent; vnde quamuis verum sit, quòd in hora mortis tenemur nos in Deum conuertere, hoc ideo est, non quòd prius non obliget tale præceptum, sed quia tenemur per omnia media procurare salutem, maximè tunc quando maius instat periculum: Quantum verò ad alia quæ assignantur, constat quòd tunc potius est consilium, quàm præceptum talis conuersionis & dilectionis Dei, vltra quod dictum est, quòd præceptum dictæ conuersionis in instanti vsus rationis intimatur, & tunc adest peculiaris & principalis ratio obseruandi illud vt etiam dictum est, & consequenter tunc incipit obligare, & pro tunc magis quàm pro alio tempore.

Probatur secunda pars conclusionis: Ex vna parte non est per se notum Deum esse, vt docet D. Thomas 1. p. q. 2. art. 1. vnde quamuis facillimo discursu naturali possit sciri Deum esse, ita vt non possit dari ignorantia inuincibilis de existentia Dei, vt in Metaphysica probatum est; tamen in primo illo instanti vsus rationis potest fieri, quòd non occurrat formalis & explicita cognitio ipsius Dei, & maximè illis qui in siluis & in terris infidelium sunt enutriti: ex alia verò parte puer tenetur se conuertere formaliter & explicitè ad bonum honestum conforme rationi, vt dictum est in prima parte conclusionis, & Deus vt author naturæ rationalis continetur virtualiter & implicitè in bono honesto, quasi finis ipsius connaturalis: ergo ex qua parte tunc potest puero peruenienti ad vsum rationis non occurrere formalis & explicita cognitio Dei, non tenetur pro tunc formaliter & explicitè se ad illum conuertere, cum talis conuersio formalis & explicita non possit fieri sine formali & explicita Dei cognitione præuia, & aliũde nemo ad impossibile teneatur: & ex qua parte Deus con-

tinetur virtualiter & implicitè in bono honesto quasi finis in medio; per hoc quod pro tunc tenetur se formaliter & explicitè conuertere ad bonum honestum, etiam tenetur se virtualiter & implicitè conuertere in Deum principium & finem connaturalem boni honesti, per propositum scilicet viuendi honestè, vel per amorem boni honesti vt sic, vel per similes actus.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D.Thomæ infra q.89. art.6. vbi loquens de puero perueniente ad vsum rationis sic ait: Et si quidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Deinde probatur ratione, & simul explicatur dictum D.Thomæ: Ex vna parte hæc prima conuersio pueri peruenientis ad vsum rationis in Deum finem naturalem creaturæ intellectualis, est actus quidem in substantia merè naturalis, vnde ipsum non iustificat;& tamen non potest elici absque auxilio supernaturali diuinæ gratiæ, vt dicetur infra Tractatu tertio vbi agitur de necessitate Gratiæ,& hoc propter maximam difficultatem actus talis conuersionis, quo eligitur bonum honestum præ delectabili pro toto tempore vitæ, contra inclinationem naturalem appetitus sensitiui in bonum delectabile sibi conforme, sed sæpe contrarium & difforme rationi; qui actus est tantùm proportionatus naturæ integræ, vbi appetitus inferior per bonum iustitiæ originalis est omninò subiectus appetitui superiori siue rationali; est autem valde improportionatus & plurimum excedens respectu naturæ corruptæ siue destitutæ iustitia originali,in qua appetitus inferior est rebellis superiori: Ex alia verò parte certum est apud omnes Catholicos,quòd facienti quod in se est, ex prioribus auxilliis diuinæ gratiæ, Deus non denegat gratiam, quia perfecta sunt Dei opera: ergo si puer perueniens ad vsum rationis se conuertit in Deum finem naturalem, quamuis ex vi huius conuersionis non iustificetur; statim tamen post ex diuina bonitate recipit maiora diuinæ gratiæ auxilia,nempe supernaturalem illustrationem ex parte intellectus,& motionem efficacem ex parte voluntatis, ex quibus habet perfectam conuersionem supernaturalem, qua iustificetur à peccato originali, si iam non sit remissum per Baptisma. Nec tamen inde sequitur, quòd in nullo dabitur infidelitas negatiua, & quòd nullus excusabitur ab infidelitate, si supponatur quòd in primo instanti habuerit fidem necessariam ad conuersionem supernaturalem; nam si postea est infidelis videtur quòd verè sua malitia amittit fidem, & ita habet infidelitatem priuatiuam ac culpabilem. Dicendum enim, quòd licet puer perueniens ad vsum rationis prædicto modo iustificetur, ac ita recipiat gratiam sanctificantem cum fide & aliis virtutibus supernaturalibus:tamen quia illustratio subitanea, ex qua iustificatur,statim potest transire, & consequenter fit vt puer obliuiscatur veritatis supernaturalis tunc cognitæ,nisi exterius vel interius de nouo instruatur;inde est quòd excusatur si non credat tunc mysteria fidei: si tamen viuat honestè secundùm rationem ex auxiliis diuinæ gratiæ, maiora auxilia recipiet à Deo, qui prouidebit eius instructioni, siue per hominem,siue per Angelum, siue per illustrationes internas,& ita credet quasi membrum Ecclesiæ,& saluabitur.

Probatur quarta pars conclusionis, intellecta secundùm potentiam ordinariam, authoritate D.Thomæ loco iam citato, vbi ex professo probat hanc partem conclusionis; vnde sic incipit articulum:Respondeo dicendum, quòd impossibile est, quòd peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Deinde probatur ratione D.Thomæ ibidem sic amplius expensa: Puer perueniens ad vsum rationis vel satisfacit præcepto prædictæ conuersionis & dilectionis Dei super omnia,vel ei non satisfacit:si satisfaciat, iustificatur à peccato originali, si adhuc non erat remissum,modo supra explicato: si non satisfaciat tunc, peccat moraliter, quia pro tunc illud præceptum est obligatorium; vnde si tunc se diuertat voluntariè ad aliud, vel si committat aliquid quod aliàs esset peccatum veniale,putà dicere mendacium, irasci,aut quid simile,tunc peccat mortaliter peccato omissionis: si autem ante completum illud breue spatium, in quo constituitur primum instans morale vsus rationis, superueniret absque illius culpa aliqua passio vel aliud impedimentum, quo discursus eius pertubaretur, ita vt non perficeret argumentum practicum superius explicatũ,non censendus esset peruenisse ad vsum rationis, & ita nullo modo peccaret,nec mortaliter, nec venialiter; vt enim quis primò peccet, debet habere perfectũ vsum rationis; quamuis aliàs ad peccatũ veniale nõ requiratur perfectus vsus rationis, quia hic imperfectus vsus rationis potest esse voluntarius in causa propter actum aliquem præcedentem; quod non potest admitti in ordine ad primum instans vsus rationis, cum illud non possit præcedere actus liber: Vnde tunc imperfectus vsus rationis, qui excusat à peccato mortali,etiam excusat à peccato veniali, vt ibidem dicit D. Thomas: ergo est impossibile secundùm potentiam ordinariam,quòd peccatum veniale sit cum originali solo, siue absque peccato mortali. Denique probatur à posteriori alia ratione D.Thomæ, quæ in argumento Sed contra eiusdem articuli sic proponitur: Pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum,vbi non est pœna sensus,vt infra dicetur: in inferno autem detrudũtur homines propter solum peccatum mortale: ergo non erit locus, in quo possit puniri ille, qui habet peccatum veniale cum originali solo.

AD primum ergo dicendum, quòd datur illud præceptum affirmatiuum de conuertendo

se

ſe in Deum, obligatorium pro primo illo inſtanti vſus rationis: quod habetur expreſſum tum in illo Zachariæ 1. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, vt docet D. Thomas loco citato in reſponſione ad 3. tum etiam in Deuteronomio, vbi habetur præceptum æquiualens de diligendo Deo ſuper omnia: & quamuis nullus ex aliis Sanctis Patribus faceret expreſſam mentionem huius præcepti, ſufficeret authoritas D. Thomæ, cum tam firmis eius fundamentis; citatur tamen S. Baſilius in Pſalmum primum.

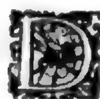
Ad ſecundum dicendum, quòd neceſſaria eſt dicta conuerſio in Deum ex duplici illo capite, & vt ſatisfiat prædicto præcepto affirmatiuo, quod occurrit in primo inſtanti vſus rationis, & pro tunc obligat vt dictum eſt, quia eſt maxima eius aduertentia, & niſi ei ſatisfiat tunc, remanet debitum ei ſatisfaciendi pro quādo ſufficienter proponetur, donec ei ſatisfiat: eſt etiam neceſſaria ad tollendum peccatum originale modo explicato, niſi iam ſit remiſſum, ne ſequatur inconueniens aſſignatum in quarta parte concluſionis, ſi peccatum veniale eſſet cum originali peccato abſque mortali.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt mirum, ſi fideles qui non ſtuduerunt, ignorent dari hoc præceptum, cum ipſi Theologi poſtquā diu ſtuduerunt, multa ignorent: nullus tamen illud ignorat aut ignorare poteſt, dum in exercitio occurrit in primo illo inſtanti vſus rationis; nec poteſt pro tunc non occurrere vel non aduerti. Quòd ſi plures non confiteantur expreſsè de omiſſione huius conuerſionis præceptæ ſub conditione, prouenit ex inaduertantia, & ſufficit quòd de illa confiteantur ſub generali ratione, in quantum confitentur de omni omiſſione mala: Conſtat autem ex dictis, quòd ſi puer tunc conſentiat cuicunque diſtractioni, aduertēs ipſam eſſe malam moraliter (vt verè aduertit niſi perturbetur vſus rationis) peccat mortaliter peccato omiſſionis: Probabile valde eſt, quod iuſtificati prius per Baptiſmum, communius ſatisfaciunt dicto præcepto, quàm alij.



QVÆSTIO LXXII,

De peccatorum diſtinctione, in nouem articulos diuiſa.


EINDE conſiderandum eſt de diſtinctione peccatorum vel vitiorum.

¶ Et circa hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum obiecta.

¶ Secundo, de diſtinctione peccatorum ſpiritualium & carnalium.

¶ Tertio, vtrum ſecundum cauſas.

¶ Quarto, vtrum ſecundum eos in quos peccatur.

¶ Quinto, vtrum ſecundum diuerſitatem reatus.

¶ Sexto, vtrum ſecundum omiſſionem & commiſſionem.

¶ Septimo, vtrum ſecundum diuerſum proceſſum peccati.

¶ Octauo, vtrum ſecundum abundantiam & defectum.

¶ Nono, vtrum ſecundum diuerſas circunſtantias.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata differant ſpecie ſecundum obiecta.

378 *Infr. art. 3. & 4. c. &*

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd peccata non differant ſpecie ſecundum obiecta. Actus enim humani præcipuè dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, vt * ſuprà oſtenſum eſt. Cum igitur peccatum nihil aliud ſit quàm actus hominis malus, ſicut † dictum eſt, videtur quod ſecundum fines peccata debeant diſtingui ſpecie magis, quam ſecundum obiecta.

¶ 2 Præterea, Malum cùm ſit priuatio, diſtinguitur ſpecie ſecundum diuerſas ſpecies oppoſitorum: ſed peccatum eſt quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum oppoſita, quàm ſecundum obiecta.

¶ 3 Præterea, Si peccata ſpecie differant ſecundum obiecta, impoſſibile eſſet idem peccatum ſpecie circa diuerſa obiecta inueniri: ſed inueniuntur aliqua huiuſmodi peccata: nam ſuperbia eſt in rebus ſpiritualibus: & in corporalibus, vt * Gregor. dicit in lib. 34. Moral. Auaritia etiam eſt circa diuerſa genera rerum, Ergo peccata non diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta.

*ar. 3. ad 1. & 2. & per q. 19. ar. 2. 10. & 2. 1. 42 q. 2. ar. 2. q. 1. ad 2. & q. 2. & mal. q. 2. ar. 6. co. & q. 14. ar. 3. co. & Pſ. 50. cap. 2. † q. 1. ar. 3. & q. 18. a. 4. & 6. † q. 71. a. 1. * l. 34. c. 18. in pri. & lib. 38. c. 19.*

Sed contra eſt, quod peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. ſed dicta, vel facta, vel concupita diſtinguuntur ſpecie ſecundum diuerſa obiecta: quia actus per obiecta diſtinguuntur vt ſuprà dictum eſt. * Ergo etiam peccata ſecundum obiecta ſpecie diſtinguuntur.

q. 18. ar. 2. & q. 54. ar. 2.

CONCLVSIO.

Quoniam actus humanus voluntarij, ſecundum quos attenditur ſpecifica peccatorum diſtinctio, ſpecie per obiecta diſtinguuntur: etiam peccata ſpecie per obiecta diſtingui neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt, * ad rationem peccati duo concurrunt, ſcilicet actus voluntarius, & inordinatio eius: quæ eſt per receſſum à lege Dei. Horum autem duorum vnum per ſe comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia: illud autem, ſcilicet inordinatio actus, per accidens ſe habet ad intentionem peccantis. nullus enim intendens ad malum operatur, vt Diony * dicit 4. c. de diu. no. Manifeſtum eſt autem, quod vnumquodque conſequitur ſpeciem ſecundum illud quod eſt per ſe, non autem ſecundum id quod eſt per accidens: quia ea quæ ſunt per accidens, ſunt extra rationem ſpeciei. Et ideo peccata ſpecie diſtinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quàm ex parte inordinationis in peccato exiſtentis: actus autem voluntarij diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta, vt in ſuperioribus * oſtenſum eſt. Vnde ſequitur, quod peccata proprie diſtinguantur ſpecie ſecundum obiecta.

q. præced. ar. 6. c. 4. par. 4. illius paulo à principio. & etiā, declinando ad finem. q. 18. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis principaliter habet rationem boni, & ideo comparatur ad actum voluntatis, quæ eſt primordialis in omni peccato, ſicut obiectum. Vnde in idem redit, quod peccata differant ſecundum obiecta vel ſecundum fines.

Ad ſecundum dicendum, quòd peccatum non eſt pura priuatio, ſed eſt actus debito ordine priuatus: & ideo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta actuum, quàm ſecundum oppoſita, quamuis etiam ſi diſtinguantur ſecundum oppoſitas virtutes, in idem rediret: virtutes enim diſtinguuntur ſpecie ſecundum obiecta, vt * ſuprà dictum eſt. *q. 60. ar. 5.*

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet in diuerſis rebus ſpecie vel genere differentibus inuenire vnam formalem rationem obiecti, à qua peccatum ſpeciem recipit: & hoc modo ſuperbia circa diuerſas res excellentiam quærit, auaritia vero abundantiam eorum quæ vſui humano accommodantur.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus.

379 *Infr. q. 73. ar. 5. cor. & 2. 2. q. 118. ar. 6. cor. & 1. cor. 6 le. 3. cor. 3. 6. & 2. cor. 7. cor. 1.*

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus. Dicit enim Apoſt. ad Gal. 5. Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum ſeruitus, veneficia, &c. ex quo videtur quod omnia peccatorum genera ſunt opera carnis: ſed peccata carnalia dicuntur opera carnis; ergo non ſunt diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 2 Præterea, Quicunque peccat ſecundum carnem ambulat, ſecundum illud Rom. 8. Si ſecundum carnem vixeritis, moriemini: ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis. Sed viuere vel ambulare ſecundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis: ergo omnia peccata ſunt carnalia. Non ergo ſunt diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 3 Præterea, Superior pars animæ, quæ eſt mens vel ratio, ſpiritus nominatur: ſecundum illud Epheſ. 4. Renouamini ſpiritu mentis veſtræ: vbi ſpiritus pro ratione ponitur, vt ibi gloſ. * dicit: Sed omne peccatum, quod ſecundum carnem committur, à ratione deriuatur per conſenſum: quia ſuperioris rationis eſt conſentire in actum peccati, vt * infra dicetur. Ergo eadem peccata ſunt carnalia & ſpiritualia: non ergo ſunt diſtinguenda abinuicem.

*in gloſ. ord. & interlin. ibid. * q. 74. a. 7.*

¶ 4 Præterea, Si aliqua peccata ſpecialiter ſint carnalia, hoc potiſſimè intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus ſuum peccat aliquis: ſed ſicut Apoſt. dicit 1. ad Corinth. 6. Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus eſt: qui autem fornicatur, in corpus ſuum peccat: ergo ſola fornicatio eſſet peccatum carnale, cum tamen Apoſtolus ad Epheſ. 5. etiam auaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra eſt, quod * Gregor. 31. Moral. dicit, quòd ſeptem capitalium vitiorum quinque ſunt ſpiritualia, & duo carnalia. *li. 31. Mor. c. 31. a. medio.*

CONCLVSIO.

Quoniam ex obiectis ſiue finibus, peccata ſpeciem recipiunt: conuenit vt peccata illa, quæ in ſpirituali delectatione perfi-

cimntur-

ciuntur, spiritualia vocentur, quæ verò in delectatione carnali, carnalia.

Respondeo dicendum, quòd sicut * [ar. præced.] dictum est, peccata recipiunt speciem ex obiectis: omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinatè appetitur, & per consequens in eo iam habito inordinatè aliquis delectatur. Vt autem ex * [q. 31. ar. 3.] superioribus patet, duplex est delectatio; Vna quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitæ, & hæc etiam potest dici delectatio spiritualis: sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, siue naturalis, quæ in ipso tactu corpali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata, quæ perficiuntur in delectatione spirituali vocantur peccata spiritualia: illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia: sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, & luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum; vnde & Apost. dicit 2. ad Corinth. 7. Emundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * [ex Aug. sumitur, ut certo mox dicendo.] glo. ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur: sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se viuit, secundum carnem viuere dicitur, vt etiam * [lib. 14. c. 2. non procul à fi. & c. 3. à med. t. 5.] August. dicit 14. de ciu. Dei. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

¶ Et per hoc etiam patet responsio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, à quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quòd sicut gloss. ibidem dicit, specialiter in fornicationis peccato seruit anima corpori, intantum vt nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat: delectatio autem gulæ etsi sit carnis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quædam iniuria fit corpori, dum inordinatè maculatur & ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare: auaritia verò, quæ carnalibus peccatis connumeratur pro adulterio ponitur, quod est iniusta vsurpatio vxoris alienæ. Vel pe[…]t dici, quòd res in qua delectatur auarus, corporale quod[…]n est, & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus: sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: & ideo * [li. 31. Mor. cap. 31.] Gregor. dicit quòd est spirituale peccatum.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccata distinguantur specie secundum causas.

380 Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, à quo habet esse: sed peccata habent esse ex suis causis; ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diuersitatem causarum. [2. 2. prol. & 2. d. 22. q. 1. a. 1. cor.]

¶ 2 Præterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis: sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. cùm ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur, quòd peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

¶ 3 Præterea, August * [Psalm. 79. tom. 8.] super illud Psalm. Incensa igni & suffossa, dicit quòd omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore malè inflammante. Dicitur enim 1. Io. 2. quòd omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, vt August. dicit [Aug. tractat. 2. in Ioã. c. 1. medio. & ante tom. 9.] super Ioan. * [Greg. 31. Mor. c. 31.] Gregor. etiam 31. Moral. distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. omnes autem huiusmodi diuisiones respiciunt causas peccatorum. ergo videtur quod peccata differant specie secundum diuersitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent vnius speciei, cùm ex vna causa causentur. Dicitur enim Eccles. 10. quòd initium omnis peccati est superbia. Et 1. ad Tim. vlt. quòd radix omnium malorum est cupiditas. Manifestum est autem esse diuersas species peccatorum: non ergo peccata distinguuntur specie secundum diuersitates causarum.

CONCLVSIO.

Distinguuntur peccata specie, non secundum diuersas causas actiuas vel motiuas, sed secundum diuersos fines, quos sibi pecantes præstituunt, à quibus vt obiectis, eorum voluntas mouetur.

Respondeo dicendum, quòd cùm quatuor sint causarum genera, diuersimodè diuersis attribuuntur, causa enim formalis & materialis respiciunt propriè substantiam rei, & ideo substantiæ secundum formam & materiam specie & genere distinguuntur. Agens autem & finis respiciunt directè motum & operationem: & ideo motus & operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur, diuersimodè tamen. Nam principia actiua naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus, & ideo diuersæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia actiua: sicut calefacere & infrigidare distinguuntur specie secundum calidum & frigidum. Sed principia actiua in actibus voluntatis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad vnum, & ideo ex vno principio actiuo vel motiuo possunt diuersæ species peccatorum procedere. Sicut ex timore malè humiliante potest procedere quod homo furetur, & quòd occidat, & quod deserat gregem sibi commissum, & hæc eadem possunt procedere ex amore. Vnde manifestum est, quòd peccata non differant specie secundum diuersas causas actiuas vel motiuas, sed solum secundum diuersitatem causæ finalis: finis autem est obiectum voluntatis, * [q. 1. ar. 3. & q. 18. ar. 4. & 6.] ostensum est enim suprà, quòd actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum quod principia actiua in actibus voluntatis, cum non sint determinata ad vnum, non sufficiunt ad producendum humanos actus nisi determinetur voluntas ad vnum per intentionem finis, vt patet per Philosophum * [lib. 9. met. t. x. 15. & 16. tom. 3.] in 9. Metaph. & ideo à fine perficitur esse & species peccati.

Ad secundum dicendum, quòd obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, & ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamuis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, à quibus motus specificantur, vt dicitur in 5. * [lib. 5. Phys. tex. 4. & 10. eth. c. 4. tom. 2. & 5.] Physic & in 10. Ethic. sed tamen etiam termini motus dant speciem moribus, in quantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quòd illæ diuisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diuersas causas eorum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum conuenienter distinguatur in peccatum in Deum in seipsum, & in proximum.

381 Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, & in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in diuisione peccati: sed commune est omni peccato quod sit contra Deum: ponitur enim in diffinitione peccati, quod sit contra legem Dei * [q. 71. a. 6.] vt suprà dictum est. non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in diuisione peccatorum. [2. dist. 42. q. 2. art. 1. q. 2. & Ps. 25. cit. 2.]

¶ 2 Præterea, Omnis diuisio debet fieri per opposita: sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicunque enim peccat in proximum, peccat in seipsum & in Deum. non ergo peccatum conuenienter diuiditur secundum hæc tria.

¶ 3 Præterea, Ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem: sed Deus & proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem; inconuenienter igitur secundum hæc tria peccatum diuiditur.

Sed contra est, quod Isidorius in lib. de summo bono distinguens peccata dicit, quod homo dicitur peccare in se, in Deum, & in proximum.

CONCLVSIO.

Cùm omnia peccata sint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine esse deberet, ordinem, ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; rectè peccata in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum distinguuntur.

Respondeo dicendum, quòd sicut * [q. 71. ar. 6.] suprà dictum est, peccatum est actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet esse. Vnus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones & passiones nostræ debent secundum regulam rationis cõmensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam diuinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et siquidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret; sed quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, vt probatur in 1. * [l. 1. Pol. c. 2. tom. 5.] Politic ideo necesse est, quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus conuiuere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum & excedit ipsum: quæcunque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei: sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam, sicut ea, quæ sunt fidei, & quæ debentur soli Deo. Vnde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, & sacrilegus, & blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium & excedit ipsum; quia in omnibus, in quibus ordinamur ad proximum oportet nos dirigi secundum regulam rationis: sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum, & quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso & prodigo: quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure & homicidia. Sunt autem diuersa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum. vnde hæc distinctio peccatorum est secundum diuersas peccatorum species: nam & virtutes, quibus peccata opponuntur secundum hanc differentiam, specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis * [ex q. 64.], quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum: temperantia verò & fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato: sed quantum ad id, quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua quorum vnum includit alterum, ab inuicem distinguuntur intelligitur fieri distinctio non secundum illud quod vnum continetur in altero, sed secundum illud, quod vnum excedit alterum, sicut patet in diuisione numerorum & figurarum: non enim triangulus diuiditur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo. Et similiter est dicendum de ternario & quaternario.

Ad tertium dicendum, quòd Deus & proximus quamuis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati, sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

ARTICVLVS

ARTICVLVS V.

Vtrum diuiſio peccatorum, quæ eſt ſecundum reatum, diuerſificet ſpeciem.

382 AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur quòd diuiſio peccatorum, quæ eſt ſecundum reatum, diuerſificet ſpeciem, puta cùm diuiditur ſecundum veniale & mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non poſſunt eſſe vnius ſpeciei, nec etiam vnius generis: ſed veniale & mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna, menſura autem pœnæ reſpondet quantitati culpæ, ſecundum illud Deuteron. 25. Pro menſura delicti erit & plagarum modus. Ergo veniale & mortale non ſunt vnius generis, nec dicendum quòd ſint vnius ſpeciei.

Inf. q. 88. a. 1. & 2. & 2. d. 17. q. 2. art. 5. cor. & 2. d. 42. q. 1. art. 3. & 4. d. 16. q. 3. art. 2. q. 4. ad 5. & 3. contra cap. 139. fi. & 147.

¶ 2 Præterea, Quædam peccata ſunt mortalia ex genere, ſicut homicidium & adulterium: quædam vero ex ſuo genere ſunt peccata venialia, ſicut verbum otioſum, & riſus ſuperfluus: ergo peccatum veniale & mortale ſpecie differunt.

¶ 3 Præterea, Sicut ſe habet actus virtuoſus ad præmium, ita ſe habet peccatum ad pœnã: ſed præmium eſt finis virtuoſi actus, ergo & pœna eſt finis peccati. ſed peccata diſtinguuntur ſpecie ſecundum fines, vt * dictum eſt: ergo etiam diſtinguuntur ſpecie ſecundum reatum pœnæ.

ar. 1. ad 1.

SED contra ea quæ conſtituunt ſpeciem, ſunt priora, ſicut differentiæ ſpecificæ: ſed pœna ſequitur culpam, ſicut effectus eius: Ergo peccata non differunt ſpecie ſecundum reatum pœnæ.

CONCLVSIO.

Cùm in peccatis reatus per accidens ſint ex parte ipſius peccantis: non poteſt differentia venialis & mortalis peccati, vel alia quæcumque penes reatum ſumpta peccatorum ſpecies diſtinguere.

RESPONDEO dicendum, quòd eorum quæ ſpecie differunt, duplex differentia inuenitur. Vna quidem, quæ conſtituit diuerſitatem ſpecierum, & talis differentia nunquam inuenitur niſi in ſpeciebus diuerſis: ſicut rationale & irrationale animatum & inanimatum. Alia autem differentia eſt conſequens diuerſitatem ſpeciei, & talis differentia etſi in aliquibus conſequatur diuerſitatem ſpeciei: in aliis tamen poteſt inueniri in alia ſpecie, ſicut album & nigrū conſequuntur diuerſitatem ſpeciei corui & cygni, tamen inuenitur huiuſmodi differentia in eadem hominis ſpecie. Dicendum eſt ergo, quod differentia venialis & mortalis peccati, vel quæcunque alia differentia quæ ſumitur penes reatum, non poteſt eſſe differentia conſtituens diuerſitatem ſpeciei: nunquam enim id quod eſt per accidens, conſtituit ſpeciem, id autem quod eſt præter intentionem agentis, eſt per accidens vt patet in 2. * Phyſ. Manifeſtum eſt autem, quod pœna eſt præter intentionem peccantis: vnde per accidens ſe habet peccatum ex parte ipſius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, ſcilicet ex iuſtitia iudicantis, qui ſecundum diuerſas conditiones peccatorũ diuerſas pœnas infligit: vnde differentia, quæ eſt ex reatu pœnę, poteſt conſequi diuerſam ſpeciem peccatorum, non autem conſtituit diuerſitatem ſpeciei: differentia autem peccati venialis & mortalis conſequitur diuerſitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim eſt inordinatio, vna per ſubtractionem principij ordinis: alia qua etiam ſaluato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ ſunt poſt principium: ſicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit vſque ad deſtructionem principij vitalis. & hæc eſt mors. Quandoq; verò ſaluo principio vitæ fit deordinatio quædam in humoribus: & tunc eſt ægritudo. Principium autem actus totius ordinis in moralibus eſt finis vltimus, qui ita ſe habet in operatiuis, ſicut principium indemonſtrabile in ſpeculatiuis, vt dicitur in 7. Eth. * vnde quando anima deordinatur per peccatum vſque ad auerſionem ab vltimo fine, ſcilicet Deo, cui vnimur per charitatem, tunc eſt peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra auerſionem à Deo, tunc eſt peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis quæ eſt per remotionem principij vitæ eſt irreparabilis ſecundum naturam: inordinatio autem ægritudinis reparari poteſt, propter id quod ſaluatur principium vitæ: ſimiliter eſt in his quæ pertinent ad animam. Nam in ſpeculatiuis, qui errat circa principia, imperſuaſibilis eſt: qui autẽ errat ſaluatis principiis, per ipſa principia reuocari poteſt. Et ſimiliter in operatiuis, qui peccando auertitur ab vltimo fine, quantum eſt ex natura peccati, habet lapſum irreparabilem: & ideo dicitur peccare mortaliter æternaliter puniendus: qui verò peccat citra auerſionem à Deo, ex ipſa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia ſaluatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter; quia ſcilicet non ita peccat vt mereatur interminabilem pœnam.

L. 2. tex. 50. tom. 2.

L. 7. Ethic. cap. 8. par. med. to. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd peccatum mortale & veniale differunt in infinitum ex parte auerſionis: non autem ex parte conuerſionis, per quam reſpicit obiectum, vnde peccatum ſpeciem habet. Vnde nihil prohibet in eadem ſpecie inueniri aliquod peccatum mortale & veniale: ſicut primus motus in genere adulterij eſt peccatum veniale, & verbum otioſum, quod plerumque eſt veniale, poteſt etiam eſſe mortale.

AD ſecundum dicendum, quòd ex hoc, quòd inuenitur aliquod peccatum mortale ex genere, & aliquod peccatum veniale ex genere, ſequitur quòd talis differentia conſequatur diuerſitatem peccatorum ſecundum ſpeciem, non autem quòd cauſet eam. Talis autem differentia poteſt inueniri etiam in his quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, vt * dictum eſt.

In cor. ar.

AD tertium dicendum, quòd præmium eſt de intentione merentis, vel virtuosè agentis: ſed pœna non eſt de intentione peccantis, ſed magis eſt contra voluntatem ipſius; vnde non eſt ſimilis ratio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum commiſſionis & omiſſionis differant ſpecie.

AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur, quòd peccatum commiſſionis & omiſſionis ſpecie differant. Delictum enim contra peccatum diuiditur Epheſ. 2. vbi dicitur. Cum eſſetis mortui delictis & peccatis veſtris. Et exponit ibi * gloſ. Delictis, id eſt, dimittendo quæ iubentur, & peccatis, ſcilicet agendo prohibita. Ex quo patet, quod per delictum intelligitur peccatum omiſſionis: per peccatum, peccatum commiſſionis: differunt ergo ſpecie, cùm ex oppoſito diuidantur tanquam diuerſæ ſpecies. 383

2. d. 42. q. 2 art. 2

Gl. interlin. ibid.

¶ 2 Præterea, Peccato per ſe conuenit, quòd ſit contra legem Dei: ponitur enim in eius diffinitione, vt ex * ſupradictis patet: ſed in lege Dei aliã ſunt præcepta affirmatiua, contra quæ eſt peccatum omiſſionis: & alia præcepta negatiua, contra quæ eſt peccatum commiſſionis. Ergo peccatum omiſſionis, & peccatum commiſſionis differunt ſpecie.

Q. 71. a. 6.

¶ 3 Præterea, Omiſſio & commiſſio differunt, ſicut affirmatio & negatio: ſed affirmatio & negatio non poſſunt eſſe vnius ſpeciei quia negatio non habet ſpeciem: non entis enim non ſunt ſpecies, neque differentiæ, vt * Philoſophus dicit. Ergo omiſſio & commiſſio non poſſunt eſſe vnius ſpeciei.

L. 4. Phyſ. tt. 67. to. 2.

SED contra, In eadem ſpecie peccati inuenitur omiſſio & commiſſio: auarus enim & aliena rapit, quod eſt peccatum commiſſionis, & ſua non dat, quibus dare debet, quod eſt peccatum omiſſionis; ergo omiſſio & commiſſio non differunt ſpecie.

CONCLVSIO.

Quoniam commiſſionis peccata ex eodem motiuo procedunt, atque ad finem eundem ordinantur (auarus enim & rapit & non dat quæ dare debet quò pecuniam accumulet) conſtat illa, ſi obiecta vnde propria & formalis peccatorum diſtinctio ſumenda eſt, ſpectentur, non differre ſpecie; differunt autem largius de ſpecie loquendo materialiter.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccatis inuenitur duplex differentia: vna materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundum naturalem ſpeciem actuum peccati: formalis autem ſecundum ordinem ad vnum finem proprium, quod eſt obiectum proprium. Vnde inueniuntur aliqui actus materialiter ſpecie differentes, qui tamen formaliter ſunt in eadm ſpecie peccati: quia ad idem ordinantur; ſicut ad eandem ſpeciem homicidij pertinet iugulatio, lapidatio & perforatio, qu muis actus ſint ſpecie differentes ſecundum ſpeciem naturæ. Sic ergo ſi loquamur de ſpecie peccati omiſſionis, & commiſſionis materialiter differunt ſpecie: largè tamen loquendo de ſpecie, ſecundum quod negatio vel priuatio ſpeciem habere poteſt. Si autem loquamur de ſpecie peccati omiſſionis & commiſſionis formaliter, ſic non differunt ſpecie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Auarus enim ad congregandum pecuniam & rapit, & non dat ea, quæ dare debet; & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & ieiunia debita prætermittit: & idem eſt videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur ſuper aliqua affirmatione, quæ eſt quodammodo cauſa eius: vnde etiam in rebus naturalibus eiuſdem rationis eſt, quòd ignis calefaciat, & quòd non infrigidet.

AD primum ergo dicendum, quod illa diuiſio, quæ eſt per commiſſionem & omiſſionem, non eſt ſecundum diuerſas ſpecies formales, ſed materiales tantum, vt * dictum eſt.

In corp. art.

AD ſecundum dicendum, quòd neceſſarium fuit in lege Dei proponi diuerſa præcepta affirmatiua & negatiua, vt gradatim homines, introducerentur ad virtutem, prius quidem abſtinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negatiua, & poſtmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmatiua. Et ſic præcepta affirmatiua & negatiua non pertinent ad diuerſas virtutes, ſed ad diuerſos gradus virtutis, & per conſequens non oportet, quod contrarientur diuerſis peccatis ſecundum ſpeciem. Peccatum etiam non habet ſpeciem ex parte auerſionis: quia ſecundum hoc eſt negatio vel priuatio: ſed ex parte conuerſionis, ſecundum quod eſt actus quidam. Vnde ſecundum diuerſa præcepta legis non diuerſificantur peccata ſecundum ſpeciem.

AD tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de materiali diuerſitate ſpeciei. Sciendum eſt tamen, quòd negatio, etſi propriè non ſit in ſpecie, conſtituitur tamen in ſpecie per reductionem ad aliquam affirmationem quam ſequitur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis.

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur quòd inconuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris & operis. Aug. enim in 12. * de Trini. ponit tres gradus peccati quorum primus eſt, cùm carnalis ſenſus illecebram quandam ingerit, quod eſt peccatum cogitationis. Secundus gradus eſt, quando ſola cogitationis delectatione aliquis contentus eſt. Tertius gradus eſt, quando faciendum diſcernitur per conſenſum, ſed tria hæc pertinent ad peccatum cordis: ergo inconuenienter peccatum cordis ponitur quaſi vnum genus peccati. 384

Infr. quæſt. 100. a. 5. & 6. co. & 2. 2. quæſt. & 2. diſt. 42. qu. 2. ar. 2. quæſt. 1.

** Li. 12. de Tri. cap. 12. circa medium, to. 3.*

¶ 2 Præterea, † Gregor. in 4. Moral. ponit quatuor gradus peccati, quorum primus eſt culpa latens in corde: ſecundus, cùm exterius publicatur: tertius eſt, cùm conſuetudine roboratur: quartus eſt cùm vſque ad præſumptionem diuinæ miſericordiæ, vel ad deſperationem homo procedit, vbi non diſtinguitur peccatum operis à peccato oris: & adduntur duo alij peccatorum gradus, ergo inconueniens fuit prima diuiſio.

† c. 4. Moral. cap. 27. à med.

in præsenti disputatione differamus: Quæ autem hîc dicentur de peccatis, ad vitia extendi debent, quæ sunt principia peccatorum.

DVBIVM I.

Vtrum peccata differant specie secundùm obiecta.

SVpponendum est ex dictis, & ex D.Thoma hîc art. 1. ad 2. quòd peccatum non est pura priuatio, sed est actus debito ordine priuatus: vnde vt docet ibidem in corpore, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum à lege Dei; cum hac tamen differentia, quòd tam actus, quàm inordinatio eius pertineant ad rationem & quidditatẽ intrinsecam peccati commissionis, actus quidem quasi materiale, inordinatio autem quasi formale ipsius; ad quidditatem autem intrinsecam peccati omissionis sola pertinet inordinatio, actus quippe physicus, quãuis necessariò, tamen accidentaliter tantùm reperitur coniunctus, vt constat ex supra dictis: Quia tamen peccatum omissionis est essentialiter priuatio actus debiti, sicut peccatum commissionis est actus indebitus; & aliũde debemus loqui de priuationibus & negationibus per reductionem ad formas quas priuant, & cum proportione ad illas, inde est quòd ab eodem prouenit specificatio & distinctio peccati omissionis, à quo prouenit specificatio & distinctio peccati commissionis, sed diuerso modo fundato in diuersa natura vtriusque peccati, in quantum peccatum commissionis est tendentia inordinata ad obiectum, peccatum verò omissionis est recessus inordinatus ab obiecto: quamuis autem in vtroque peccato ipsa inordinatio sit præcipuum attentâ naturâ ipsius peccati; attenta tamen intentione peccatoris, actus ipse qui est subiectum inordinationis, vel per se in peccato commissionis, vel accidentaliter in peccato omissionis, est præcipuum quod reperitur in peccato, vt docet D. Thomas ex S. Dionysio 4. cap. de Diuinis Nominibus, quia nullus intendens ad malum operatur, & ita inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccantis, actus autem ipse voluntarius se habet per se: Quando dictum est, quòd inordinatio actus est præcipuum quod reperitur in peccato, intelligitur de præcipuo non in esse rei, sed in esse constitutiui, nam semper in esse rei actus præeminet inordinationi, actus quippe est quid positiuum, inordinatio verò est quid priuatiuum. Quærimus ergo in præsenti, vtrum peccata differant specie secundùm obiecta.

Prima opinio negat, quòd peccata differant specie secundùm obiecta. Probatur: In peccatis omissionis priuatio est adæquatum per se constitutiuum, actus quippe voluntarius in his peccatis tantùm per accidens reperitur; vt communiter conceditur: in peccatis autem commissionis priuatio est præcipuũ & formale constitutiuum, actus autem voluntarius est tantùm materiale constitutiuum, quamuis per se requisitum: sed ex vna parte specificatio cuiuscunque rei debet attendi iuxta illud quod est in principium & formale; ex alia verò parte priuationes distinguuntur specie secundùm diuersas species formarum oppositarum: ergo peccata non differunt specie secundùm obiecta, at secundùm bonitates oppositas quas priuant,

Secundò, Si quæ ratio suaderet, quòd peccata specificantur secundùm obiecta, ac proinde secundùm ea differunt specie, esset quia in peccato quouis solus actus positiuus est per se intentus; inordinatio autem vt pote priuatiua & mala, est tantùm per accidens intenta; aliunde verò actus specificatur ab obiecto, hæc enim ratio assignatur à D.Thoma in præsenti: sed hæc ratio nulla est; Tum quia sæpe inordinatio actus est etiam per se intenta, quando quis vult ex malitia peccare; in hoc enim differt peccatum ex malitia à peccato ex infirmitate vel ignorantia, quòd in illo malitia est per se intenta, in isto autem est tantùm per accidens intenta; Tum quia auersio à bono incommutabili, in qua consistit inordinatio, & conuersio ad bonum commutabile, quæ est actus voluntarius, ita sunt connexæ, vt sit impossibile quòd vna sit per se intenta, & non alia: ergo peccata non differunt specie secundùm obiecta.

Tertiò, Sæpe contingit quòd peccata non respiciant per se obiecta sua, siue quòd propria obiecta non sint per se intenta; vt constat Tum in eo qui furatur rem sacram, dolens quòd sit res sacra; Tum in eo qui furatur ex intentione tantùm ostendendi suam subtilitatem: ergo peccata non specificantur, nec differunt specie secundùm obiecta, quia specificatiuum rei respectiuæ debet esse per se intentum & respectum ab ea.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd peccata siue commissionis, siue omissionis differunt specie secundùm obiecta. 2. peccata quidẽ commissionis directè & immediatè. 3. peccata verò omissionis indirectè & mediatè. Ita communiter Discipuli D.Thomæ & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum duplici ratione D.Thomæ hîc art. 1. Prima habetur in argumento Sed contra, desumpta ex definitione peccati tradita ab Augustino, & superius examinata, quæ sic procedit: Peccatum commissionis est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: Peccatum autem omissionis est non dictum, vel non factum vel non concupitum contra legem Dei, inquantum est contra legem Dei, cum non dicitur, vel non fit, vel non concupitur aliquid præceptum ab eadem lege: sed dictum, factum, &

concupitum important actus; non dictum autem, non factum, non concupitum important negationem actuum: ergo cum actus, & consequenter etiam negationes actuum, specie differant secundùm obiecta, peccata siue commissionis, siue omissionis differunt specie secundùm obiecta. Secunda habetur in corpore articuli, & sic amplius expensa reducitur ad formam: Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum à lege Dei; ita quòd actus voluntarius sit quid positiuum, inordinatio verò sit quid priuatiuum, quia peccatum non est pura priuatio, sed est actus debito ordine priuatus; & consequenter actus vt pote bonus in esse rei, quia positiuus, est per se intentus & à natura & ab operante; inordinatio verò, quia priuatiua & mala, est tantùm per accidens intenta, & à natura & ab operante, quia nullus intendens ad malum operatur, vt Dionysius dicit 4. cap. de Diuinis Nominibus: ergo cum specificatio debeat attendi in vnoquoque secundùm illud, quod est in eo per se intentum, & à natura & ab operãte; & non secundùm illud quod est in eo per accidens intentũ & à natura & ab operãte; sequitur quòd peccata specie differunt secundùm obiecta; non obstante quòd in eis inordinatio sit formale peccati, & actus sit materiale, quia res positiua, quale est peccatum, & maximè commissionis, debet specificari ratione alicuius positiui intrinseci: quia tamen specificatio actuum humanorum sit ab obiectis, vt subditis ad regulas morum; inde est quòd in actibus peccaminosis, simul cum specificatione physica, quæ est ab obiecto secundùm rationes physicas considerato, est etiam specificatio moralis, proueniens ab obiecto secundùm diuersam difformitatem ad regulas morum considerato & inspecto; & sic inordinatio ex hac difformitate proueniens, & constituens speciem moralem peccatorum, consequitur tam eorum auersionem à bono incommutabili, quàm indebitam conuersionem ad bonum commutabile. Quamuis autem hæc ratio primariò & directè procedat de peccato commissionis, secundariò tamen & indirectè etiam procedit de peccato omissionis, vt constabit ex modo dicendis circa tertiam partem conclusionis, secunda enim constat ex dictis

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: Peccata omissionis non sũt per modum tendentiæ ad obiectum, sed per modum recessus ab obiecto; quia enim sunt contra præceptum affirmatiuum, in eo consistunt, quòd non fit illud quod præcipitur; vnde cum affirmatio & negatio reducantur ad idem genus; sequitur quòd cum actus virtutum specificentur ex sua tendentia & conuersione ad propria obiecta directè & immediatè, etiam peccata omissionis actibus virtutum opposita specificantur indirectè & mediatè ab iisdem obiectis virtutum, ex suo recessũ & auersione ab illis: ergo peccata omissionis specie differunt secundùm obiecta indirectè & mediatè.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thomâ hîc art. 1. ad 2. quòd peccatum non est pura priuatio, sed est actus debito ordine priuatus: & ideò peccata magis distinguuntur specie secundùm obiecta actuum, quàm secundùm opposita, quamuis etiam si distinguantur secundùm oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundùm obiecta. Vbi nota quòd quamuis in peccato inordinatio sit præcipuum & formale, imò in peccato omissionis sit totale per se constitutiuum: tamen inordinatio reperitur in actu peccati commissionis, & excludit actum præceptum in peccato omissionis; & ita non potest intelligi specificatio moralis, aut distinctio specifica peccatorum, penes diuersam eorum inordinationem prouenientem ex diuersa difformitate obiectorum ad regulas morum; quin præintelligatur specificatio eorum physica, aut distinctio specifica penes ipsos actus, proueniens ex diuersitate physica obiectorum, quia hæc specificatio est fundamentum illius.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio assignata est optima, vt constat ex dictis in prima parte conclusionis. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd actus peccaminosus semper est per se intentus, & à natura & ab operante; inordinatio autem ipsius actus nunquam est per se intenta à natura; quòd verò aliquando per se intendatur à peccante ex malitia, hoc est per accidens, quia tunc apprehenditur talis inordinatio vt quid bonum: manifestum est autem, quòd vnũquodque consequitur speciem secundùm illud quod est per se, non autem secundùm id quod est per accidens. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd quamuis inordinatio peccati per se primò attendatur penes auersionem eius à bono incommutabili, secundariò tamen etiam attenditur penes conuersionẽ eius indebitam ad bonum cõmutabile; imò hæc conuersio infert illam auersionẽ, vt pote radix ipsius: ex hoc autem quòd conuersio sit per se intenta, sequitur quòd auersio sit per accidens intenta propter connexionem, non autem per se primò saltem ordinariè, cum sit mala.

Ad tertium dicendum, quòd semper peccata respiciũt sua obiecta, quasi per se intenta. Vnde ad primam instantiã in contrarium, dicendum quòd ille qui furatur rem sacram, simpliciter & absolutè vult illam furari, quamuis non omninò voluntariè ob illam velleitatem in contrarium, vt dictum est supra de voluntario & inuoluntario. Ad secundam instantiam dicendum similiter, quòd qui furatur ad ostendendam suam subtilitatem, si verè furatur, absolutè & simpliciter furatur; quamuis ex illa intentione ostendendi subtilitatem, colligatur quòd minus vult obiectum furti, quàm illum finem.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtrum peccata distinguantur specie etiam ex aliis principiis.

SVpponendum est ex D. Thoma hîc art. 2. quòd peccata distinguuntur in spiritualia & carnalia: Peccata spiritualia sunt illa, quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vt superbia: Peccata verò carnalia vocantur illa, quæ perficiuntur in delectatione carnali, vt gula; nō quòd in istis non sit aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis in quo incipit peccatum; sed quia finis horum peccatorum, à quo denominantur, est delectatio carnis. Item peccata distinguuntur in peccata quæ sunt in Deum, quæ sunt in seipsum, & quæ sunt in proximum: Peccatum in Deum cōsistit in defectu alicuius actus in ordine ad Deum, vt est hæresis, blasphemia, sacrilegium: Peccatū in seipsum consistit in defectu alicuius actus in ordine ad seipsum, vt gula, luxuria, prodigalitas: Peccatum in proximū consistit in defectu alicuius actus in ordine ad proximum, vt furtum, homicidium, &c. Rursus peccata distinguuntur in peccata cordis, oris, & operis. Distinguuntur etiam peccata secundùm causas & motiua. Item secundùm leges. Distinguuntur quoque aliis modis, de quibus agetur in sequētibus dubiis. In præsenti igitur dubio examinantur illæ distinctiones siue diuisiones expressæ, vtrum sint specificæ & essentiales.

Prima opinio asserit quòd peccata spiritualia distinguuntur specie à carnalibus, ex hoc præcisè quòd sunt talia. Probatur: Distinctio quæ prouenit ex obiectis formalibus, est essentialis & specifica, vt communiter conceditur: sed distinctio quæ est inter peccata spiritualia & carnalia, prouenit ex obiectis formalibus, vt colligitur ex hoc quòd talia obiecta causant delectationes in genere moris formaliter distinctas; & propter hoc etiam virtutes, quæ moderantur delectationes spirituales, distinguuntur specie ab illis quæ moderantur delectationes carnales: ergo distinctio quæ est inter peccata spiritualia & carnalia, est essentialis & specifica.

Secunda opinio asserit, quòd distinctio peccati in peccata cordis, oris, & operis sit distinctio essentialis & specifica completa. Probatur: Eo modo distinguuntur ista peccata, quomodo distinguuntur generationes quæ reperiuntur in productione hominis, vt docet D. Thomas hîc art. 7. sed in productione hominis sunt plures generationes specie completa distinctæ, quatenus per eas producuntur, vel vniuntur materiæ formæ completæ specie distinctæ, seque mutuò excludentes; primò enim producitur & vnitur forma vegetatiua, deinde adueniente perfectiori dispositione producitur forma sensitiua excludens priorem vegetatiuā, denique intuitu perfectissimæ dispositionis creata rationalis anima, virtute eiusdem dispositionis, vnitur materiæ, & excludit formam sensitiuam: ergo peccata cordis, oris, & operis sunt distincta specie completa: Maximè quia ex vna parte sufficit consensus interior cordis circa luxuriam, vel verbum oris, vel etiam opus circa eandem materiam, vt dicatur esse peccatum mortale completum: ex alia verò parte tenemur confiteri quodlibet ex istis peccatis, quod indicat illa esse distincta specie completa.

Tertia opinio asserit, peccata distingui specie secundùm causas etiam efficientes. Probatur: Actus humani in esse physico considerati specificantur ex suis principiis efficientibus, vt docet D. Thomas tum hîc art. 3. tum etiam alibi, & constat ex hoc quòd intellectio & volitio specie distinguuntur, quia procedunt ex principiis specie distinctis, ista à voluntate, illa ab intellectu: ergo etiam in esse morali considerati specificantur ex suis principiis efficientibus, vt constat ex paritate rationis; & sic peccata distinguuntur specie secundùm causas etiam efficientes. Et confirmatur ex hoc quod secundùm Augustinum in Psal. 79. amor malè inflammans, & timor malè humilians sunt causæ efficientes omnium peccatorum; & tamen constat quòd peccata procedentia ex diuerso amore vel timore distinguuntur specie.

Quarta opinio asserit, peccata distingui specie secundùm distinctionem specificam legum & præceptorum, quibus opponuntur. Probatur authoritate D. Thomæ q. 2. de Malo art. 6. vbi distinguens peccata in ea quæ sunt prohibita quia mala, & in ea quæ sunt mala quia prohibita; docet priora non sumere diuersitatem specificam ex diuersitate præceptorum, quia in his præsupponitur distinctio malitiæ ante præcepta; de posterioribus autem docet, quòd sumunt diuersitatem specificam ex diuersitate præceptorum, quia ideo præcisè sunt mala quia prohibita. Deinde; Peccatum ex eo est moraliter malum, quia dicit difformitatem ad leges, quæ sunt regulæ morum: ergo cum leges sint diuersæ secundùm speciem, videlicet diuina, naturalis, & humana; sequitur quòd ex diuersitate specifica legum proueniat distinctio specifica peccatorum illis oppositorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet peccata quæ sunt in Deum, in seipsum, & in proximum, distinguantur specie morali 2. non tamen peccata spiritualia distinguuntur specie à peccatis carnalibus 3. nec peccata cordis, oris, & operis: hæc enim tantùm distinguuntur secundùm diuersos gradus 4. nec peccata distinguuntur specie secundùm causas efficientes. 5. nec etiam secundùm distinctionē specificam legum & præceptorum, quibus opponuntur. Ita communiter Discipuli D.Th. in præsenti & alij.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis ex his quæ docet D. Thomas hîc art. 4. Diuersa sunt principia, quibus homo ordinatur ad Deum, ad seipsum, & ad proximum: nam virtutibus theologicis ordinatur ad Deum, temperantia verò & fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum: vnde ex diuerso fine harum virtutum opera bona desumunt diuersam speciem bonitatis moralis: ergo etiam peccata in Deum, in seipsum, & in proximum ex diuerso fine harum virtutum, quibus opponuntur, desumunt diuersam speciem malitiæ moralis; quamuis ex parte obiecti aliquando conueniant: & ita homicidium suiipsius & homicidiũ alterius ex parte finis distinguuntur essentialiter specie morali, quia primum est contra charitatem ex D. Th. 2. 2. q. 64. art. 5. secundum autẽ est contra iustitiam.

Probatur secunda pars conclusionis. Distinctio specifica peccatorum in malitia morali, vel prouenit ex obiecto formali ipsorũ, vel ex diuerso fine; aliæ enim causæ distinctionis, putà subiecti, efficientis, &c. se habent per accidens, & ita non causant distinctionem essentialem, at tantùm accidentalem: sed peccata spiritualia & carnalia ex hoc præcisè capite non habent diuersa obiecta formalia, nec diuersos fines, vt constat in multis, nam potest quis superbire & mentaliter tantùm, & etiam externè propter eundem finem: ergo peccata spiritualia non distinguuntur specie à peccatis carnalibus; & sic distinctio quæ est inter illa, est subiecti in accidentia.

Probatur tertia pars conclusionis tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 7. vbi eam expresse docet; cuius ratio sic reducitur in formam: Ex vna parte hæc peccata cordis, oris & operis sunt de eodẽ obiecto (hic enim loquimur de istis peccatis vt sunt de eodem obiecto & fine): ex alia verò parte prima inchoatio peccati est in corde; progressus in ore, secundùm quod homo prorumpit facilè ad manifestandum conceptum cordis; consummatio autem est in opere externo: vnde quamuis ex eodem motiuo procedant, diuersum tamen gradum habent, iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde, secundò in verba contumeliosa prorumpit, tertiò verò procedit vsque ad facta iniuriosa, & idem patet in quolibet peccato: ergo ex qua parte ista peccata sunt de eodem obiecto & motiuo seu fine, non distinguuntur specie: ex qua verò parte eorum inchoatio est in corde, progressus in ore, & consummatio in opere, distinguuntur secundùm diuersos gradus; & cõsequenter hæc tria pertinent ad vnam perfectam peccati speciem, imò sunt idem numero peccatum, quando se simul moraliter concomitantur.

Probatur quarta pars conclusionis duplici ratione adducta à D. Thoma hîc art. 3. Prima habetur in argumento Sed contra, ex authoritate sacræ Scripturæ, vbi habetur quòd ex eadem superbia, & similiter ex eadem cupiditate procedunt omnia peccata: Ecclesiastici 10. habetur, quòd initium omnis peccati est superbia, & 1. ad Timotheum vltimo dicitur, quòd radix omnium malorum est cupiditas: ergo peccata non distinguuntur specie secundùm causas efficientes, cum ab eadem causa procedant omnes species peccatorum, nempe à superbia vel cupiditate. Secunda habetur in corpore articuli, & sic expenditur: Principia actiua naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; & ideo diuersæ species in actibus naturalibus attenduntur non solùm secundùm obiecta quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundùm principia actiua, sicut calefacere & infrigidare distinguuntur specie secundùm calidum & frigidum (quod debet intelligi iuxta superius dicta, quòd scilicet in exercitio actus naturales specificantur à principiis, nam absolutè principia specificantur ab ipsis, & ipsi à suis terminis): sed principia actiua in actibus voluntatis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad vnum; & ideo ex vno principio actiuo vel motiuo possunt diuersæ species peccatorum procedere: ergo peccata non distinguuntur specie secundum causas efficientes; sed solùm secundùm diuersitatem causæ finalis, quia finis est obiectum voluntatis: ad quod sufficit, quòd sit obiectum principale, ratione cuius cætera appetantur; ex hoc enim sequitur quòd actus humani, ex diuersa ordinatione ad plures fines, sortiantur plures species.

Probatur quinta pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Th. hîc art. 6. ad 2. vbi sic concludit: Vnde secundùm diuersa præcepta legis non diuersificantur peccata secundùm speciem: cuius ratio est, quia peccatum non habet speciem ex parte auersionis, ratione cuius opponitur legibus, quia secundùm hoc est negatio vel priuatio: sed ex parte conuersionis, secundùm quod est actus quidam. Deinde, Lex diuina, lex naturalis, & lex humana distinguuntur specie ex parte legislatoris, quia se habent vt causæ superiores & inferiores procedentes ex diuerso motiuo magis aut minus vniuersali: & tamen idem numero peccatum furti vel homicidij per has omnes prohibetur: ergo peccata non distinguuntur specie secũdùm distinctionem specificam legum & præceptorum, quibus opponuntur. Ex quo inferunt Authores nostræ sententiæ, quòd qui obligatur ieiunare ex duplici præcepto, transgrediens vtrumque materialiter non ieiunando, nisi adsit formalis contemptus, est vnicum peccatum, non solùm specie, sed etiam numero; quia illa præcepta sunt subordinata, & respiciunt ieiunium sub eadem ratione nempe mortificandi corpus; imò aliqui addunt, quòd talis non tenetur aperire in confessione se transgressum fuisse duplex præceptum, sed sufficit quòd dicat se transgressum

sum fuisse præceptum ieiunandi; quia hæc pluralitas præceptorũ non aggrauat notabiliter, quia sunt eiusdem speciei & virtutis ex parte obiecti, & ita simul non producunt maiorem effectum, quàm quodlibet ipsorum seorsim produceret.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiecta formalia peccatorum spiritualium & carnalium non semper distinguuntur specie; & sic nec ipsa peccata distinguuntur specie malitiæ moralis, sicut nec delectatio spiritualis, & delectatio carnalis consequens, quamuis physicè distinguantur, propter quod requiruntur diuersæ virtutes ad earum moderationem.

Ad secundum dicendum cum Caietano, quòd D.Thomas adducit illam instantiã de generatione hominis, ad ostendendũ quòd peccatum consummatur in opere, quod incœperat in corde, & profecerat in ore; in hoc tenet similitudo; non autẽ in hoc quòd sicut sunt plures generationes specie, saltem incõpleta, in productione hominis; ita sunt plura specie completa vel incõpleta, peccatum cordis, peccatum oris, & peccatum operis. Ad illud quod subditur, dicendũ quod quamuis consensus cordis, vel verbũ oris, vel etiã opus, si sigillatim sumatur, sit peccatum mortale perfectum & tunc completum: si tamen simul reperiantur, peccatum dicitur consummari in opere, quod incœperat in corde, & profecerat in ore. Quòd autem teneamur confiteri quodlibet ex istis peccatis, prouenit ex hoc quod seorsim sumantur: si enim sumantur per modum vnius peccati completi, sufficit actus consummationem confiteri, adhoc vt inchoatio eius in corde, & processus eius in ore conseantur subdi confessioni: vnde qui confitetur se scienter occidisse hominem, non tenetur dicere se consensisse huic homicidio, & se dixisse quòd vellet occidere.

Ad tertium dicendum, quòd est disparitas inter principia actiua respectu actuum physicorum, & principia actiua respectu actuum moralium; quòd illa sunt determinata ad vnum, & ita specificant actus; ista verò non sunt determinata, & ita non specificant actus. Ad confirmationem dicendum, quòd amor & timor prout important affectum circa diuersos fines, afferunt ex hac diuersitate finium diuersas malitias morales in actibus; non autem vt habent rationem principij aut causæ efficientis præcisè, nam si quis peccat ex amore & timore simul tendente ad eundem finem, non erit ex hac parte duplex peccatum.

Ad quartum dicendum, quòd D.Thomas intelligendus est de legibus & præceptis, quæ pertinent ad diuersas virtutes, & sunt de diuersis materiis; quia tunc ex diuersis illis materiis circa quas, seu obiectis vt difformibus rationi propter repugnantiam præceptorum, procedit ad actus diuersa malitia specifica formaliter & immediatè, ab ipsis verò legibus & præceptis radicaliter & mediatè: Caietanus tamen dicit in art. 6. D.Thomam mutasse sententiam. Ad aliud dicendum, quòd quamuis illæ tres leges ex parte legislatoris specie differant; non tamen ex parte rei prohibitæ, cum conueniant in vna & eadem ratione formali prohibendi, & ita non sunt disparatæ, sed subordinatæ; & consequenter ex habitudine difformitatis ad ipsas non sequitur distinctio specifica peccatorum, quia est vnica difformitas rei prohibitæ respiciens has tres leges cum subordinatione, ac proinde per modum vnius consideratas.

DVBIVM III.

Vtrum peccatum commißionis, & peccatum omißionis distinguantur specie in esse morali.

Svpponendum est, ex D.Thoma hîc art.6. quòd peccatum commissionis & peccatum omissionis in esse physico siue materialiter distinguuntur specie: sic enim ait, Si loquamur de specie peccati omissionis & commissionis materialiter, differunt specie: largè tamen loquendo de specie, secundùm quòd negatio vel priuatio speciem habere potest: Vnde restat inquirendum, vtrum etiam specie distinguãtur in esse morali. Ad cuius euidentiam sciendum est ex D.Thoma ibidem, quòd inueniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem (scilicet obiectum) ordinantur; sicut ad, eandem speciem homicidij pertinet iugulatio lapidatio, & perforatio; quamuis actus sint specie differentes secundùm speciem naturæ, siue in esse physico: & hoc ideo, quia hæc distinctio mediorum per accidens & omninò materialiter se habet ad occisionem hominis, in qua consistit formaliter peccatum homicidij.

Prima opinio, quam sequuntur etiam aliqui ex Discipulis D.Thomæ, negat peccatum commissionis & peccatum omissionis distingui specie in esse morali, siue distingui specie essentiali in ratione peccati. Probatur authoritate D.Thomæ hîc art.6. vbi sic ait: Si autem loquamur de specie peccati omissionis & commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Et confirmat instantia, subdit enim: Auarus ad congregandum pecuniam, & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & ieiunia debita prætermittit: & idem est videre in cæteris; semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa eius, vnde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quòd ignis calefaciat, & quòd non infrigidet: ex quibus omnibus manifestè constat, quòd ex mente D.Thomæ peccatum commissionis & peccatum omissionis, etsi sint contra

contra eandem virtutem, non distinguuntur specie formaliter

Secundò, Peccatum quod est ex superabundantia, & peccatum quod est ex defectu, si sint contra eandem virtutem, vt illiberalitas & prodigalitas, non distinguuntur specie formaliter; Tum quia differunt solùm secundùm magis & minus in eadem materia; Tum quia si distinguerentur specie, essent contraria, & ita se expellerent mutuò ab eodem subiecto, cuius tamen contrarium apparet, idem quippe potest esse illiberalis & prodigus: ergo etiam peccatum commissionis & peccatum omissionis, si sint contra eandem virtutem, non distinguuntur specie formaliter, ex paritate rationis.

Tertiò, Ex vna parte tam peccatum commissionis, quàm peccatum omissionis formaliter sumptum est quid priuatiuum: ex alia verò parte si sint contra eadẽ virtutem, habent idem obiectum eodem modo inspectum, vt constat in furto & omissione restituendi, opponuntur quippe eodem modo rectitudini iustitiæ, cum eodem modo faciant inæqualitatem ad alterum: ergo peccatum commissionis & peccatum omissionis ex vtraque parte habent quòd non distinguantur specie formaliter; quia species formalis peccatorum desumitur ex obiecto, vnde cum sit idem obiectum in præsenti casu peccati commissionis & peccati omissionis; & aliunde non sit impedimentum ex parte positiui & priuatiui, cum vtrumque sit formaliter quid priuatiuum, sequitur quòd sint eiusdem speciei formaliter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum commissionis & peccatum omissionis distinguuntur specie in esse morali: Ita quòd differunt essentialiter, etiám si sint contra vnam & eandem virtutem. Ita docent communiter recentiores Thomistæ, & plures alij.

Probatur Conclusio authoritate D.Thomæ 2.2. quæst. 79. art. 2. vbi docet quòd transgressio, quæ est peccatum commissionis, ex duplici capite est speciale peccatum, vno modo secundùm quòd opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; alio modo secundùm quòd distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmatiuo: ex quibus constat quòd peccatum transgressionis siue commissionis ex sua generali ratione distinguitur specie à peccato omissionis.

Secundò, Tam virtutes, quàm peccata distinguuntur specie essentialiter per ordinem ad distincta obiecta formalia; in esse quidem naturæ & physico, si obiecta in esse physico considerentur; in esse verò morali, si obiecta considerentur in ordine ad regulas morum vt supra dictum est: sed obiecta formalia peccati commissionis & peccati omissionis, etiam contra eãdem virtutem sunt distincta non solùm in esse physico, at etiam in ordine ad regulas morum; nam res aliena vt tollenda, quæ est obiectum furti peccati commissionis; & res aliena vt retinenda, quæ est obiectum peccati omissionis restituendi, important diuersam difformitatem ad leges quæ sunt regulæ morum: ergo peccatum commissionis & peccatum omissionis distinguuntur specie in esse morali.

Tertiò, Peccatum commissionis in sua propria ratione dicit actum inordinatũ, ita vt actus sit materiale ipsius, inordinatio autem formale, vtrumque tamen est per se requisitum ad constitutionem talis peccati: peccatum verò omissionis in sua propria ratione dicit tantùm inordinationem, quamuis requirat actum, qui sit causa vel occasio ipsius vt dictum est: & sic diuerso modo feruntur ad obiectum, siue respiciunt diuersimodè proprium obiectum; peccatum enim commissionis illud respicit per modum termini ad quem, faciendo scilicet contrarium rei præceptæ præcepto negatiuo; peccatum autem omissionis illud respicit per modum termini à quo, recedendo à re præcepta præcepto affirmatiuo: sed ex diuerso modo respiciendi obiectum per tendentiam & recessum prouenit distinctio specifica, vt constat inductione in omnibus: ergo peccatum commissionis & peccatum omissionis distinguuntur specie in esse morali.

AD primum ergo dicendum, quòd D.Thomas ibi dum ait, quòd peccatum commissionis & peccatum omissionis non distinguuntur specie formaliter, benè tamen materialiter; Per speciem formalem intelligit illam, quæ est à fine operantis; per speciem autem materialem intelligit illam, quæ est à fine operis seu ab obiecto formali quia hæc formalizatur & actuatur per aliam: quia tamen species moralis quæ est ab obiecto, est essentialis; illa verò quæ est à fine operantis, est accidentalis vt dictum est supra, dum ageretur de bonitate & malitia morali actuum humanorum, iuxta doctrinam D. Thomæ; sequitur quòd dum D.Thomas ibi negat, peccatum commissionis & peccatum omissionis distingui specie formali, solùm vult quòd non distinguuntur specie illa accidentali, quæ prouenit a fine operantis; non autem vult quòd non distinguantur specie essentiali, quæ prouenit ab obiecto, & quam vocat materialem: nec instantia adducta aliud probat, vt consideranti patet.

AD secundum dicendum, quòd peccatum ex superabundantia & peccatum ex defectu distinguuntur specie, vt probat ex professo D.Th. hic art. 8. quia procedunt ex diuerso motiuo; vnde ad primam probationem in contrarium dicendum cum D.Thoma ibidem ad 1. quòd differre secundùm magis & minus, si procedat ex diuerso motiuo vt procedit in præsenti, est distingui specie. Ad secundam probationem dicendum, quòd ista peccata sunt moraliter contraria, & ad hoc sufficit quòd non possint esse in eodem secundùm idem: vnde D.Thomas loco citato

citato ad 3. ait; Prodigus & illiberalis potest esse aliquis secundùm diuersa, vt scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet: nihil autem prohibet contraria inesse eisdem secundùm diuersa. Deinde esto ista peccata commissionis non distinguerentur specie, peccatum tamen commissionis & peccatum omissionis distinguerentur specie propter generalem rationem assignatam.

Ad tertium dicendum quantum ad primam partem, quòd quamuis tam peccatum commissionis, quàm peccatum omissionis sit quid priuatiuum quoad formale; tamen peccatum commissionis per se importat actum positiuum quoad materiale, quem non importat nisi per accidens peccatum omissionis; quod sufficit ad generalem eorum distinctionem essentialē. Quantum ad secundam partem dicendum, quòd ista peccata habent diuersum formaliter obiectum, & diuerso modo inspectum, vt dictum est; & ita diuerso modo opponuntur rectitudini iustitiæ, & diuerso modo faciunt inæqualitatem ad alterum, vnum quidem auferendo rem alienam, aliud verò retinendo; vnde contrariantur distincto dictamini rectæ rationis.

DVBIVM IV.

Vtrum peccatum mortale & peccatum veniale distinguantur specie.

Svpponendum est secundùm fidem, quòd peccatum diuiditur in mortale & veniale: Peccatum mortale sic dicitur, quia infert mortem animæ per priuationem gratiæ, quæ est vita ipsius, per hoc quòd tollat ordinem ad vltimum finem, & ex propria ratione est ab intrinseco irreparabile, & meretur pœnam æternam: Peccatum veniale dicitur illud, quod non tollit ordinem ad vltimum finem, vnde non meretur pœnam æternam sed temporalem, & propterea veniam meretur. Hoc supponendum est contra hæreticos: nam Iouinianus, vt referunt S. Augustinus & S. Hieronymus, dicebat omnia peccata esse æqualia, vnde ex ipso omnia sunt vel mortalia, vel venialia, Pelagius asserebat omnia peccata auferre iustitiam, & consequenter omnia esse mortalia; & Luther & Caluinus dicunt omnia peccata esse mortalia ex sua natura, quamuis non imputentur vt talia Electis. Probatur tamen hæc doctrina Catholica contra prædictos hæreticos, authoritate sacræ Scripturæ & Sāctorum Patrum, apud quos passim habetur prædicta distinctio peccati, & frequens mentio vtriusque peccati quoad rem, quamuis non semper sub expressis nominibus mortalis & venialis: nam in sacra Scriptura dicitur esse aliqua peccata, quæ excludunt iustitiam, vt Ezechielis 18. vel quæ excludunt à regno Dei, vt 1. ad Cor. 6. vel quid simile dicitur, quod importat talia peccata esse mortalia: econtra verò sæpe in sacra Scriptura dicitur, quòd sunt aliqua peccata, quæ sunt compossibilia cum sanctitate & iustitia; quæ proinde non excludunt à regno cælesti, ac facilè merentur veniam: vnde dicitur, Septies in die cadit iustus: Item apud Iacobum, In multis offendimus omnes: & apud Ioannem, Qui dicit peccatum se non habere, ipse se seducit. Posito igitur, quòd peccatum diuidatur in mortale & veniale, quærimus in præsenti, vtrum hæc diuisio sit ab extrinseco tantùm, vel ab intrinseco & ex natura rei, ita quod ex propria ratione peccatum mortale & peccatum veniale distinguantur specie; non solùm quando sunt circa diuersa obiecta, sed etiam quando sunt circa vnum & idem obiectum; ex hoc præcisè quòd vnum est peccatum mortale, & aliud peccatum veniale.

Prima opinio tenet distinctionem peccati in mortale & veniale nō esse ex natura rei, sed tantùm ab extrinseco. Probatur authoritate S. Basilij, qui scribens ad quosdam Monachos dicit in nouo Testamēto non esse distinctionem peccati mortalis & venialis. Deinde, Omne peccatū tollit perfectionē & iustitiam, & est incompossibile ex propria sua ratione cum vita spirituali animæ, quia qui peccat, non est natus ex Deo, vt dicitur 1. Ioannis 3. ergo ex natura rei non datur distinctio peccati in mortale & veniale. Denique, Quodcunque peccatum inducit maculam animæ; excludit à regno cœlesti iuxta illud Matthæi 5. Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno cœlorum; Et est tantæ malitiæ, quòd potius fugiendum sit, quàm quodlibet aliud malum: Quæ omnia indicant quodcunque peccatum esse mortale, ac proinde peccatum non diuidi ab intrinseco in mortale & veniale.

Secunda opinio tenet, quòd absolutè peccatum mortale & peccatum veniale non distinguuntur essentialiter, & quòd conueniunt in eadem specie, si sint circa idem obiectum, sicut furtum magnum & furtum paruū. Probatur, Specificatio cōuenit peccatis commissionis ex parte conuersionis & tendentiæ in obiectum: ergo cum peccatum mortale & peccatum veniale sunt de eodem obiecto, sicut furtum magnum & furtum paruum, sunt eiusdem speciei.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd sunt aliqua peccata ex suo genere & propria ratione mortalia, & alia venialia 2. peccatum mortale & peccatum veniale, quæ sunt circa idem obiectum, si considerentur physicè secundùm materiale quod important, sunt eiusdem speciei 3. si autem considerentur moraliter secundùm formale quod important, distinguuntur essentialiter & analogicè. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum Matthæi 5. Christus Dominus indicat manifestè distinctionem peccati in mortale & veniale ex suo genere dum ait: Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: qui autem dixerit fratri suo racca, reus erit concilio: qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis: Ex quo loco habemus, quòd non omnia peccata sunt mortalia, sed aliqua sunt venialia ex genere suo, quia non omnia sunt digna gehennæ æternæ, sed plura sunt tantùm digna pœnæ temporalis. Augustinus hom. 7. super Ioannem dicit quòd crimen est (siue peccatum mortale) quod damnationem meretur: veniale autem est, quod non meretur damnationem. Et sermone 4. de Animabus Defunctorum, qui est 41. in ordine, enumerat quædam genera peccatorum venialium, & quædam genera peccatorum mortalium. Et tandem D. Thomas infra q. 88. art. 2. hanc partem conclusionis probat ex professo. Deinde probatur ratione, quam ibidem adducit D. Thomas: Sunt aliqua peccata, quæ ex genere suo sunt contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, & huiusmodi; vel contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, & similia: sunt alia peccata, quæ non sunt contraria dilectioni Dei vel proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, & alia huiusmodi: sed priora peccata sunt ex suo genere siue ex obiecto mortalia, posteriora verò sunt venialia, quia priora excludunt gratiam sanctificantem cum charitate vitam animæ, posteriora verò sunt compossibilia cum gratia sanctificante & charitate: ergo sunt aliqua peccata ex suo genere & ex propria ratione mortalia. Notat tamen D. Thomas ibidem, quòd peccata ex suo genere siue obiecto venialia fiunt ex parte agentis mortalia, vel quia in eis constituit finem vltimum, vel quia ordinat ipsa ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, putà cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum: Similiter etiã ex parte agentis contingit, quòd aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, sit veniale propter hoc scilicet quòd actus est imperfectus, id est nõ deliberatus ratione, quæ est principiũ propriũ mali actus, vt sunt subiti motus infidelitatis. Denique probatur ex impugnatione hęreticorũ: nam Adam, Dauid, & S. Petrus sunt electi, quia de facto iam sunt beati: & tamen peccauerunt mortaliter, & talia peccata fuerunt illis imputata vt mortalia, quia Adam peccando amisit gratiam & iustitiam originalem sibi, & suis posteris; Dauid amisit Spiritum sanctum, vnde dicit in Psalmo pœnitentiali, Spiritum rectum innoua in visceribus meis; De peccato S. Petri satis constat ex sacra Scriptura, & indicant eius lachrimæ: ergo falsum est id quod docet Caluinus, quòd scilicet est tantùm ab extrinseco distinctio peccati in mortale & veniale, scilicet ex parte subiecti, quia in electis omnia peccata sunt venialia, & in reprobis omnia sunt mortalia. Similiter est iniquum id quod asserit Luther, quòd eadem peccata ex genere sunt mortalia in infideli, & venialia in fideli: quia potius videntur excusanda in infideli, quàm in fideli, & ideo leuiora in illo, & grauiora in isto; quia iuxta dictum Christi Domini Lucæ 12. & Apostoli ad Hebræos 10. seruus qui scit voluntatem domini sui, & non facit, est magis reus, quàm ille qui nescit. Et tandem est falsum ac contra fidem illud quod dicunt alij hæretici, quòd omnia peccata in batizatis sunt venialia, & in non baptizatis mortalia: quia Simon magus fuit baptizatus, vt constat ex Actibus Apostolorũ, & tamen peccauit mortaliter seducens populum, & volens committere simoniam, imò creditur damnatus.

Probatur secunda pars conclusionis: Peccata secundùm materiale, quod physicè considerata important, specificantur ex obiecto, vt communiter conceditur; quia obiectum est per se primò inspectum ab ipsis physicè consideratis: ergo peccatum mortale & peccatum veniale, quæ sunt circa idem obiectum, vt furtum magnum & furtum paruum, si considerentur physicè secundùm materiale quod important, sunt eiusdem speciei.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ infra q. 88. art. 1. ad 1. vbi sic ait: Diuisio peccati in veniale & mortale non est diuisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis; sed analogi in ea de quibus prædicatur secundùm prius & posterius: & ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, conuenit peccato mortali; peccatum autem veniale dicitur peccatum secundùm rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam secundùm imperfectam rationem entis: non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non obseruat modum rationis quem lex intendit. Idem repetit art. 3. ad 1. & 2. Nota tamen circa hanc doctrinam D. Thomæ, quòd potest dupliciter intelligi, peccatum veniale non esse contra legem: Primò ita vt nulli legi contrarietur, & sic falsum est, nam constat ex dictis supra quòd contrariatur legi naturali siue dictamini rationis, eo ipso quòd contrariatur alicui virtuti: Secundò, ita vt non contrarietur fini legis, qui est dilectio Dei & sic verum est quòd non sit contra legem sed prę̨ter legem, quia per ipsum non seruatur debitus modus rationis à lege intentus. Ex quo sequitur esse falsum id quod docent aliqui Authores, scilicet quòd peccatum mortale est contra præcepta, & peccatum veniale contra consilia: Nam contra hoc est, quòd tunc tantùm peccamus, quando

quando agimus contra obligationem, vel deficimus ab obligatione; constat autem quòd consilia non obligant, & ita non peccamus præcisè omittendo consilia, vel aliquid faciendo contra consilia, nisi adsit contemptus consiliorum prohibitus. Deinde probatur ratione D. Thomæ sic amplius dilucidata: Formale peccati est inordinatio moralis, vt sæpe docet D. Thomas, & communiter conceditur: sed peccatum mortale & peccatum veniale distinguuntur essentialiter & analogicè quoad inordinationem moralem; nam peccatum mortale causat simpliciter inordinationem moralem circa vltimum finem, quantum ad affectum saltem virtualem & interpretatiuum peccatoris adhærentis creaturæ indebitè tanquam vltimo fini, quia ei adhæret spreto ordine ad Deum vltimũ finem; peccatum autem veniale causat inordinationem moralem secundùm quid, videlicet circa media seruato ordine ad Deum vltimum finem, nam licet peccatum ipsum veniale non sit actu ordinabile ad Deum vltimum finem, ordinatur tamen habitualiter repertum in subiecto per charitatem in Deum ordinato; ex quibus sequitur quòd peccatũ mortale causat inordinationem ab intrinseco irreparabilem, peccatum autem veniale causat inordinationem reparabilem, vt docet & explicat D. Thomas infra q. 88. art. 1. constat verò quod inordinatio simpliciter ac irreparabilis, & inordinatio secundùm quid & reparabilis distinguuntur essentialiter & analogicè, eo modo quo substantia & accidens in ratione entis; sunt enim analoga non solùm attributionis, sed etiam proportionalitatis, nam peccatum etiam veniale est intrinsecè peccatum, & non tantùm per extrinsecam denominationem: ergo peccatum mortale & peccatum veniale, si considerentur moraliter secundùm formale quod important, distinguuntur essentialiter & analogicè.

Ad primum ergo dicendum, quòd intentum S. Basilij non est, negare quòd in nouo testamento sit distinctio peccati mortalis & venialis, sed persuadere religiosis quòd peccata etiam minima sunt eis fugienda quasi essent mortalia. Ad aliud dicendum, quòd peccatum veniale non tollit perfectionem & iustitiam ad quam obligamur, sed solùm illam quæ decet statum beatorum; nec tollit vitam spiritualem animæ, sed tantùm illam tollit peccatum mortale, de quo ibi loquitur S. Ioannes. Ad aliud dicendum, quòd solum peccatum mortale inducit animæ maculam simpliciter, peccatum autem veniale inducit tantùm maculam secundùm quid: nec peccatum veniale excludit simpliciter, à regno cœlesti; nec illud probat authoritas S. Matthæi, nam aliud est vocari minimum in regno cœlorum, & aliud excludi à regno cœlorum; & si docere inobseruantiam minimorum mandatorum excludit à regno cœlorum, est peccatum mortale: malum autem culpæ etiam minimæ, qualis est in peccato veniali, est superioris ordinis respectu mali cuiuscunque pœnæ, & ita potius fugienda est minima culpa, quam maxima pœna.

Ad secundum dicendum, quòd tantùm probat secundam partem conclusionis, quòd scilicet peccatum mortale & peccatum veniale, quæ sunt circa idem obiectum, si considerentur physicè secundùm materiale quod important, sunt eiusdem speciei.



QVÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in sex articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de effectibus peccati. ¶ Et primò quidem, de corruptione boni naturæ. Secundò, de malitia animæ. Tertio, de reatu pœnæ.

¶ Circa primum quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum bonum naturæ diminuatur per peccatum.

¶ Secundo, vtrum totaliter tolli possit.

¶ Tertio, de quatuor vulneribus, quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

¶ Quarto, vtrum priuatio modi speciei & ordinis sint effectus peccati.

¶ Quinto, vtrum mors & alij defectus corporales sint effectus peccati.

¶ Sexto, vtrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est grauius quam peccatum dæmonis: sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, vt Dionys. dicit 4. de diuin. nom. * ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit. 452

I. p. q. 48. a. 4. Et 2. d. 3. q. 4. a. 1. ad 5. & d. 30. q. 1. a. 1. ad 2. Et 3. dist. 20. a. 1. q. 1. ad 2. Et 3. contra. c. 12. Et ma. q. 2. art. 11.

** c. 4. p. 4. parum. à medio.*

¶ 2 Præterea, Transmutato posteriori non transmutatur prius: manet enim substantia eadem transmutatis accidentibus: sed natura præexistit actioni voluntariæ: ergo facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum non transmutatur propter hoc natura, ita quòd bonum naturæ diminuatur.

¶ 3 Præterea, Peccatum est actus quidam, diminutio autem est passio: nullum autem agens ex hoc ipso, quod agit, patitur; potest autem contingere, quòd in vnum agat, & ab alio patiatur: ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

¶ 4 Præterea, Nullum accidens agit in suum subiectum: quia quod patitur, est potentia ens: quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud: sed peccatum est in bono naturæ sicut accidens in subiecto: ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

SED contra est, quod sicut dicitur Luc. 10. Homo descendens à Hierusalem in Iericо, id est, in defectum peccati, expoliatur gratuitis, & vulneratur in naturalibus, vt Beda exponit *: ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

** Habetur in gl. ordina. super illũ locum Luc. 10.*

CONCLVSIO.

Inter naturæ bona, aliud (vt pote originalis iustitia) in totum sublatum est per peccatum: aliud (cuiusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, & proprietates ex his causatæ; vt sunt potentiæ animæ & similia) nec sublatum est nec diminutum per peccatum: aliud denique (cuiusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum.

RESPONDEO dicendum, quòd bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici. Primò ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur; & proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, & alia huiusmodi. Secundò, quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, vt suprà habitum est *; ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ donum originalis iustitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ, nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium verò bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum: per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, vt suprà habitum est *: oportet autem, quòd ex hoc, quòd aliquid inclinatur ad vnum contrarium, diminuatur inclinatio eius ad aliud. vnde cùm peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

** q. 63. a. 1.*

** q. 51. a. 2. & 3.*

AD primum ergo dicendum, quòd Dion. loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, viuere & intelligere: vt patet eius verba intuenti.

AD secundum dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem: vnde ipsa natura secundum se non variatur

riatur propter variationem voluntariæ actionis : sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte, quæ ordinatur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diuersis potentiis, quarum vna est actiua, & alia passiua : & ex hoc contingit, quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente : vt suprà dictum est * cum de generatione habituum ageretur. q.51.ar.2.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effectiuè in subiectum : agit tamen formaliter in ipsum eo modo loquendi quo dicitur, quòd albedo facit album : & sic nihil prohibet, quòd peccatum diminuat bonum naturæ : eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus : sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere, quod talis inordinatio causatur per hoc, quod in actibus animæ aliquid est actiuũ, & aliquid passiuum: sicut sensibile mouet appetitum sensitiuum, & appetitus sensitiuus inclinat rationem & voluntatem, vt supra dictum est *: & ex hoc causatur inordinatio non quidem ita, quod accidens agat in proprium subiectũ, sed secundum quod obiectũ agit in potentiam, & vna potentia agit in aliam, & deordinat ipsam. * q.7.a.1. & q. 10. art.1.

ARTICVLVS II.

Vtrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

453 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. bonum enim naturæ humanæ finitum est, cùm & ipsa natura humana sit finita : sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione: cum ergo bonum naturæ continuè per peccatum diminui possit, videtur quòd possit quandoque totaliter consumi. Infr.q.93. ar.6.ad.1. Et 1 q.48. ar.4. Et 2. di.6. a.4. ad 3. & 4. 34. ar.5 Et 3. contra c. 12. Et ma. q. 2. art. 12 & 3. contra.c.188

¶ 2 Præterea, Eorum quæ sunt vnius naturæ, similis est ratio de toto & de partibus : sicut patet in aëre, & in aqua, & carne, & omnibus corporibus similium partium ; sed bonum naturæ est totaliter vniforme ; cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur

¶ 3 Præterea, Bonum naturæ, quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem : sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur : vt patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum : ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Enchi.c.ap 13.& 14 & 19.t.3 Sed contra est, quod August. dicit in Enchir. * quòd malum non est nisi in bono : sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis, vel gratiæ, quia est ei contrarium : ergo oportet quòd sit in bono naturæ : non ergo totaliter tollit ipsum.

CONCLVSIO.

Quemadmodum per peccatum fieri non potest, vt homo desinat esse rationalis : ita bonum naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conueniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.

Art præc. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est *, bonum naturæ, quod per peccatũ diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem cõuenit homini ex ipso quod rationalis est : ex hoc enim habet quòd secundùm rationem operetur : quod est agere secundum virtutem: per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli ; quod sit rationalis; quia iam non esset capax peccati : vnde non est possibile, quod prædictum naturæ bonũ totaliter tollatur. Cùm autem inueniatur huiusmodi bonum continuè diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem vsi sunt quodam exemplo, in quo inuenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in 1. Physic.* quod si ab aliqua magnitudine finita continuè auferatur aliquid secundum eandem quantitatem totaliter tandem consumetur, putà si à quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eandem proportionem, & non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi, puta si quantitas diuidatur in duas partes, & à dimidio subtrahatur dimidium ita poterit in infinitum procedi : ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo, quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum: non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quàm præcedens, sed fortè magis, si sit grauius. Et ideo aliter est dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur vt media inter duo : fundatur enim sicut in radice in natura rationali & tendit in bonum virtutis sicut in terminum & finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio : vno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini : primò quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, vt supra dictum est *: sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti. quod apponitur ne pertingat ad terminum: manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum. quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis : sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum : diminuitur autem hæc inclinatio vel habilitas ex parte nebularum superuenientium, cùm tamen semper maneat in radice naturæ Li.1.Phys. tex.37.10. 2. Ar. præc.

Ad primum ergo dicendũ, quòd obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem: hic autẽ fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neq; diminuit radicem inclinationis, vt dictum est *. In cor.art.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturalis est quidem tota vniformis: sed tamen habet respectum & ad principium, & ad terminum : secundum quam diuersitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ : sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum diuinam iustitiam. Sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, inquantum est animal naturaliter habens visum : sed non reducitur in actum, quia deest causa, quæ reducere possit formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICVLVS III.

Vtrum conuenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia & concupiscentia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia : non enim idem est effectus & causa eiusdem : sed ista ponuntur causæ peccatorum vt ex supradictis patet * : ergo non debent poni inter effectus peccati. 454 Infr.ar. 5.c. Et ma.q.2. art.11 et. fin. Et Gal. 3.le.7.

¶ 2 Præterea, Malitia nominatur quoddam peccatum : non ergo debet poni inter effectus peccati. Q.76 & 77.a.3.& q.78.ar.5.

¶ 3 Præterea, Concupiscentia est quiddam naturale, cùm sit actus virtutis concupiscibilis : sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ : ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

¶ 4 Præterea, Dictum est *, quod idem est peccare ex infirmitate & ex passione : sed concupiscentia passio quædam est: ergo non debet contra infirmitatem diuidi. Q.77.a.3. * cap.67.ad me. c.7.& l.1.retrac. 9.a me.1.c.

¶ 5 Præterea, Aug. * in libr. de natura & gratia ponit duo pœnalia animæ peccanti, scilicet ignorantiam & difficultatem ; ex quibus oritur error & cruciatus, quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor : ergo videtur quòd alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedæ †. Loco citato ar 1. huius q.argu. sed contra.

CONCLVSIO.

Quatuor sunt potentiæ animæ, quæ vt virtutum, ita & vitiorum subiecta esse possunt : pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio vulneratio naturæ dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorãtia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, & concupiscentia in concupiscibili) conuenienter enumerantur.

RESPONDEO dicendum, quòd per iustitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipsa ratio à Deo perficiebatur ei subiecta: hæc autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est *: & ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem : & ipsa distitutio vulneratio dicitur naturæ. Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subiecta virtutum, vt suprà dictum est *, scilicet ratio, in qua est prudentia : voluntas, in qua est iustitia : irascibilis, in qua est fortitudo: cõcupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio distituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ : inquantum verò voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ: inquantum verò irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis : inquantum verò concupiscientia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque diminuitur per peccatum actuale, vt ex dictis patet *, etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum & ratio hebetatur præcipuè in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & maior difficultas benè agendi accrescit, & concupiscentia magis exardescit. Q.81.a.2. Q.81.a.2. & q.57. ar.1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet, id quod est effectus vnius peccati, esse alterius peccati causam : ex hoc enim quòd anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quòd malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. 6. Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est *, concupiscentia in tantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi, quòd autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam. Q.72.a.1 ad 1.

Ad quartum dicendum, quòd infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ & impedit rationem. sed Beda * accepit infirmitatem strictè, secundũ quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilẽ. Loco citato in arg. sed contr.

Ad quintum dicendum, quòd difficultas, quæ ponitur ab August. includit ista tria, quæ pertinent ad appetitiuas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem, & concupiscentiam. Ex his enim tribus contingit, quòd aliquis non facilè tendit in bonum : error autem & dolor sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quòd infirmatur circa ea, quæ concupiscit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum priuatio modi speciei & ordinis sit effectus peccati.

455 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd priuatio modi, speciei, & ordinis non sit effectus peccati, dicit enim August. * in lib. de natura boni, quòd vbi hæc tria magna sunt, magnum bonum est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum Ver.q.1 ar. 8.ad 1. ca.3 circa fin.10.6.

nullum. Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non priuat modum, speciem & ordinem.

¶ 2 Præterea, Nihil est causa sui ipsius: sed peccatum est priuatio modi, speciei & ordinis, vt Aug. * dicit in libr. de natura boni: ergo priuatio modi, speciei & ordinis non est effectus peccati.

ex c.36.& 37.to.6.

¶ 3 Præterea, Diuersa peccata diuersos habent effectus: sed modus, species & ordo cum sint quædam diuersa; diuersas priuationes habere videntur: ergo per diuersa peccata priuantur. non ergo est effectus cuiuslibet peccati priuatio modi, speciei & ordinis.

SED contra est, quòd peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. 6. Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum: sed infirmitas priuat modum, speciem & ordinem ipsius corporis: ergo peccatum priuat modum, speciem & ordinem animæ.

CONCLVSIO.

Qualicunque bono quomodocunque priuet originale peccatum, seu actuale, eo ipso priuat modo, specie & ordine.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in primo dictum est *, modus, species & ordo consequuntur vnumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi & etiam vnumquodque ens: omne enim esse & bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species: forma autem vniuscuiusque rei, qualiscunque sit, siue substantialis, siue accidentalis, est secundum aliquam mensuram, vnde & in 8. Metaph. dicitur, quod formæ rerum sunt sicut numeri: & ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit, ex forma verò sua vnumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diuersos gradus bonorum sunt diuersi gradus modi, speciei & ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ: quod habet suum modum, speciem & ordinem, & illud nec priuatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis: & hoc etiam habet suum modum, speciem & ordinem: & hoc diminuitur per peccatum, vt dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis & gratiæ: quod etiam habet suum modum, speciem & ordinem, & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem & ordinem, & huius priuatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est priuatio modi, & speciei & ordinis, & priuat vel diminuit modum, speciem, & ordinem.

p.p. qu. 5. ar. 5. — lib. 8. Met. te. 10. to. 3. — Ar. 2. huius qu.

¶ Vnde patet responsio ad duo Prima.

AD tertium dicendum, quod modus, species & ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet *: vnde simul priuantur & diminuuntur.

In cor. art.

ARTICVLVS V.

Vtrum mors & alij corporales defectus sint effectus peccati.

456 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd mors & alij corporales defectus non sint effectus peccati: si enim causa fuerit æqualis, & effectus erit æqualis: sed huiusmodi defectus, non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant, cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est *, cuius videntur huiusmodi defectus maximè esse effectus: ergo mors & huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2.2.q.164. Et 2. dist. 30. q. 1. ar. 1. Et 3. d. 16. q. 1. ar. 1. & 4. prol. pri. Et 4. d. 4. q. 2. a. 1. q. 3. Et 4. cotra ca. 52. Et ma. q. 5. a. 4. & opu. 3. c. 197. 198. 199. 241. 242. Et Ro. 5. le. 3. co. 5. Et Heb. 9. f. * Qu. 82. ar. 4.

¶ 2 Præterea, Remota causa, remouetur effectus: sed remoto omni peccato per baptismum, vel pœnitentiam, non remouentur huiusmodi defectus: ergo non sunt effectus peccati.

¶ 3 Præterea, Peccatum actuale habet plus de ratione culpæ, quàm originale: sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum: ergo multo minus peccatum originale. non ergo mors & alij defectus corporales sunt effectus peccati.

SED contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit & per peccatum mors.

CONCLVSIO.

Mors cæterique in humana natura corporales defectus (cùm sint præter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt: sed per accidens tantum, prout remouens prohibens, causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, quæ omnem deordinationem & defectum prohibebat.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid est causa alterius dupliciter, vno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ, producit effectum: vnde sequitur, quod effectus sit per se intentus à causa, vnde, cum mors, & huiusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius si sit causa remouens prohibens, sicut dicitur in 8. Physic. * quod diuellens columnam, per accidens mouet lapidem columnæ superpositum, & hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, & omnium huiusmodi defectuum in natura humana: inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, vt in primo habitum est *. Et ideo subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, vt supra dictum est *: ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis: subtractio autem originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Vnde etiam mors & omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati: & quamuis huiusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

l. 8. Ph. te. 32. tom. 2. — p. p. q. 97. — Art. præce. & q. 83. art. 3.

AD primum ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum, augmentata enim vel diminuta causa per se augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ remouentis prohibens non ostēdit æqualitatem effectuum: si quis enim æquali impulsu diuellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moueantur: sed ille velocius mouebitur, qui grauior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi; & secundum hoc secundum diuersitatem naturalis complexionis quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus quamuis existente originali peccato æquali.

AD secundum dicendum, quod culpa originalis & actualis remouetur ab eodem, à quo etiam remouentur & huiusmodi defectus: secundum illud Apostoli Rom. 8. Viuificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis. Sed vtrumque fit secundum ordinem diuinæ sapientiæ congruo tempore: oportet enim quod ad immortalitatem & impassibilitatem gloriæ; quæ in Christo inchoata est & per Christum nobis acquisita, perueniamus conformati prius passionibus eius: vnde oportet, quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

AD tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, & rationem culpæ: ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur & moriuntur: sed ex parte culpæ priuat gratiam quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus sicut originale.

ARTICVLVS VI.

Vtrum mors & alij defectus sint naturales homini.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd mors & huiusmodi defectus sint homini naturales: corruptibile enim & incorruptibile differunt genere, vt dicitur in 10. Metaph. * Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis. 475

2. 4. 30. q. 1. a. 1. corol. fin. & a. 1 Et 3. d. 16. q. 1. art. 1. ad 3. Et ma. q. 5. art. 5. Et R. m. 5. le. 3. col. 6. Et H. 9. fin. † l. 10. te. 26. tom 3. l. 2 de anima. te. 30. tom. 2.

¶ 2 Præterea, Omne quod est compositum ex contrariis est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ: sed corpus humanum est huiusmodi: ergo est naturaliter corruptibile.

¶ 3 Præterea, Calidum naturaliter consumit humidum, vita autem hominis conseruatur per calidum & humidum: cùm igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, vt dicitur in 2. de anima *, videtur quod mors & huiusmodi defectus sint homini naturales.

SED contra, Quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit: sed Deus mortem non fecit, vt dicitur Sap. 1. ergo mors non est homini naturalis.

¶ 4 Præterea, Id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia vnicuique rei est conueniens id quod est ei naturale: sed mors & huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, vt suprà dictum est *. Ergo non sunt homini naturales.

art. præce.

¶ 5 Præterea, Materia proportionatur formæ; & quælibet res suo fini: finis autem hominis est beatitudo perpetua, vt supra dictum est *, forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, vt in 1. habitum est †: ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

In prœmio lib. & q. 5. art. 3. † p. p. q. 75. ar. 6.

CONCLVSIO.

Quanquam mors aliique corporales defectus sint citra naturam particularem: sunt tamen secundum naturam vniuersalem homini naturales, non quidem à parte formæ, sed materiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd de vnaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: vno modo secundum naturam vniuersalem, alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus actiua & conseruatiua vniuscuiusque rei. Et secundum hanc hominis corruptio & defectus est contra naturam vt dicitur in 2. de cæl. quia huiusmodi virtus intendit esse, & conseruationem eius cuius est. Natura verò vniuersalis, & virtus actiua in aliquo vniuersali principio naturæ, puta in aliquo cælestium corporum, vel alicuius superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus à quibusdam dicitur natura naturans: quæ quidem virtus intendit bonum & conseruationem vniuersi, ad quod exigitur alternatio generationis & corruptionis in rebus. Et secundum hoc corruptiones & defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ: quæ est principium essendi & perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem vniuersalis agentis. Et quamuis omnis forma tendat ad perpetuum esse quantum potest: nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui præter animam rationalem, eo quòd ipsa non est subiecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ: quinimo habet propriam operationem immaterialem, vt in primo habitum est *. Vnde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio, quàm aliis rebus corruptibilibus: sed quia & ipsa habet materiam ex contrariis compositam ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto: & secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ.

q. 75. a. 1. ad 4.

¶ Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ verò tres ex parte formæ, vnde ad earum solutionem considerandum est, quòd forma hominis quæ est anima rationalis, secundùm suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua: sed corpus humanum, quod est corruptibile secundùm suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: vna scilicet quam agens elegit, alia, quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram & ductilem, quæ subtiliari possit, vt sit apta incisioni, & secundùm hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc quòd ferrum sit frangibile & rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset. Vnde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à natura quantum ad hoc, quòd est temperatæ complexionis, vt possit esse conuenientissimum organum tactus, & aliarum virtutum sensitiuarum & motiuarum: sed quòd sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum à natura: quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis suppleuit defectum naturæ, & dono iustitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, vt in 1. dictum est*: & secundum hoc dicitur, quòd Deus mortem non fecit, & quòd mors est pœna peccati. [1. p. q. 97. art. 1.]

¶ Vnde patet responsio ad obiecta.



QVÆSTIO. LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de macula peccati.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum macula animæ sit effectus peccati.

¶ Secundo, vtrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

458 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris, vnde radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, vt Augustinus dicit in lib.* contra quinque hæreses: sed anima humana est multo superioris naturæ, quàm res commutabiles ad quas peccando conuertitur: ergo ex his maculam non contrahit peccando. [Inf. q. 89. a. 1. Et 22. q. 87. ar. 6. Et 4. d. 18. q. 1. ar. 2. q. 1. co. * cap. 5. à med. est in tom. 6.]

¶ 2 Præterea, Peccatum est principaliter in voluntate, vt supra dictū est†: voluntas autem est in ratione, vt dicitur in 3 de anima* Sed ratio siue intellectus non maculatur ex consideratione quarumcunque rerum sed magis perficitur: ergo nec voluntas ex peccato maculatur. [q. 74. ar. 1. & 2. * text. 42. tom. 2.]

¶ 3 Præterea, Si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positiuum, aut est priuatio pura. si sit aliquid positiuè, non potest esse nisi dispositio vel habitus: nihil enim videtur ex actu causari, dispositio autem & habitus non est: contingit enim remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, vt patet in eo qui peccauit mortaliter prodigalitate & postea transmutatus mortaliter peccando in habitum vitij oppositi. non ergo macula ponit aliquid positiuè in anima. Similiter etiam nec est priuatio pura: quia omnia peccata conueniunt ex parte auersionis & priuationis gratiæ: sequeretur ergo, quòd omnium peccatorum esset vna macula. ergo macula non est effectus peccati.

SED contra est, quòd dicitur Eccles. 47 Salomoni dedisti maculam in gloria tua: & Ephes. 5. vt exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam. & vtrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

CONCLVSIO.

Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, & ex gratia Dei anima pij hominis habet, macula peccati metaphoricè dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd macula propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis & aurum, & argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius opportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem. vnum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, alium verò ex refulgentia diuini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem; cùm autem peccat adæret rebus aliquibus contra lumen rationis & diuinæ legis vt ex supradictis* patet. vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniens, macula animæ metaphoricè vocatur. [q. 71. ar. 6.]

AD primum ergo dicendum, quòd anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam: sed magis è conuerso anima sua actione se inquinat inordinatè eis inhærendo contra lumen rationis & diuinæ legis.

AD secundum dicendum, quòd actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur: sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res: ita quòd amor rei amatæ animam conglutinat, & ex hoc anima maculatur quando inordinatè inhæret: secundum illud Osee 9. Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt.

AD tertium dicendum, quòd macula non est aliquid positiuè in anima; nec significat priuationem solam, sed significat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideo diuersa peccata diuersas maculas inducunt, & est simile de vmbra, quæ est priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis: & secundum diuersitatem corporum obiectorum diuersificantur vmbræ.

ARTICVLVS II.

Vtrum macula maneat in anima post actum peccati.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod macula non maneat in anima post actum peccati: nihil enim manet in anima post actum nisi habitus vel dispositio: sed macula non est habitus vel dispositio, vt supra habitum est,* ergo macula non manet in anima post actum peccati. 459 [Inf. q. 89. ar. 5. co. & ad 1. ar. praced.]

¶ 2 Præterea, Hoc modo se habet macula ad peccatum sicut vmbra ad corpus, vt supra dictum est,* sed transeunte corpore non manet vmbra: ergo & transeunte actu peccati, non manet macula. [ar. 1. ad 3.]

¶ 3 Præterea, Omnis effectus dependet ex sua causa: causa autem maculæ est actus peccati: ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

SED contra est, quòd dicitur Iosue 22. An parū est vobis, quod peccastis in Beelphegor, & vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?

CONCLVSIO.

Quum macula denotet nitoris defectum quendam, propter recessum à lumine rationis vel diuinæ legis: certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisq; diuinæ (quod fit per gratiam) homo redeat.

RESPONDEO dicendum, quòd macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati. cuius ratio est: quia macula, sicut dictum est,* importat quendam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis, vel diuinæ legis: & ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati: sed postquam redit ad lumen rationis & ad lumen diuinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis vel legis diuinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu, fit ei propinquus, sed oportet quòd appropinquet rediens per motum contrarium. [ar. praced.]

AD primum ergo dicendum, quòd post actum peccati nihil positiuè remanet in anima nisi dispositio vel habitus: remanet tamen aliquid priuatiuè, scilicet priuatio coniunctionis ad diuinum lumen.

AD secundum dicendum, quòd transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate & habitudine ad corpus illuminans: & ideo statim vmbra transit. sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum: vnde non est similis ratio.

AD tertium dicendum, quòd actus peccati facit distantiam à Deo: quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Vnde sicut cessante motu locali non tollitur distantia localis: ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.



QVÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ, in octo articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de reatu pœnæ. Et primò de ipso reatu. Secundo de mortali & veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quæruntur octo.

¶ Primo. vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

¶ Secundo, vtrum peccatum possit esse pœna alterius peccati.

¶ Tertio, vtrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna.

¶ Quarto, vtrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem

¶ Quinto, an omne peccatum faciat reum æterna & infinita pœna.

¶ Sexto, vtrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum.

¶ Septimo, vtrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato.

¶ Octauo, vtrum vnus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICVLVS I.

Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd reatus pœnæ non sit effectus peccati: quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius: sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum: cùm sit præter 460 [2. d. 3. q. 1. a. 2. cor. & d. 22. q. 1]

ar. 1 co. & d. 42. q. 1. a. 2. cor. & in expo. l. lt. 1. ad 3. & 4

ter intentionem peccantis : ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

¶ 2 Præterea, Malum non est causa boni : sed pœna bona est, cùm sit iusta & à Deo : ergo non est effectus peccati, quod est malum

l. 1. Conf. c. 12. in fin. to. 1.

3 Præterea, August. dicit in 1. Confess. * quòd omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna, sed pœna non causat reatum alterius pœnæ: quia sic iretur in infinitum: ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

SED contra est, quod dicitur Rom. 2. Tribulatio & angustia in animam omnem operantis malum : sed operari malum est peccare : ergo peccatum inducit pœnam, quæ nomine tribulationis & angustiæ designatur.

CONCLVSIO.

Cùm peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ & diuinæ, necessario eo ipso quòd peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.

RESPONDEO dicendum, quòd ex rebus naturalibus ad res humanas deriuatur, vt id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur, videmus enim in rebus naturalibus, quod vnum contrarium vehementius agit, altero contrario superueniente : propter quod aquæ calefactæ magis congelantur, vt dicitur in 2. Meteororum. vnde in hominibus hoc ex naturali inclinatione inuenitur, vt vnusquisque deprimat eum, qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quæcunque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo vnum in ordine ad principium ordinis, vnde quicquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est vt ab eo ordine & principe ordinis deprimatur. Cùm autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicunque peccat, contra aliquem ordinem agit & ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur, quæ quidem depressio pœna est. Vnde secundum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, triplici pœna potest homo puniri. Primò quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politicè seu œconomicè. Tertio subditur vniuersali ordini diuini regiminis Quilibet autem horum ordinum per peccatum peruertitur dum ille qui peccat agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam. vnde triplicem pœnam incurrit, vnam quidem à seipso, quæ est conscientiæ, aliam vero ab homine, tertiam vero à Deo.

AD primum ergo dicendum, quòd pœna consequitur peccatum inquantum malum est ratione suæ inordinationis : vnde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter intentionem ipsius, ita & reatus pœnæ.

ca. 4. p. 4. parum ante med.

AD secundum dicendum, quòd pœna quidem iusta esse potest, & à Deo & ab homine inflicta. vnde ipsa pœna non est effectus peccati directè, sed solum dispositiuè. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum. Dicit enim Dionys. 4. cap. de diui. nom. * quòd puniri non est malum, sed fieri pœna dignum : vnde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.

AD tertium dicendum, quòd pœna illa inordinati animi debetur peccato, ex hoc, quod ordinem rationis peruertit : fit autem reus alterius pœnæ per hoc, quòd peruertit ordinem legis diuinæ vel humanæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum possit esse pœna peccati.

461

2. 2. q. 36. ar. 2. ad. 4. Et 1. d. 46. ar. 2. ad 4. Et 2. d. 36. art. 3. Et ma. q. 1. ar. 4. ad. 1. Et Ro. 1. le. 7. co. 5. fi.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod peccatum non possit esse pœna peccati. pœnæ enim sunt inductæ, vt per eas homines reducantur ad bonum virtutis : vt patet per Philosophum in 10. Ethic. * sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

* l. 10. & c. vl.
† q. 82. to. 4.

¶ 2 Præterea, Pœnæ iustæ sunt à Deo, vt patet per Augustinum in lib. 83. quæst. † peccatum autem non est à Deo, & est iniustum : non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

¶ 3 Præterea, De ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem : sed peccatum est à voluntate : vt ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

q. 74. ar. 1. & 2. Hom. 11. à med. & l. 25. mora. c. 13.

SED contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. † quòd quædam peccata sunt pœna peccati.

CONCLVSIO.

Tametsi peccatum vnum, alterius peccati pœna non sit, cùm ea contra voluntatem, peccatum autem à voluntate procedat, est nihilominus variis modis vnum peccatum alterius pœna per accidens.

RESPONDEO dicendum, quòd de peccato dupliciter loqui possumus : per se scilicet & per accidens Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati : peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur à voluntate : sic enim habet rationem culpæ : de ratione autem pœnæ est, quòd sit contra voluntatem, vt in 2. habitum est. * Vnde manifestum est, quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest etiam esse pœna peccati tripliciter. Primò quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis: sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, & alia huiusmodi, quæ quidem causæ impediuntur per auxilium diuinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. vnde cùm ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna & à Deo, vt suprà dictum est, * sequitur quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, pœna dicatur, & hoc modo loquitur. Apostolus Rom. 1. dicens, Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, quæ sunt animæ passiones: quia scilicet deserti homines ab auxilio diuinæ gratiæ vincuntus à passionibus : & hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus, quæ afflictionem inducit, siue sit actus interior, vt patet in ipsa ira & inuidia : siue actus exterior, vt patet cum aliqui graui labore opprimuntur, & damno, vt expleant actum peccati, secundum illud Sap. 5. Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo, ex parte effectus : vt scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis, sed his duobus vltimis modis vnum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

p. p. q. 48. ar. 5.
q. 79. ar. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd hoc etiam quod aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant : cùm scilicet post peccatum humiliores & cautiores resurgunt : semper autem est ad emendationem aliorum. qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est, quòd pœna ordinatur ad emendationem : quia hoc ipsum, quod homo laborem & detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines à peccato.

AD secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se. Et similiter dicendum est ad TERTIVM.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim iusta adæquatur culpæ, iustitia enim æqualitas est. vnde dicitur Isa. 27. In mensura contra mensuram cum abiecta fuerit, iudicabit eam : sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ. 462

Infr. ar. 5. Et 3. q. 86. ar. 4. Et 2. d. 42. q. 1. ar. 5. Et 3. d. 10. in ar. 3. Et 4. d. 46. q. 1. ar. 3. Et 3. cõ. c. 147. & 144. & l. 4. c. 95. Et opu. 3. cap. 185. & 188. & Rom. 2. c. 2. a. 1.

¶ 2 Præterea, Pœnæ medicinæ quædam sunt, vt dicitur in 2. Ethi. * sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem : quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, vt Philosophus dicit in 1. Polit. † ergo nulla pœna debet esse infinita.

¶ 3 Præterea, Nullus sapiens facit aliquid nisi propter se in ipso delectetur : sed Deus non delectatur in perditione hominum : vt dicitur Sap. 1. ergo non puniet homines pœna sempiterna.

¶ 4 Præterea, Nihil quod est per accidens est infinitum: sed pœna est per accidens : non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

* l. 2. ethi. cap. 3. ante me. to. 5.
† l. 1. Pol. cap. 60. à me. to. 5.

SED contra est, quod dicitur Matth. 25. Ibunt hi in supplicium æternum. Et Marc. 3. dicitur, Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.

CONCLVSIO.

Quæcunque peccata charitatem tollunt, pœnæ æternæ reatum inducunt.

ar. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd peruertit aliquem ordinem; manente autem causa, manet effectus, vnde quamdiu peruersitas ordinis remanet, necesse est quòd remaneat reatus pœnæ. Peruertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est : si autem saluetur principium, eius virtute alij defectus reparari possunt. sicut si corrumpatur principium visiuum. non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute diuina : si verò saluo principio visiuo, aliqua impedimenta adueniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. & ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio quantum est de se irreparabilis : etsi reparari possit virtute diuina : principium autem huius ordinis est vltimus finis, cui homo inhæret per charitatem : & ideo quæcunque peccata auertunt à Deo, charitatem auferentia : quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

l. 21. c. 11. tom. 5.
lib. 4. dial. cap. 44.

AD primum ergo dicendum, quòd pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in iudicio diuino quàm in humano : sed sicut August dicit 21. de ciuit. Dei. * In nullo iudicio requiritur vt pœna adæquetur culpæ secundum durationem : non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur: sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio : quandoque etiam morte, in qua non consideratur occasionis mora, sed potius, quòd in perpetuum auferatur à societate viuentium : & sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ diuinitus. Iustum tamen est secundum Gregor. * quòd qui in suo æterno peccauit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quòd finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Vnde dicit Greg. 4. Moralium. * quòd iniqui voluissent sine fine viuere, vt sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.

lib. 4. dial. c. 4 habetur in fine.

AD secundum dicendum, quòd pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed solum aliis : sicut cum latro suspenditur non vt ipse emendetur, sed propter alios, vt saltem metu pœnæ peccare desistant : secundum illud Prouerb. 19. Pestilente flagellato, stultus sapientior erit. Sic igitur & æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictæ sunt medicinales his, qui consideratione pœnarum abstinent à peccatis : secundum illud Psal. 59. Dedisti metuentibus te significationem, vt fugiant à facie arcus, vt liberentur dilecti tui.

AD tertium dicendum, quòd Deus non delectatur in pœnis propter ipsas : sed delectatur in ordine suæ iustitiæ, quæ hæc requirit.

AD quartum dicendum, quòd pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam : per se tamen ordinatur ad priuationem

ordinis

ordinis & ad Dei iustitiam. & ideo durante inordinatione semper durat pœna.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem

463 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Ierem. 10. Corripe me Domine; veruntamen in iudicio, & non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me: ira autem Dei vel furor metaphoricè significat vindictam diuinæ iustitiæ. redigi autem in nihilum est pœna infinita, sicut & ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitæ. ergo secundum vindictam diuinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

¶ 2 Præterea, Quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ: secundum illud Deuter. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. sed peccatum, quod contra Deum committitur, est infinitum. tanto enim grauius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur: sicut grauius peccatum est percutere principem, quàm percutere hominem priuatum. Dei autem magnitudo est infinita. ergo pœna infinita debetur pro peccato, quod contra Deum committitur

¶ 3 Præterea, Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet & quantitate: sed duratione est pœna infinita Ergo & quantitate.

SED contra est, quia secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito maius.

CONCLVSIO.

Sicuti peccatum ex parte auersionis ab infinito bono, infinitum est, finitum autem ex parte conuersionis ad bonum creatum & commutabile: sic & pœna peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.

RESPONDEO dicendum. quòd pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt Quorum vnum est auersio ab incommutabili bono, quod est infinitum: vnde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud, quod est in peccato, est inordinata conuersio ad commutabile bonum: & ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum: tum etiam quia ipsa conuersio est finita: non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur auersionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conuersionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

AD primum ergo dicendum. quòd omnino redigi in nihilum eum, qui peccat, non conuenit diuinæ iustitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum diuinam iustitiam. vt dictum est*: sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis priuatus, secundum illud 1. Corinthior. 13. Si non habuero charitatem, nihil sum. *art. 3. & in ipso.*

AD secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato ex parte auersionis, sic enim homo contra Deum peccat.

AD tertium dicendum, quòd duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ, sed acerbitas pœnæ respondet grauitati culpæ. culpa autem, quæ est irreparabilis, de se habet quòd perpetuò duret: & ideo debetur ei pœna æterna. non autem ex parte conuersionis habet infinitatem: & ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem

ARTICVLVS V.

Vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

464 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim vt* dictum est, proportionatur culpæ: sed pœna æterna differt à temporali in infinitum; nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cùm omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. cùm ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est, videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum. *Supr. ar. 3. art. praeced.* *ar. 3. huius quæst.*

¶ 2 Præterea, Peccatum originale est minimum peccatorum: vnde & Aug. dicit in Ench.* quòd mitissima pœna est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur: sed peccato originali debetur pœna perpetua: nunquam enim videbunt regnum Dei pueri, qui sine baptismo decesserunt cùm originali peccato, vt patet per id quod Dominus dicit Ioan. 3 Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna. *Ench. c. 93. in med. t. 3.*

¶ 3 Præterea, Peccato non debetur maior pœna ex hoc, quòd alteri peccato adiungitur, cùm vtrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum diuinam iustitiam: sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cùm mortali peccato inueniatur in aliquo damnato: quia in inferno nulla potest esse remissio: ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna: nulli ergo peccato debetur pœna temporalis

SED contra est, quod Gregor. dicit in 4. dialogorum*, quòd quædam leuiores culpæ post hanc vitam remittuntur: non ergo omnia peccata, æterna pœna puniuntur. *lib. 4. Dial. cap. 39.*

CONCLVSIO.

His tantum peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati: his verò, quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est*, peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini diuinæ iustitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est vltimus finis: manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad vltimum finem, sed solum circa ea, quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minus debitè eis intenditur, saluato tamen ordine ad vltimum finem: puta cùm homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum eius faciendo. vnde huiusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis. *ar. 1. & 3. huius q.*

AD primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conuersionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte auersionis: nam quædam peccata committuntur per auersionem ab vltimo fine: quædam vero per inordinationem circa ea, quæ sunt ad finem: finis autem vltimus ab his, quæ ad finem, in infinitum differt.

AD secundum dicendum, quòd peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ grauitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis, qui sine gratia inuenitur, per quam solum fit remissio pœnæ. Et similiter dicendum est ad Tertium, de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, vt dictum* est. *art. 3. huius quæst.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum reatus pœnæ remaneat post peccatum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd reatus pœnæ non remaneat post peccatum Remota enim causa remouetur effectus: sed peccatum est causa reatus pœnæ: ergo remoto peccato cessat reatus pœnæ. 465 *2. dist. 42. q. 1 art. 2. Et 4. dist. 14. q. 2. art. 3. q. 2. ad primum Et per q. 28 art. 2. ad 2.*

¶ 2 Præterea, Peccatum remouetur per hoc, quòd homo ad virtutem redit: sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

¶ 3 Præterea, Pœnæ sunt medecinæ: vt dicitur in 2. Ethic.* sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo remoto peccato, non remanet debitum pœnæ. *c. 3. ante med. to. 5.*

SED contra est, quod dicitur 2 Reg. 12. quòd Dauid dixit ad Nathan: Peccaui Domino. Dixitque Nathan ad Dauid: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris: veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur. Punitur ergo aliquis à Deo, etiam postquam ei peccatum dimittitur: & sic reatus pœnæ remanet peccato remoto.

CONCLVSIO.

Remota macula culpæ remanet reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpa, & macula sequens. Planum est autem, quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem diuinæ iustitiæ, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit: vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem diuinæ iustitiæ aliquid contra illud, quod vellet, spontaneus vel inuitus patiatur: quod etiam in iniuriis hominibus factis obseruatur, vt per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas iustitiæ, vnde patet quod cessante actu peccati vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati, quantum ad maculam; sic manifestum est, quòd macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quòd anima Deo coniungitur per cuius distantiam detrimentum proprij nitoris incurrebat, quod est macula, vt supra dictum est*. Coniungitur autem Deo homo per voluntatem. vnde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem diuinæ iustitiæ acceptet, vt scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter sustineat, vtroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ: est enim de ratione pœnæ, quod sit contra voluntatem: pœna autem satisfactoria etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen vt nunc: & per hoc est voluntaria: vnde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem inuoluntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario & inuoluntario dicta sunt*. Dicendum est ergo, quòd remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ. *q. 86. ar. 1.* *q. 6. art. 6.*

AD primum ergo dicendum. quòd sicut cessante actu peccati remanet macula, vt supra dictum est*, ita etiam potest remanere reatus: cessante verò macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, vt dictum est*. *q. 86 ar. 2.* *In cor. art.*

AD secundum dicendum, quòd virtuoso non debetur pœna simpliciter: potest tamen sibi deberi pœna vt satisfactoria: quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, vt satisfaciat pro his, in quibus offendit vel Deum, vel hominem.

AD tertium dicendum, quòd remota macula sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt vt scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem iustitiæ, & ad amouendum scandalum aliorum: vt ædificentur in pœna, qui sunt scandalizati culpa: vt patet ex exemplo de Dauid inducto †. *† In arg. sed contra.*

ARTICVLVS

ARTICVLVS VII.

Vtrum omnis pœna sit propter aliquam culpam.

466

1.4. 14. 1. ad 3 Et 2. dist. 30. q. 1. art. 2. & dist. 36. art 4. Et 4. d. 15. q. 1. art. 4. qu. 2. ad 3. Et 3. cont. gen. c. 141. Et mal. qu. 1. a. 4. cor.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. 9. de cæco nato: Neque hic peccauit, neque parentes eius, vt nasceretur cæcus. Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graues pœnas patiuntur, vt puta febres, dæmonum oppressiones, & multa huiusmodi. cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati, & antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato, quàm in aliis pueris, qui hæc non patiuntur. non ergo omnis pœna pro peccato est.

¶ 2 Præterea, Eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, & quod aliqui innocentes puniantur: vtrumque autem in rebus humanis frequenter inuenimus: dicitur enim de iniquis in Psal. 72. In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Et Iob 21 Impij viuunt, subleuati sunt, confortatique diuitiis. Et Abacuc 1. dicitur. Quare respicis contemptores, & taces conculcante impio iustiorem se? non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

¶ 3 Præterea, De Christo dicitur in 1. Petr. 2. quòd peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius: & tamen ibidem dicitur, quod passus est pro nobis: ergo non semper pœna à Deo dispensatur pro culpa.

Li. 1. Retr. ca. 9. declinando ad fin. tom. 1.

SED contra est, quod dicitur Iob. 4. Quis vnquam innocens periit? aut quando recti deleti sunt? quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse. Et Aug. dicit in 1. Retractationum, quod omnis pœna iusta est, & pro peccato aliquo impenditur.

CONCLVSIO.

Quæuis pœna siue simpliciter, siue satisfactoria, propter aliquam culpam est, siue originalem, siue actualem, propriam, vel alterius.

Ar. præc.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut iam dictum est*, pœna potest dupliciter considerati, simpliciter, & inquantum satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. & quia contingit eos, qui differunt in reatu pœnæ esse vnum secundum voluntatem vnione amoris: inde est quòd interdum aliquis, qui non peccauit, pœnam voluntarius pro alio portat: sicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si verò loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, sed quandoque quidem ad culpam actualem: puta quando aliquis vel à Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur. Quandoque verò ad culpam originalem: & hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis iustitiæ: sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

1. p. qu. 48. ar. 5.

Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, vt in 1. dictum est*, malum autem est priuatio boni: cùm autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis & exteriorum rerum, contingit interdum, quòd homo patiatur detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori, sicut cùm patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in vtroque horum propter salutem animæ, & propter gloriam Dei, & tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis sed secundum quid. vnde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Nam & medici austeras potiones propinant infirmis, vt conferant sanitatem. & quia huiusmodi non propriè habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto: quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere est ex corruptione naturæ quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia: vnde hoc ipsum, quod est pœnale, in talibus reducitur ad originalem culpam, sicut ad cantam.

In cor art. & qu. 85. ar. 5. Q. 82. art. 4. ad 1.

AD primum ergo dicendum, quòd huiusmodi defectus eorum, qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus & pœnæ originalis peccati, vt dictum est* & manent etiam post baptismum propter causam superius dictam: & quòd non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diuersitatem, quæ sibi relinquitur: vt supra dictum est*. Ordinātur tamen huiusmodi defectus secundum diuinam prouidentiam ad salutem hominum, vel eorum, qui patiuntur, vel aliorum, qui pœnis admonentur, & etiam ad gloriam Dei.

ca. 8. inter medium & fin.

AD secundum dicendum, quòd bona temporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parua; bona verò spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad diuinam iustitiam, vt virtuosis det spiritualia bona, & de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Vt enim Dio. dicit 8 ca. de diuin. nom. * Diuinæ iustitiæ est non emolliri optimorum fortitudinem materialium donationibus. aliis verò hoc ipsum, quòd temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. vnde in Psalm. 72. concluditur. Ideo tenuit eos superbia.

AD tertium dicendum, quòd Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

467

1. 2. quæst. 108. ar. 4.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd aliquis puAniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exo. 20. Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam

& quartam generationem, his qui oderunt me & Matt. 23. dicitur, Vt veniat super vos omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram.

¶ 2 Præterea, iustitia humana deriuatur à iustitia diuina: sed secundum iustitiam humanam aliquando filij puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ maiestatis. ergo etiam secundum diuinam iustitiam vnus punitur pro peccato alterius.

¶ 3 Præterea, Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam; non magis hoc dicetur de filiis quam de extraneis: qui simili pœna puniuntur his, quorum peccata imitantur. non ergo videtur, quod filij pro Peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

SED contra est, quod dicitur Ezech. 18. Filius non portabit iniquitatem patris.

cor. & ad 1. & 2. dist. 33. q. 1. ar. & 4. dist. 46. q. 1. a. ... q 2. ar. & q. 1. ar. 2 qu. 2. ad 3. Et mal. q. 4. a. 1 ad 19. & a. 8. ad 6. 7. 8. 9. 12. & 13. & q. 5. art. 4. cor. & quol. 12. a. 24. ad 1. Et Psal. 18. & Et Isa. 14. cor. 3. & Et Ioã. 9. cor. 1. 5. & cor. 3 princ.

CONCLVSIO.

Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntariè assumit: alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato: alia denique est, quæ merè pœna est, qua pro suo quisque peccato tantummodo punitur.

Ar. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntariè assumitur, contingit, quod vnus portet pœnam alterius inquantum sunt quodammodo vnum sicut iam dictum est *. Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum vnusquisque pro peccato suo punitur: quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna, quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod vnus punitur pro peccato alterius, Dictum est * enim quòd detrimenta corporalium rerum vel etiam ipsius corporis sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. vnde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo, vel ab homine: vtpote filios pro patribus, subditos pro dominis: inquantum sunt quædam res eorum. Ita tamen quòd si filius vel subditus est particeps culpæ, huiusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad vtrunque, scilicet eum, qui punitur & eū pro quo punitur. Si verò non sit particeps culpæ habet rationem pœnę quantū ad eum, pro quo punitur: quantū vero ad eum, qui punitur, rationem medicinæ tantum, nisi per accidens inquantum peccato alterius consentit, ordinatur enim ei ad bonū animæ si patienter sustineat*. Pœnę vero spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animę non ordinatur ad aliud melius bonum. vnde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria, & propter hoc etiam talibus pœnis, vt dicit Hier. in epistola ad Auitum, vnus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non est res patris. vnde & huius causam dominus assignans dicit Ezec. 18. Omnes animæ meę sunt.

Ar. 7. huius quæst.

** Alias nō habetur hic tantum.*

AD primum ergo dicendum, quòd vtrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filij sunt quædam res parentum, & successores prædecessorum: vel si referantur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ. vnde in Exod. additur: His qui oderunt me. Et in Matt. dicitur. Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem sequentes: sunt etiam maiori pœna digni, si pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam & quartam generationem quia tantum consueuerunt homines viuere, vt tertiam & quartam generationem videant: & sic mutuo videre possunt & filij peccatum parentum ad imitandum, & patres pœnas filiorum ad dolendum.

AD secundum dicendum, quòd pœnæ illæ sunt corporales & tēporales quas iustitia humana vni pro peccato alterius infligit: & sunt remedia quędam vel medicinæ contra culpas sequentes, vt vel ipsi qui puniuntur, vel alij cohibeantur à similibus culpis.

** In cor. ar.*

AD tertium dicendum, quòd magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui, quàm extranei, tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccauerunt, vt dictum est *, inquantum filius est quędam res patris. Tum etiam quia & domestica exempla & domesticæ pœnæ magis mouent, vnde quanto aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur, & si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur: vnde & est maiori pœna dignus.

DISPVTATIO IX.

De Effectibus Peccatorum.

POSTQVAM D. Thomas egit per plures quæstiones de causis peccatorum: incipit à quæst. 85. agere de eorum effectibus, & continuat in q. 86. & 87. Effectus autem peccatorum sunt diminutio boni naturalis, defectus naturales, macula, reatus pœnæ, & alij de quibus in præsenti Disputatione agetur.

FFf DVBIVM

DVBIVM I.

Vtrum inclinatio naturalis ad bonum diminuatur per peccatum.

SVpponendum est, quòd homo habet inclinationem naturalem ad bonum honestum conforme rationi: cum enim sit naturæ intellectualis seu rationalis, secundùm partem superiorem consideratus, respicit tanquam obiectum sibi connaturale ac valde proportionatum, bonum illud honestum; vnde secũdùm appetitum rationalem in illud naturaliter inclinatur. Quærimus igitur in præsenti dubio, vtrum hæc inclinatio naturalis ad bonum honestum diminuatur per peccatum tam originale, quàm actuale, tam per actuale mortale, quàm per actuale veniale; & ex hoc sequitur inquirendum, vtrum admissa tali diminutione inclinationis naturalis ad bonum honestũ siue ad virtutem, possit etiam admitti, quòd per multiplicationem peccatorum omninò tollatur. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd inclinatio naturalis ad bonum honestum siue ad virtutem, non est idem ac iustitia originalis, vt volunt aliqui, quia iustitia originalis est aliquid indebitum puræ naturæ rationali, & tamen inclinatio naturalis ad bonum honestum est aliquid necessariò consequens naturam rationalem.

Prima opinio asserit, quòd per peccatum originale fuit totaliter ablata inclinatio naturalis ad bonum honestum: hanc sequuntur hæretici, dicentes quod per peccatum originale fuit totaliter ablatum liberum arbitrium; plura eorum argumenta superius adducta sunt: constat autem quòd sublata libertate tollitur inclinatio ad virtutem, quia talis inclinatio debet esse humana, & consequẽter libera. Deinde probatur specialiter: Per peccatum originale fuit à nobis ablata imago Dei, qua sumus & dicimur boni: ergo etiam fuit ablata inclinatio naturalis ad bonum honestum, quæ in nobis consequitur ad imaginem Dei.

Secunda opinio Aluaris, Montesini, & aliorum asserit, quòd inclinatio naturalis ad bonum honestum fuit diminuta per peccatum originale. Probatur: Natura humana per peccatum originale fuit spoliata gratuitis, & vulnerata in propriis, vt constat ex parabola Samaritani curantis hominem, qui inciderat in latrones, & à quibus fuerat vulneratus ac semiuiuus relictus; hæc enim parabola exponitur cõmuniter à Sanctis Patribus de genere humano relicto post peccatum originale: sed non potest intelligi, quomodo natura humana sit vulnerata in propriis per peccatum originale, nisi admittatur diminutio inclinationis naturalis ad bonum virtutis per peccatum: ergo inclinatio naturalis ad bonum virtutis fuit diminuta per peccatum originale. Deinde D.Th. infra q. 85. art. 1. docet quòd per peccatum diminuitur inclinatio naturalis ad bonum honestum: ergo cum peccatum originale sit verum peccatum, per peccatum originale fuit diminuta inclinatio naturalis ad bonum honestum. Denique, Post peccatum non potest liberum arbitrium suis viribus Deum super omnia diligere dilectione naturali: & tamen potuisset in puris naturalibus creatum sic illum diligere: ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum fuit diminuta per peccatum originale.

Tertia opinio asserit, quòd inclinatio naturalis ad bonum honestum per peccata actualia possit omninò tolli & extingui. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, vbi dicitur quòd peccator, cum in profundum malorũ venerit, contemnet: quod experientia docet, nam aliqui eò malitiæ deueniunt, quòd absque remorsu conscientiæ semper malè operantur. Deinde, Inclinatio naturalis ad bonum honestũ est simpliciter finita, sicut & natura rationalis in qua est: ergo per multiplicationem peccatorum tot poterunt produci prauæ dispositiones, & tot apponi impedimenta, quòd omninò tollatur & penitus extinguatur. Denique, Dæmones & damnati propter peccata sunt omninò obstinati in malo, ita vt non possint velle aliquod bonum: ergo de facto fuit omninò ablata & extincta in eis inclinatio naturalis ad bonum honestum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd inclinatio naturalis ad bonum honestum siue ad virtutem non fuit omninò ablata. 2. imò nec fuit diminuta, propriè loquendo, per peccatum originale. 3. diminuitur autẽ per quodlibet peccatum actuale, siue commissionis aut omissionis, siue mortale aut veniale. 4. non quidem per remotionem alicuius intrinseci: sed per appositionem impedimẽti extrinseci. 5. nunquam tamen potest totaliter extingui. Hæc conclusio quoad primam partem est de fide: quoad alias partes est valde recepta inter Discipulos D. Thomæ & alios Theologos.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis: Quamuis sit certum de fide contra Pelagianos, quòd per peccatum originale multa aduenerint detrimenta naturæ humanæ; per subtractionem iustitiæ originalis, & incurrerit quatuor vulnera, de quibus disserit D.Thom. infra q.85. art.3. videlicet ignorantiæ in intellectu, malitiæ in voluntate, infirmitatis in irascibili, & concupiscentiæ in concupiscibili: tamen per illud peccatum nõ fuit ablata ratio à natura humana, cum sit de intrinseca eius quidditate: ergo cum inclinatio naturalis ad bonum honestum fundetur & radicetur in natura rationali, talis inclinatio non fuit omninò ablata per peccatum originale. Deinde probatur euidenti experientia: experimur enim quòd nullus est homo, quantumcunque barbarus & infidelis, etiamsi adhuc existat in peccato

peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonũ honestum; & qui non approbet virtutem, ac non sentiat remorsum conscientiæ, quando quid inhonestum operatur: ergo signum est, quòd inclinatio naturalis ad bonum honestum non fuit omninò ablata per peccatum originale.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis, quam sequuntur Caietanus, Medina & alij. Verum quidem est, quòd per peccatum originale ablata fuit iustitia originalis, & pars inferior rebellis facta est superiori, vnde tendit in bonum delectabile sibi proprium & connaturale, sæpe contra dictamẽ rationis: sed tamen quia iustitia originalis non erat debita puræ naturæ rationali, sed ei gratuitò in eius creatione concessa; inde est quòd maior illa inclinatio naturæ rationalis ad bonum honestum in statu iustitiæ originalis, non potest propriè loquendo dici inclinatio purè naturalis, vt pote radicata in dono gratuito iustitiæ originalis; & sic quamuis per subtractionẽ iustitiæ originalis inclinatio ad bonum honestum sit diminuta, non tamen inclinatio naturalis, fundata in puris principiis naturæ rationalis, potest dici diminuta; Quod probatur primò authoritate D. Th. infra q. 85. art. 1. vbi probat quòd inclinatio naturalis ad virtutem diminuitur per peccatum, in quantum per actus peccaminosos & contrarios virtuti acquiritur inclinatio ad similes actus contrarios virtuti, per hoc autem quòd quis inclinatur ad vnum contrarium, diminuitur inclinatio eius ad aliud contrarium: sed per peccatum originale non habetur aliqua inclinatio siue habitus acquisitus, cum tale peccatũ non consistat in proprio actu: ergo inclinatio naturalis ad bonum honestũ non fuit diminuta, propriè loquendo, per peccatum originale. Deinde, Si inclinatio naturalis ad bonum honestum fuisset diminuta, propriè loquendo, per peccatũ originale, talis diminutio fieret aliquo modo ex sequentibus, vel per remotionem alicuius intrinseci, vel per appositionem extrinseci impedimenti, vel quia Deus intuitu peccati originalis denegat auxilia naturæ debita ad bonum honestum, vel quia permittit nunc tentationes diaboli vehementiores: sed nullo ex his modis potest dici diminuta inclinatio naturalis ad bonum honestum; Non primo, quia vt dicetur in quarta parte conclusionis, talis inclinatio non est quid distinctũ totaliter à principiis constitutiuis naturæ rationalis, quæ non sunt diminuta, sed eadem post peccatum originale; Nec secundo, quia impedimentum illud extrinsecum diminuens inclinationem naturalem ad bonum honestum debet esse aliquis habitus prauus inclinans ad contrariũ bonum scilicet inhonestum, nullus autem habitus est acquisitus in nobis per peccatum originale; vt iam dictum est; Nec tertio, tum quia non constat ex Scripturis, quòd intuitu peccati originalis Deus deneget auxilia naturæ debita; tum quia per hanc denegationem auxiliorũ non diceretur diminuta inclinatio naturalis ad bonum honestum, sed potius suspensa ne reduceretur in actum; Nec tandem quarto, tum quia tentationes diaboli sunt omninò extrinsecæ, & nisi eis consentiatur, per eas nihil ponitur intrinsecum inclinans ad contrarium virtutis, si autem consentitur eis, iam est peccatum actuale, quo concedimus diminui inclinationem naturalem ad bonum honestum; tum quia licet diabolus per peccatum originale acquisierit ius tentandi homines, tamen fuit impeditum per redemptionem Christi ex præuisis eius meritis statim ab initio mundi inchoatam, & nunc per eam iam completam est sublatum, & sic non plus tentat, quàm ei permittitur, vnde potest dici quòd tam graues fuissent tentationes diaboli peccato originali non existente, ac nunc sunt, maximè circa peccata spiritualia, putà superbiæ, inuidiæ &c. (nam circa peccata carnalia ex subtractione iustitiæ originalis per peccatum originale, mansit homo debilitatus, sed hoc non importat inclinationem naturalem ad bonum honestum esse diminutam, vt dictum est) ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum, propriè loquendo, non fuit diminuta per peccatum originale.

Probatur tertia pars conclusionis: Inclinatio naturalis ad bonum honestum diminuitur per peccatum, quatenus vt ait D.Thomas per actus humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, oportet autem quòd ex hoc quòd aliquid inclinatur ad vnum contrarium, diminuatur inclinatio eius ad aliud; vnde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quòd homo peccat, diminuitur bonum naturæ quod est inclinatio ad virtutem: sed per quodlibet peccatum actuale, siue commissionis aut omissionis, siue mortale aut veniale fit quædam inclinatio ad peccandum, per acquisitionem habitus vitiosi vel prauæ dispositionis; Quòd fiat talis inclinatio per peccatum commissionis mortale aut veniale, patet quia peccatum commissionis mortale aut veniale dicit actum inordinatum, qui generat habitum vitiosum aut prauam dispositionem inclinantem ad bonum contrarium virtuti; Quòd etiam fiat talis inclinatio per peccatum omissionis, constat ex dictis supra, vbi ostensum est, quòd non potest dari pura omissio sine vllo actu saltem qui sit causa vel occasio ipsius, vnde per illum actum pro tunc vitiosum quatenus coniunctum priuationi, acquiritur contraria dispositio inclinationi naturali ad virtutem siue ad bonum honestum: ergo per quodlibet peccatum actuale, siue commissionis aut omissionis, siue mortale aut veniale diminuitur inclinatio naturalis ad virtutem siue ad bonum honestum.

Probatur quarta pars conclusionis quantum ad primum: Inclinatio naturalis ad virtutem siue ad bonum honestum, non est quid distinctum ab

ab ipsa natura siue à principiis constitutiuis naturæ totaliter, sed est quasi proprietas radicata in ipsa natura rationali: ergo cum nec natura rationalis, nec aliqua eius proprietas possit diminui intrinsecè, inclinatio naturalis ad bonum honestum non potest diminui per remotionem alicuius intrinseci. Probatur quantum ad secundum ex dictis, nam dictum est quòd inclinatio naturalis ad bonum honestum intantum diminuitur, in quantum per peccatum acquiritur praua dispositio inclinans ad bonum inhonestum: sed ista dispositio est impedimentum extrinsecè appositum: ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum diminuitur per appositionem impedimenti extrinseci, siue extrinsecè aduenientis, quamuis intus recepti.

Probatur quinta pars conclusionis, tum expressa authoritate D.Thomæ, tum eius ratione infra quæst. 85. art. 2. vbi sic ait: Dupliciter potest intelligi diminutio inclinationis naturalis ad virtutem: vno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini: primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam; sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum: si autem primo modo diminueretur, oporteret quòd quãdoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta; sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum: manifestum est quòd diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundùm quòd homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd per peccatum originale non fuit totaliter à nobis ablata imago Dei, qua in ordine naturæ sumus ei similes; sed tantùm fuit deformata per priuationem gratiæ sanctificantis & iustitiæ originalis, qua ei in ordine supernaturali reddimur similes, & quæ est perfectio superioris ordinis superaddita naturæ intellectuali, quasi forma ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd natura humana per peccatũ originale dicitur spoliata gratuitis, quia per illud amisit Gratiam sanctificantem & donum iustitiæ originalis: Dicitur autem vulnerata in propriis, quia per illud peccatum amissa iustitia originali, fuit ablata subordinatio partis inferioris ad superiorem, connaturalis & propria illi statui innocentiæ: Dicitur tandem semiviua relicta, quia sublato dono iustitiæ originalis & prædicta subordinatione destructa, quibus cõfortabatur, remansit infirma in ordine ad bonum honestum, non quidem per diminutionem inclinationis naturalis ad illud, sed per tendentiam appetitus inferioris ad bonum delectabile ipsi proportionatum, plerũque tamen contrarium bono honesto. Ad aliud dicendũ, quòd inclinatio naturalis ad bonum honestũ diminuitur per peccatũ, quo generatur praua dispositio inclinans ad contrarium virtutis, tale autẽ non est peccatũ originale, quamuis sit verum peccatum. Ad aliud dicendum, quòd post peccatum originale liberum arbitrium easdem habet vires purè naturales, quas habuisset creatũ in puris naturalibus nõ existente peccato: nec tunc sine auxilio Dei potuisset efficaciter & expresè Deum super omnia diligere: quod tamen auxilium non fuisset auxilium gratiæ; sicut nunc est, vt dicetur infra in materia de Gratia: cuius discriminis ratio adducetur ex differenti statu naturæ puræ & naturæ peccatricis, non autem ex differentia virium purè naturalium.

Ad tertium dicendum, quòd licet peccator in profundum malorum veniens contemnat benè viuere, & malè operetur, adest tamen remorsus conscientiæ inclinans ad bonum; qui remorsus non potest totaliter extingui. Ad aliud dicendum cum D.Thoma infra q.85. art.2. ad 1. quòd obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem: hîc autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, scilicet rationem; diminuit tamen ipsam inclinationem. Ad aliud dicendum cum D.Thoma ibidem ab 3. quòd etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ; sed quòd non reducatur in actum contingit quia deest gratia secundum diuinam iustitiam, & quia redduntur inflexibiles in malo, ratione status damnationis ob auersionem à Deo vltimo fine; & maximè dæmones qui ex vi propriæ electionis sunt omninò immobiles circa rem electam.

DVBIVM II.

Vtrum mors & alij defectus corporales sint effectus peccati.

Supponendum est, quòd omnes defectus corporales sunt viæ & media ad mortem, vt esurire, sitire, pati calorem & frigus, & similia: de quibus possumus loqui, vel vt consequuntur naturam humanam vniuersaliter consideratam, vel vt consequuntur ipsam in indiuiduo siue in particularibus consideratam. In præsenti igitur quærimus, vtrum mors & alij defectus corporales ipsam concomitantes, qui consequuntur naturam sub vtraque consideratione, sint effectus peccati; siue originalis, quod dicitur peccatum naturæ, quia inficit totam naturam humanam, vt procedentem ab Adamo per seminalem propagationem, nisi in aliquo ex singulari priuilegio præseruetur, vt præseruatam dicimus in Beatissima virgine Dei genitrice Maria; siue actualis, quod dicitur peccatum personæ, quia soli personæ peccanti nocet. Hoc autem est singulare in

in peccato primi Parentis, quo transgressus est expressum Dei mandatum de comedendo fructu ligni scientiæ boni & mali; quòd tale peccatum respectu primi Parentis fuit actuale, & ei nocuit spoliando ipsum Gratia sanctificante & iustitia originali; respectu verò posteriorum Adæ (quorum Adam fuerat constitutum caput morale, sicut & naturale per generationem) fuit originale, eisque nocet.

Prima opinio, sed hæretica, Pelagianorum negat quòd mors & alij defectus corporales sint effectus peccati originalis: & asserit quòd procedunt à causis extrinsecis, sicut mors & alij defectus corporales brutorum. Probatur: Homo in statu innocentiæ non erat immortalis, nec ab intrinseco, nec ab extrinseco; non quidē ab intrinseco, quia per peccatum originale nihil naturæ deperiit, vnde cum nunc homo non sit immortalis, nec tunc ab intrinseco erat immortalis; nec etiam ab extrinseco, quia lignum vitæ; quod assignatur tanquam remedium præseruatiuum à morte, erat tantùm in paradiso terrestri, vnde eius fructus non poterat facilè haberi ab omnibus, & dato quòd potuisset facilè haberi, adhuc tamen non potuisset præseruare à morte violenta, sed tantùm à morte naturali: ergo mors & alij defectus corporales non sunt effectus peccati originalis, sed sunt proprietates naturæ humanæ.

Secunda opinio asserit, quòd mors & alij defectus corporales ita sunt effectus peccati originalis, quòd nullo modo sint effectus peccati actualis. Probatur authoritate D. Thomæ infra q. 85. art. 5. ad 3. vbi loquens de morte & aliis defectibus corporalibus ait: Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale. Deinde, Respectu eiusdem non est assignabilis duplex causa totalis: ergo cum peccatum originale sit causa totalis mortis & defectuum corporalium, peccatum actuale non potest esse eorum causa, & consequenter mors & alij defectus corporales non sunt effectus peccati actualis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd mors & alij defectus corporales sunt effectus peccati originalis 2. & sæpe etiam sunt effectus peccati actualis, tam quoad materiale, quàm quoad formale considerati: consequenter tamen ad peccatum originale & corruptionem naturæ 3. si autem Adam, aut aliquis ex posteris eius peccasset alio genere peccati quàm intemperantiæ, probabilius videtur quòd non incurrisset mortem & alios defectus: incurrisset tamen debitum moriendi & patiendi huiusmodi defectus 4. vnde supposito peccato originali & corruptione naturæ, mors & illi defectus sunt quodammodo naturales homini. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis: Per hoc quòd dicimus, mortem & alios defectus corporales esse effectus peccati originalis, intelligimus supposita creatione hominis in statu iustitiæ originalis; nam si fuisset creatus in puris naturalibus, mors & alij defectus consecuti fuissent conditionem naturæ mortalis: supposito ergo quòd Deus creauerit hominem in statu iustitiæ originalis, & simul decreuerit perseuerante illo statu eum præseruare à morte & aliis defectibus, subministrando fructum ligni vitæ, & specialiter protegendo; dicimus quòd mors & alij defectus corporales sunt effectus peccati originalis, non quidem per se causati, quia sunt præter intentionem Adami peccantis; sed per accidens causati, quatenus per peccatum originale fuit remota iustitia originalis, per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu: & ideo subtracta hac originali iustitia per peccatum primi Parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis: subtractio autem originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio Gratiæ; vnde etiam mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati: & quamuis huiusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm iustitiam Dei punientis. Hæc pars conclusionis sic explicata ex dictis D. Thomæ infra quæst. 85. art. 5. probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum: Genesis 2. dicitur: In quocunque enim die comederis ex eo (scilicet ex ligno scientiæ boni & mali, in qua comestione fuit peccatum originale) morte morieris: S. Ambrosius lib. de Paradiso explicat de vtraque morte, scilicet animæ & corporis: S. Augustinus explicat de morte corporis: Et quamuis S. Gregorius explicet de morte animæ; non tamen negat intelligi etiam de morte corporis. Et probatur quòd debeat intelligi de morte corporis: nā Genesis 3. Deus intimat Adæ post peccatum sententiam pœnæ, quam minitatus fuerat verbis citatis; inter alia enim ait: Puluis es, & in puluerem reuerteris. Sapientiæ 1. habetur: Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum. Et cap. 2. Deus creauit hominem inexterminabilem, & ad imaginem similitudinis suæ fecit illum: inuidia autem diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Ad Rom. 5. dicitur: Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors. Et cap. 6. dicitur: Stipendia enim peccati mors. Idem habetur cap. 8. & 1: ad Cor. 15. Hæc veritas catholica fuit diffinita in Conciliis Mileuitano can. 1. Arausicano II. can. 2. & Tridentino sess. 15. Hanc docuerunt communiter Sancti Patres, & docent Theologi cum D. Thoma infra q. 85. art. 5. Deinde probatur ratione:

tione: Quamuis homo in statu iustitiæ originalis esset mortalis ex conditione naturæ humanæ ex contrariis primis qualitatibus compositæ: tunc tamen erat non moriturus, tum quia perfectionem illius status dedecebat corruptio, tum quia iustitia originalis perfectè subordinabat corpus animæ, & ita durante hac subordinatione cum iustitia originali non erat futura mors, & similiter nec alij defectus corporales, qui sunt media ad mortem: ergo cum per peccatum originale sublata fuerit iustitia originalis, mors & alij defectus corporales consequentes ad hanc subtractionem, sunt effectus peccati originalis, tanquam remouentis prohibens.

Probatur secunda pars conclusionis quoad primum authoritate D. Thomæ infra q.85. art. 5. ad 3. vbi sic ait: Ex parte substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur & moriuntur; sed hi defectus consequũtur naturam vt in indiuiduo & particularibus; non tamen est necesse, quòd omnes defectus corporales sint effectus peccati actualis etiam quoad materiale considerati, vt constat ex dicto Christi Domini de cæco nato, asserẽtis quòd talis cæcitas non prouenerat ex peccato ipsius aut parentum eius, Sed ex dispositione causarum secundarum sub ordine diuinæ prouidentiæ, ordinantis talem cæcitatem ad gloriam Dei & ad manifestandam Christi diuinitatem. Probatur quoad secundum: Sæpe Deus in pœnam peccatorum actualium infligit mortem corporalem & alios defectus, vt legitur 3. Regum de illo Propheta, qui occisus fuit à Leone, quia contra præceptum Domini comederat in aliqua Ciuitate, Legitur etiam in sacra Scriptura de Dathan & Abiron, De Antiocho & aliis, qui in pœnam peccatorum malè perierunt: ergo mors & alij defectus corporales sæpe sunt effectus peccati actualis quoad formale considerati; consequenter tamen ad peccatum originale & corruptionem naturæ humanæ, vt postea dicetur.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: De his quæ pendent ex sola Dei voluntate non potest haberi certa notitia, nisi ex diuina reuelatione in sacris Litteris vel in traditionibus expressâ: probabilius tamen potest haberi notitia per discursum ex reuelatis formatum: sicut ergo inferimus, quòd si aliquis ex posteris Adæ comedisset de ligno vetito, incurrisset mortem, quia præceptum de non comedendo non solùm fuit datum Adæ, sed colligitur datum etiam Euæ & omnibus posteris ipsius Adami (quamuis omnibus aliis comedentibus, & Adamo non comedente non fuisset peccatum originale, quia solus Adam fuerat constitutus caput morale simul & naturale generis humani): sic debemus inferre quòd hoc præceptum de non comedendo de ligno scientiæ boni & mali sub comminatione mortis erat limitatum ad hanc materiam, & circa peccatum intemperantiæ prohibitæ, & ita sine fundamento extenditur ad alias materias & ad alia peccata: si enim in iudicio humano pœna pro homicidio vel alio scelere imposita, non infligitur nisi committenti homicidium vel illud aliud scelus; multò minus in iudicio diuino, quod præmiat vltra condignum, & punit citra condignum, pœna imposita pro vno peccato non infligetur pro alio, iuxta illud axioma legis; Priuilegia sunt amplianda, & pœnæ restringendæ. Quòd autem, si Adam aut aliquis ex posteris eius peccasset alio genere peccati, quam dictæ intemperantiæ, incurrisset debitum moriendi, & patiendi huiusmodi defectus: probatur; Tum quia minimum peccatum etiam veniale, meretur mortem corporis; Tum quia peccatum quodlibet mortale, de quo præcipuè intelligitur hæc pars conclusionis, sicut meretur priuationem Gratiæ sanctificantis, sic meretur priuationem totalem iustitiæ originalis, qua sublata deordinaretur corpus ab anima & sic tenderet ad mortem & alios defectus corporales, nisi similes defectus à Deo impedirentur propter exigentiam naturæ vniuersæ in illo statu consideratæ.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ infra q.85. art.6. vbi hanc ex professo probat: ad cuius euidentiam notat quòd natura diuiditur in vniuersalem & particularem; Natura vniuersalis est virtus actiua in aliquo vniuersali principio naturæ, putà in aliquo cœlestium corporum, vel alicuius superioris substantiæ, secundùm quòd etiam Deus à quibusdam dicitur natura naturans, quæ quidem virtus intendit bonum & conseruationem vniuersi, ad quod exigitur alternatio generationis & corruptionis in rebus; Natura verò particularis est propria virtus actiua & conseruatiua vniuscuiusque rei: in natura autẽ humana reperitur, tanquã forma & pars nobilior, anima rationalis, & tanquam pars ignobilior materia prima. Ex quibus determinat D. Thomas, quòd mors & alij defectus sunt naturales homini ex secundaria intentione naturæ vniuersalis, (primaria quippe intentio est circa generationes & bona naturæ); non quidem secundùm inclinationem formæ, quæ est principium essendi & perfectionis; sed secundùm inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundùm distributionem vniuersalis agentis, & quæ est composita ex contrariis, ac appetit omnes formas. Ex his sic formatur ratio: Illud est quodammodo naturale homini, quod est secundùm inclinationem materiæ, quæ est pars naturæ humanæ: sed mors & alij defectus sunt secundùm inclinationem materiæ, supposito peccato originali & corruptione naturæ, nam sublata per illud iustitia originali cohibente prædictos defectus, relicta est suæ conditioni corruptibili, vt pote constitutæ ex contrariis: ergo supposito peccato originali & corru

corruptiòne naturæ, mors & alij defectus ſunt quodammodo naturales homini.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in ſtatu innocentiæ non erat propriè immortalis, ſed erat non moriturus, vt ait Auguſtinus: & hoc ab intrinſeco inchoatiuè, quia habebat donum iuſtitiæ originalis, quod erat præſeruatiuum à morte: completè verò ab extrinſeco, in quantum ad exigentiam iuſtitiæ originalis, fuiſſet prouiſus fructus ligni vitæ omnibus, etiam miniſterio Angelorum, ad repellendam mortem naturalem; ad repellendam verò mortem violentam & ſimiles defectus, Deus prouidiſſet vel immediatè ſeipſo, vel mediatè per Angelos cuſtodes: quamuis autem Chriſtus Dominus reparauerit etiam iſtud damnum, & nobis meritus fuerit immortalitatem; illam tamen diſtulit vſque ad futurum ſæculum, vt & ſentiremus damnum peccati in hac vita, & poſt reſurrectionem frueremur illo bono nobis per ipſum acquiſito. Notandum tamen, quòd ſi Adam vel aliquis ex poſteris eius amiſiſſet iuſtitiam originalem alio peccato quàm intemperantiæ prohibitæ, non ſolùm quantum ad hunc primarium effectum formalem, qui erat ſubdere partem inferiorem ſuperiori; ſed etiam quantum ad iſtum ſecundarium, qui erat componere quatuor humores (& ad quem ipſa ſola non ſufficiebat, indigebat enim extrinſecis adiumentis), ex quorum diſcordia ſequuntur mors & alij defectus corporales, pertinuiſſet ad diuinam prouidentiã aliã viã eorum concordiam conſeruare, vel facere quòd ille peccator citò iuſtitiam originalem recuperaret, ne contra conditionem naturæ humanæ vt ſic in illo ſtatu, ſimiles defectus incurreret.

Ad ſecundum dicendum, quòd D. Thomas ideo aſſerit iſtos defectus cauſari à peccato originali; non verò ab aliis peccatis actualibus: quia certò conſequuntur ad peccatum originale, ad alia verò non ordinariè conſequuntur, ſed tamen aliquando conſequuntur tam ad materiale peccatorum actualium, vt ibidem docet D. Thomas, quàm ad formale ipſorum vt dictum eſt; maximè quando ſunt grauiſſima, vt illa peccata extraordinaria extraordinario ſupplicio puniantur, & vt alij homines hoc videntes terreantur & à ſimilibus peccatis abſtineant. Ad aliud dicendũ. quòd peccatum originale eſt quidem cauſa totalis mortis & defectuũ corporalium in communi: ſed quòd in indiuiduo ſit talis mors & tales defectus, ſæpe prouenit à peccatis actualibus, & ab aliis cauſis naturalibus.

DVBIVM III.

Vtrum macula, quæ eſt effectus peccati, ſit priuatio gratiæ, & luminis naturalis rationis.

Svpponendum eſt, quòd homo peccando contrahit maculam, vt conſtat ex ſacris Scripturis: Hieremiæ 2. dicitur: Mundabimini ab omnibus inquinamentis veſtris: & Apocal. 22. Qui in ſordibus eſt, ſordeſcat adhuc. Macula autem propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit ſuum nitorem ex contactu alterius corporis: vnde tranſlatitiè ac metaphoricè in ſpiritualibus ad ſimilitudinem huius oportet maculam dici, detrimentum nitoris ex indebito contactu ſiue adhæſione animæ ad creaturam per amorem proueniens. Macula peccati non eſt ipſum peccatum actuale, ſed effectus eius qui dicitur peccatum habituale: Prima pars huius dicti habetur ex illo Ioſue 22. An parum eſt vobis, quòd peccaſtis in Beelphegor, & vſque in præſentem diem macula huius ſceleris in vobis permanet? Habetur etiam ex authoritate D. Thomæ infra quæſt. 86. art. 2. vbi ex profeſſo probat, quòd macula manet in anima poſt actum peccati; & ratio eſt, quia in rebus materialibus, ex quibus metaphoricè transfertur ad animam ratio maculæ, macula non eſt contactus ipſe ad res ſordidas, ſed eſt priuatio nitoris exurgens ex illo contactu: ergo etiam in præſenti macula peccati non eſt contactus animæ ad creaturam per adhæſionem indebitam, in quo eſt peccatum actuale, ſed eſt priuatio alicuius nitoris animæ ex hoc contactu proueniens. Secunda pars autem habetur tum ex dictis, ſi enim macula peccati non ſit ipſum peccatum actuale, cum aliàs ſubſequatur peccatum, neceſſarium eſt quòd ſit effectus peccati, qui dicitur peccatum habituale; Tum ex his quæ docet D. Thomas loco citato, vbi ait: Macula importat quendam defectum nitoris propter receſſum à lumine rationis, vel diuinæ legis, & ideo quandiu homo manet extra huiuſmodi lumen (in quo conſiſtit peccatum habituale) manet in eo macula peccati: Peccatũ igitur actuale dicit priuationẽ rectitudinis debitæ in actu; peccatum autem habituale dicit priuationem rectitudinis debitæ in perſona, prouenientem ex priuatione rectitudinis debitæ in actu. Quærimus in præſenti, vtrum macula quæ eſt effectus peccati actualis, ſit priuatio Gratiæ & luminis naturalis rationis: Vt autem certa ab incertis ſeparemus, ſciendum eſt quòd Authores communiter concedunt maculam peccati non eſſe prauam aliquam diſpoſitionem aut habitum acquiſitum per peccatum, habitus quippe vitioſus per peccatum acquiſitus eſt quid poſitiuum, & realiter diſtinctum à macula, vt conſtat ex multis: nam eadem eſt ratio maculæ cauſatæ à peccato actuali & maculæ prouenientis à peccato originali; & tamen conſtat quòd macula peccati originalis non importat in puero prauam aliquam diſpoſitionem aut habitum vitioſum: Deinde per ſanctificationem tollitur omninò macula peccati cuiuſcunque; & tamen non tolluntur omninò prauæ diſpoſitiones & habitus vitioſi, quamuis ſint in via corruptionis: Denique vna macula

macula peccati non est contraria alteri formaliter, at tantùm causaliter, nec vna expellit aliam; & tamen vna praua dispositio aut habitus vitiosus est contrarius alteri & expellit illum, vt prodigalitas illiberalitatem.

Prima opinio Scoti in 4. disp. 14. Durandi, Medinæ & aliorum asserit, quòd macula quæ est effectus peccati, nihil est aliud quàm reatus pœnæ æternæ: sed quia in reatu pœnæ tria possunt distingui; nempe condignitas pœnæ, quia qui peccat, dignus est pœna; obligatio ad pœnam, quia qui peccat, per leges obligatur ad pœnam; & destinatio ad pœnam per iudicem: inde est quòd aliqui ex authoribus huius opinionis dicunt, maculam peccati consistere in dignitate pœnæ, alij dicunt consistere in obligatione ad pœnam, alij tandem dicunt consistere in destinatione ad pœnam. Probatur hæc opinio vniuersaliter: & Primo authoritate Augustini super Psalmum 31. vbi dicit, quòd peccatum deletur à Deo, quatenus non imputatur ad pœnam: ergo macula peccati nihil est aliud formaliter, quàm reatus pœnæ æternæ. Deinde, Si quis offendat aliquem regem, post actum offensæ nihil aliud remanet quàm reatus ad pœnam: ergo idem dicendum respectu Dei, & ita macula peccati nihil est aliud formaliter quàm reatus pœnæ æternæ. Denique, Ex vna parte macula peccati non est quid positiuum, quia omnia positiua sunt bona, macula autem peccati est mala: ex alia verò parte macula peccati non est priuatio Gratiæ, quia si quis creatus in puris naturalibus peccaret, incurreret maculã, & tamen constat quòd non priuaretur Gratia, quia non supponitur subiectũ aptum: ergo restat quòd macula peccati nihil est aliud formaliter, quàm reatus pœnæ æternæ.

Secũda opinio Basolis & Vasquis asserit, quòd macula peccati sit formaliter respectus ad peccatum præteritũ non retractatum: cum hac differentia, quòd Basolis dicit hunc respectum esse realem, Vasques autem dicit esse respectum rationis. Probatur: Per respectum ad peccatum præteritum nõ retractatum optimè explicantur omnia, quæ sunt in macula peccati: nam per hoc quòd quis peccauerit, resultat in eo relatio & connotatio ad peccatum præteritum; quòd si non sit retractatum, denominat ipsum habitualiter peccatorem & maculatum; per retractationem verò, qui peccauit redditur incapax talis denominationis: ergo macula peccati est formaliter respectus ad peccatum præteritum non retractatum.

Tertia opinio negat, quòd macula peccati sit priuatio Gratiæ. Probatur: Ex vna parte macula peccati est prior quàm priuatio Gratiæ, valet enim ista consequentia, est priuatus Gratia, ergo est maculatus: ex alia verò parte macula peccati est in voluntate, priuatio autem Gratiæ est in essentia animæ, in qua subiectatur Gratia: ergo macula peccati non est priuatio Gratiæ. Deinde, Peccatum veniale inducit maculam, & tamen non priuat Gratia; imò in puris naturalibus posset esse peccatum mortale, & tamen non priuaret Gratia, quia tunc non esset: ergo macula peccati non est priuatio Gratiæ. Denique, Si macula peccati esset priuatio Gratiæ, sequerentur plura inconuenientia: Primum esset, quòd macula peccati esset æqualis in omnibus ex quocunque peccato procederet, nam ex quocunque peccato expellitur tota Gratia: Secundum esset, quòd homo non posset mundari à macula peccati nisi per infusionem Gratiæ (quia priuatio non potest recedere, nisi adueniente forma cuius est priuatio); quod tamen est falsum: Tertium esset, quòd qui commisit multa peccata, non haberet maiorem maculam, quàm qui vnicum commisit, quia per vnicum peccatum æquè priuatur Gratia, ac per multa; imò ipse qui vnicum commisit peccatum, potuit habere maiorem Gratiam, quàm alius qui multa & grauiora commisit; & consequenter macula quam incurrit, est maior, quia priuatio correspondet formæ priuatæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd macula quæ est effectus peccati, non est idem ac reatus pœnæ æternæ. 2. nec est respectus ad peccatum præteritum non retractatum. 3. sed est priuatio Gratiæ sanctificantis. 4. ac luminis naturalis rationis. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis sigillatim quoad illa tria, quæ importat reatus pœnæ æternæ. Et Primò quoad dignitatem pœnæ: Per absolutionem sacramentalem, aut per actum contritionis & amoris Dei deletur omninò macula peccati & tamen in peccatore remanet dignitas pœnæ æternæ quia offendit Deum; & quamuis tunc pœna æterna commutetur in temporalem, hoc tamen non prouenit ex natura rei, sed ex summa Dei misericordia: ergo macula quæ est effectus peccati, non est idem ac reatus pœnæ æternæ, provt hic reatus importat dignitatem pœnæ. Deinde probatur quoad obligationem ad pœnam: Talis obligatio ad pœnam se tenet partim ex parte ipsius peccatoris, qui peccando agit contra legem obligantem ad pœnam, partim se tenet ex parte legislatoris condentis legem obligantem ad pœnam, nisi enim fuisset posita hæc lex obligatoria, peccator non obligaretur ad pœnam, quamuis esset dignus illa; & sic obligatio actiua ad pœnam se tenet ex parte legislatoris, obligatio autem passiua se tenet ex parte peccatoris: sed macula quæ est effectus peccati, se tenet tantùm ex parte peccatoris vt constat, nam solus peccator dicitur maculatus, & legislator non dicitur propriè maculans: ergo macula quæ est effectus peccati, non est idem ac reatus pœnæ æternæ, provt hic reatus importat obligationem ad pœnam. Denique probatur quoad destinationem ad pœnam: Destinatio

natio actiua ad pœnam se tenet ex parte Dei destinantis peccatorem ad pœnam, destinatio autẽ passiua se tenet ex parte peccatoris destinati; & sic destinatio se tenet partim ex parte Dei, partim ex parte peccatoris: & tamen macula peccati se tenet tantũ ex parte peccatoris: ergo macula peccati non est idẽ ac reatus pœnæ æternæ, vt hic reatus importat destinationem ad pœnam. Præterea: Destinatio ad pœnam tam actiuè, quam passiuè sumpta; est bona physicè, cum sit quid reale; & etiam moraliter, cum sit opus iustitiæ vindicatiuæ: sed macula peccati est quid malum; & physicè, cum sit quid priuatiuum, vt ostendetur in tertia & quarta parte conclusionis; & etiam moraliter, cum displiceat Deo, cui solùm displicet malum morale: ergo macula peccati non est idem ac reatus pœnæ æternæ, provt hic reatus importat destinationem ad pœnam.

Probatur secunda pars conclusionis: In respectu ad peccatum præteritum non retractatum tria considerantur, videlicet ipse respectus, peccatũ præteritum tanquam terminus, & non retractatio ipsius; ita quòd non retractatio sit tantũ conditio *sine qua non*, peccatum verò præteritũ sit causa & terminus huius respectus, in quo iuxta Authores secundæ opinionis consistit formaliter macula peccati: sed hoc est falsum; Tum quia iste respectus non potest denominare peccatorem maculatum, sed tantum respicientem peccatum; Tum quia macula peccati originalis non consistit in simili respectu ad peccatum originale, sed in priuatione iustitiæ originalis, eadẽ autem est ratio de maculà peccati actualis ac de macula peccati originalis; Tum quia nitor animæ, cui contrariatur macula peccati, non consistit in respectu ad actum virtutis, contrariorum autem eadẽ est ratio: ergo macula quæ est effectus peccati, non est respectus ad peccatũ præteritum non retractatum.

Probatur tertia pars conclusionis, tum authoritate, tũ ratione D. Th. infra q. 85. art. 1. vbi sic ait: Macula propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis (videlicet sordidi): in rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici; habet autem anima hominis duplicem nitorem, vnum quidẽ ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, alium verò ex refulgentia diuini luminis, scilicet sapientię & gratiæ, per quam etiã homo perficitur ad benè & decenter agendum: est autem quasi quidam animæ tactus, quãdo inhæret aliquibus rebus per amorem; cum autem peccat, adhæret rebus aliquibus contra lumen rationis & diuinæ legis (& consequenter tales res sunt moraliter sordidæ, cum sint obiectiuè malæ in esse morali): vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniens (quod nihil aliud est, quàm priuatio Gratiæ sanctificantis, & luminis naturalis rationis) macula animæ metaphoricè vocatur. Quæ ratio sic amplius declaratur: Macula peccati est priuatio illius formæ, qua ablata exurgit, & qua posita recedit; omnis quippe macula est priuatio nitoris prouenientis ex aliqua forma reddente subiectum nitidũ, vt constat ex corporalibus, vnde ratio maculæ ad spiritualia metaphoricè translata est: sed Gratia sanctificans est talis forma, vt ipsa ablata exurgat macula peccati, & ipsa posita recedat; vt constat tum ex paritate maculæ peccati originalis, quæ exurgit per hoc præcisè quòd non est gratia sanctificans, & gratia sanctificante posita recedit; Tum quia gratia sanctificans est nitor animæ; Tũ quia denominatio maculati, iniqui, peccatoris, &c. consequitur priuationem gratiæ sanctificantis, denominatio verò immaculati, iusti, sancti, &c. consequitur positionem gratiæ sanctificantis; gratia quippe sanctificans vt includens omnes suas virtutes habet multos effectus formales, nam eleuat animam ad esse supernaturale, facit hominem iustum & rectum ordinando ipsum ad finem vltimum supernaturalem, facit animam splendidã & nitidam, facit hominem dignum vita æterna: ergo macula peccati est priuatio gratiæ sanctificantis secundùm hos omnes effectus formales, si macula sumatur in tota sua latitudine, si enim sumatur limitatè sub aliqua determinata consideratione, est priuatio Gratiæ secundùm aliquem determinatum effectum formalem correspondentem.

Probatur quarta pars conclusionis, Tum adducta authoritate D. Thomæ, Tum ex his quæ docet art. 2. eiusdẽ quæstionis, vbi sic ait: Macula importat quendam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis vel diuinæ legis: & ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati: sed postquam redit ad lumen rationis & ad lumen diuinũ, quod fit per gratiã, tunc macula cessat. Deinde probatur ratione: Omne peccatum actuale est aliquo modo contra lumen rationis & legem æternam, quæ sunt regulæ morũ: cum hac tamen differentia, quòd peccatum veniale est tantùm secundùm quid & non simpliciter contra prædicta, quia compatitur debitam ordinationem ad vltimum finem; peccatũ verò mortale est simpliciter contra prædicta, quia tollit debitam ordinationem ad vltimum finem, ad quam diriguntur omnes leges, vt pote statuentes media debitè & proportionatè conducentia ad ipsum finem; vnde cum peccatum mortale priuet hominem gratia sãctificante, qua per affectum charitatis coniungitur Deo vltimo fini, sequitur quòd etiam priuet actum humanum peccaminosum nitore, quem deberet habere per conformitatem ad lumen rationis & legem diuinam, & ex consequẽti priuat ipsam personam peccatoris eodem nitore: ergo macula peccati est priuatio luminis naturalis rationis.

Ad primum ergo dicẽdum, quòd S. Augustinus ibidem præmisit peccatũ tegi à Deo, & postea subdit non imputari ad pœnam, & per hoc deletur: in prioribus ergo verbis indicat maculam peccati esse priuationem Gratiæ, peccatum enim non tegitur nisi per infusionem Gratiæ; in posterioribus autem verbis solùm indicat reatum ad pœnam æternam esse effectum aliquem secundarium maculæ peccati. Ad aliud dicendum, quòd ille qui offendit Regem,

gem, amittit eius amicitiã, quæ si esset aliquid intrinsecum reo (sicuti est amicitia Dei consistens in Gratia & Charitate) per illam offensam causaretur in eo macula, & non tantùm reatus pœnæ. Ad aliud dicendum, quòd sufficit, vt peccatum hoc in se habeat, quòd ex sua natura expellat gratiam, ad hoc vt macula peccati dicatur esse priuatio gratiæ: quãuis per accidens in tali casu illam non expelleret, sicut de facto illam non expellit secundũ peccatum mortale, quia supponitur expulsa per primum.

AD secundum dicendum, quòd in peccatore est quidem relatio & connotatio ad peccatum præteritũ: sed tamen hæc relatio & connotatio non denominat peccatorem & maculatum, vt dictum est, denominatione intrinseca; quamuis concedatur quòd peccator denominatur extrinsecè maculatus à peccato præterito non retractato: vnde debet in peccatore poni macula per modum formæ intrinsecæ, à qua denominetur intrinsecè maculatus; pręter peccatum præteritũ, à quo siue per respectum ad quod tanquam ad causam illius formæ intrinsecæ, denominatur extrinsecè maculatus, quia subiectum aliquod denominatur non solùm à forma intrinseca, sed etiam à causa talis formæ, ab illa quidem intrinsecè, ab ista verò extrinsecè.

AD tertium dicendũ, quòd macula peccati non est prior quàm priuatio gratiæ, sed est simul & idẽ: vnde ex vno infertur aliud, & sicut valet ista consequentia, est priuatus gratia, ergo est maculatus; sic etiã valet ista, est maculatus, ergo est priuatus gratia: macula autẽ peccati est per se primò in essentia animæ, in qua est etiã per se primò priuatio gratiæ; extenditur tamen ad voluntatẽ, in qua est priuatio charitatis concomitantis gratiam. Ad aliud dicendum, quòd per peccatũ veniale non inducitur macula simpliciter, de qua loquimur in præsẽti, at tantùm macula secundùm quid, quæ consistit in priuatione feruoris charitatis: si autem homo fuisset conditus in puris naturalibus, peccando incurrisset maculã, non solùm vt est priuatio luminis naturalis rationis, sed etiam vt est priuatio gratiæ; quia peccatum hoc habet ex propria natura, vt quantum est in se, sit destructiuum gratiæ, si enim nos auertit à Deo vt est finis naturalis, multò magis nos auertit ab ipso vt est finis supernaturalis; tunc tamẽ per accidens non destrueret gratiam ex defectu ipsius, vt dictum est. Ad aliud dicendum, quòd nullum ex dictis sequitur inconueniens: Non primum, quia vt docet D.Th. infra q. 86. art. 1. ad 3. macula peccati non significat priuationem solam gratiæ, sed significat priuationẽ quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatũ; & ideo diuersa peccata diuersas maculas inducunt, sicut diuersa corpora obiecta inducunt diuersas vmbras, quod amplius declarabitur circa tertium inconueniens: Nec sequitur secundum, quasi sit inconueniens; fatemur enim quòd homo non potest intrinsecè mundari à macula peccati, nisi per infusionem gratiæ, vt ratio conuincit, etiãsi concedatur quòd imperfectè possit remitti peccatũ, per actum extrinsecum diuinæ voluntatis, supposita aliquali retractatione ipsius: Nec tandem sequitur tertium inconueniens, nam licet per quodcunque peccatũ auertamur à Deo, tamen est diuersa auersio, aliquando enim auertimur cõmittendo peccatũ contrarium Charitati, aliquando autem cõmittendo peccatum contrarium fidei, vel spei, vel iustitiæ, &c. vnde ex parte peccati tanquam causæ, vna priuatio gratiæ est maior alia, iuxta maiorem vel minorem malitiã ipsius peccati: & consequenter etiam ex parte gratiæ priuatæ, nã licet per quodcunque peccatum tota gratia priuetur, non tamen æquè vel totaliter, quia gratia vt includens omnes virtutes saltem virtualiter, non excluditur totaliter & directè, nisi per omnia peccata, & per peccata grauiora intensius excluditur: quòd autem gratia sit maior aut minor, hoc est per accidens.

DVBIVM IV.

Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

SVpponendũ est, quòd reatus pœnæ est de genere respectiuorum: nã sicut in homine iusto, eo ipso quòd operatus est aliquid boni & meritorij, exurgit ordo & respectus ad præmiũ: sic in peccatore, eo ipso quod operatus est aliquid mali & demeritorij, exurgit ordo & respectus ad supplicium siue ad pænam, iuxta illud Prouerb. 13. Peccatores persequitur malũ, & iustis retribuentur bona. In reatu autem ad pœnam triplex respectus distinguitur: nam Primò est dignitas siue cõdignitas pœnæ, quia qui peccat, dignus est pœna: Secundò est obligatio ad pœnam, quia qui peccauit contra leges, per leges obligatur ad pœnam: Tertiò est actualis destinatio peccatoris ad pœnam, ab eo cuius est leges pœnales executioni mandare: primus tamen respectus est præcipuus & fundamentum aliorum; & est tantùm respectus rationis, & non realis, cuius ratio manifesta est ex Logicis, nam respectus ad terminum non existentem est respectus rationis & non realis; ad respectum quippe realem prædicamentalem requiritur tam subiectum, quàm terminus realiter existens, ac distinctio realis inter vtrũque: sed reatus ad pœnam est respectus ad terminum non existentem, nondum enim existit pœna, quamuis quis sit dignus pœna, obligatus & destinatus ad pœnã: ergo reatus ad pœnam est respectus rationis & non realis; ex quo patet quòd à parte rei, nemine cogitante dantur respectus rationis, qui tamẽ non apprehendũtur sub ratione entis, nec verè habent rationem entis nisi per intellectum, vt respectus visi in pariete, dextri in columna; vnde licet repugnet dari ens rationis existens à parte rei, non tamen repugnat dari aliquid à parte rei, quod habeat tantùm rationem entis & existat per intellectũ, vt maximè cõstat in negationibus & priuationibus. Reatus pœnæ est quid medium inter culpam & pœnam, nam habet pro causa & principio culpam, & pro termino pœnam, & sic aliquando sumitur pro culpa, aliquando pro pœna, propriè tamen consistit in dicto respectu rationis ad pœnam causato ex

culpa

culpa : culpa semper est formaliter mala in genere moris; pœna autem licet sit formaliter mala in esse naturæ vt pote naturæ contraria, in genere tamen moris non est formaliter sed tantùm causaliter mala : Quòd non sit formaliter mala in genere moris, constat ex eo quod ex propria sua ratione debet esse inuoluntaria, imò contra voluntatem, vt expressè docet D.Thomas 1.p. q.48.art.5. & infra q.87. art. 2. vnde satisfactio, quæ voluntariè fit etiam si sit laboriosa, non dicitur pœna, quia hic & nunc est voluntaria siue volita, licet aliàs absolutè non sit volita: Quòd autem in genere moris sit causaliter mala, constat ex eo quod dicit relationem ad culpam, tanquam ad causam aliquo modo influentem, vt statim dicetur, vnde seclusa relatione ad culpam quicunq; labor aut afflictio non dicitur propriè pœna, sed medicina vt in Beato Iob, in Tobia, & maximè in Beatissima Virgine & Christo Domino.

Prima opinio negat reatum pœnæ esse effectum peccati, & asserit quòd sit ipsamet malitia moralis peccati. Probatur, Reatus pœnæ principaliter importat dignitatem siue condignitatem pœnæ : sed malitia moralis peccati est dignitas siue condignitas pœnæ : ergo reatus pœnæ est ipsamet malitia moralis peccati, & non effectus eius.

Secundò, Omne malum reducitur vel ad malum culpæ, vel ad malum pœnæ; vt communiter conceditur : sed reatus pœnæ est quid malum, & non malum pœnæ, cum pœna sit bona, iusta, & à Deo inflicta : ergo est malum culpæ, & consequenter est ipsamet malitia moralis peccati, & non effectus eius.

Tertiò, Si reatus pœnæ non esset ipsa malitia moralis peccati, sed effectus eius, sequeretur quòd etiam ipsamet pœna esset effectus peccati; quia quod est causa causæ, est causa causati, peccatum autem esset causa reatus pœnæ qui est causa eiusdem pœnæ, & ita peccatū esset causa ipsius pœnæ, & pœna esset effectus peccati: sed pœna non potest esse effectus peccati, quia ex vna parte effectus assimilatur suæ causæ ex alia verò parte peccatum est moraliter malum, & pœna moraliter bona vt pote iusta : ergo reatus pœnæ est ipsa malitia moralis peccati, & non effectus eius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd reatus pœnæ non est ipsum peccatum. 2. sed effectus eius directus. 3. ipsa verò pœna est tantùm effectus indirectus peccati. Ita communiter Discipuli D.Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis : Reatus pœnæ dicit respectum ad pœnam, & non ad culpam, nam pœnam respicit tanquam terminum, culpam verò tantùm connotat quasi principium: sed peccatum potius dicit respectum ad culpam, quàm ad pœnam, imò est ipsamet culpa : ergo reatus pœnæ non est ipsum peccatum : Deinde in homine iustificato remanet reatus pœnæ temporalis : & tamen secundùm fidem in eo non remanet peccatum, aliàs non esset iustus: ergo reatus pœnæ non est ipsum peccatum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, vbi sæpe habetur, quòd Deus decreuit pœnā peccatori propter ipsa peccata, vt Psalmo 36. Iniusti autem punientur: & in Euangelio Matthæi, Qui dixerit fratri suo fatue, reus erit gehennæ: sed Deus iudex iustus non potest decernere pœnā ei qui non est reus: ergo peccator propter sua peccata est reus pœnę, & consequēter reatus pœnæ est effectus peccati. Deinde probatur authoritate Concilij Tridentini, vbi Sessione 6. Canone 3. expressè definitur, quòd reatus pœnæ sit effectus peccati. Denique probatur, tum authoritate, tum ratione D. Th. infra q.87. art. 1. Cuius ratio sic breuiter proponitur: Qui insurgit contra aliquem ordinem, dignus est vt deprimatur ab ipso ordine & à principe ordinis, ne ordo peruertatur, vt apparet in rebus naturalibus, vnum enim cōtrarium vehementius agit altero contrario superueniente: sed ex vna parte peccator peccando insurgit contra triplicē ordinem (peccatū enim est actus inordinatus) videlicet contra ordinem propriæ rationis; contra ordinem exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, vel politicè seu œconomicè; & contra vniuersalem ordinem diuini regiminis (his quippe ordinibus homo naturaliter subditus est) nam quilibet horum ordinum per peccatum peruertitur, dum ille qui peccat, agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam : ex alia verò parte depressio peccatoris pœna quædam est: ergo peccator dignus est triplici pœna, siue triplicem pœnam incurrit; vnam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam verò ab homine, tertiam verò à Deo: & consequenter reatus pœnæ est effectus directus peccati.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D.Thomæ loco citato ad 2. vbi sic ait : Pœna quidem iusta esse potest, & à Deo & ab homine inflicta, vnde ipsa pœna non est effectus peccati directè, sed solùm dispositiuè. Deinde : Ex vna parte effectus directus peccati debet esse moraliter malus, debet enim assimilari suæ causæ moraliter malæ nempe peccato; constat autē quòd pœna non est mala sed bona, vt pote iusta & à Deo inflicta, vnde Dionys. 4.cap.de Diuinis Nominibus dicit quòd puniri non est malum, sed fieri pœna dignum : ex alia verò parte posito peccato infligitur homini pœna, siue à Deo, siue ab homine, siue à propria synderesi; quod indicat peccatum influere dispositiuè & indirectè ad pœnam : ergo ipsa pœna est effectus peccati, non quidem directus, at tantùm indirectus; cum tamen reatus pœnæ directè ponatur effectus peccati.

AD primum ergo dicendum, quòd culpa siue malitia moralis est radicalis dignitas pœnæ: reatus verò est formalis dignitas pœnæ.

AD secundum dicendum, quòd reatus pœnæ reducitur ad malum culpæ, tanquam eius effectus: & sic non est ipsamet culpa.

AD tertium dicendum, quòd etiam pœna est effectus peccati, sed indirectus: nec amplius probat argumentum, effectus autem indirectus non necessariò assimilatur suæ causæ, & sic pœna bona potest esse effectus indirectus peccati mali.

DVBIVM V.

Vtrum per omne peccatum inducatur reatus pœnæ, tam damni, quàm sensus.

SVpponendum est, quòd peccatum diuiditur in originale & actuale: Peccatum originale dicitur illud, quod ab ipsa origine simul cum natura contrahimus à primo Parente, quod proinde reperitur in omnibus & singulis hominibus per seminalem propagationem ab Adamo procedentibus, excepta Beatissima Virgine: Peccatum autem actuale dicitur illud, quod committitur per actus inordinatos peccatoris; si directè, est peccatum commissionis; si indirectè, est peccatum omissionis: omne quippe peccatum actuale est in aliquo actu, vel per se requisito, vel saltem per accidens supposito; & sic in omni peccato actuali est aliquo modo conuersio indebita ad bonum commutabile creaturæ, & auersio à bono incommutabili Creatoris, vt supra dictum est, & ratione vtriusque debetur peccato aliqua pœna quia tam conuersio, quàm auersio peccati est inordinata. Pœna autem diuiditur generaliter in pœnam sensus & in pœnam damni: Pœna sensus dicitur illa, quam quis patitur per aliquem sensum: Pœna verò damni consistit in priuatione boni possessi vel ex iure possidendi; Hæc priuatio aliquando est pura, aliquãdo verò includit tristitiam ex tali priuatione causatã, quę tristitia est effectus pœnę dãni: vnde in damnatis non solùm est priuatio Dei clarè visi & visionis beatificæ, sed etiã est summa tristitia & rabies causata ex continua cognitione talis priuationis. De ratione autem pœnæ vt sic, est, quòd sit inuoluntaria: ex quo sequitur quòd propriè loquendo, vnum peccatum non potest esse pœna alterius peccati per se, vt ex professo docet D. Thomas infra q. 87. art. 2. Quod sic amplius declaratur: De ratione pœnæ est quòd non sit voluntaria, culpa autem siue peccatum quoad malitiam ipsius moralem necessariò debet esse voluntarium. Deinde, Pœna ordinatur ad reparationem deordinationis, est ex se bona & iusta, ac est terminus per se diuinæ actionis: quæ omnia repugnant culpæ peccati, nam hæc causat ipsam deordinationem, est mala & iniusta, nec potest esse per se terminus diuinæ actionis: vnde vnum peccatum non potest per se esse pœna alterius peccati: potest tamen per accidens tripliciter, vt ibidem docet D. Thomas; Primò ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis, inquantum intuitu vnius peccati & in pœnam ipsius subtrahuntur diuina auxilia, ex qua subtractione sequitur per accidens aliud peccatum, quamuis enim destituti auxiliis efficacibus diuinæ gratiæ possimus non peccare, infallibiliter tamen ex malitia nostra peccabimus; Secundò ex parte substantiæ actus peccaminosi, qui aliquando inducit afflictionem & pœnam, iuxta illud Sap. 5. Lassati sumus in via iniquitatis; Tertiò ex parte effectus consequentis peccatum, qui potest esse pœna peccati: sed his duobus vltimis modis vnum peccatum non solùm est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui. Quærimus in præsenti, vtrum per omne peccatum inducatur reatus pœnæ, tam damni, quàm sensus; ita vt cuilibet peccato siue actuali, siue originali correspondeat vtraque pœna, & de facto vtraque pœna puniatur, si non fuerit remissum.

Prima opinio negat, quòd per omne peccatum actuale inducatur reatus pœnæ sensus. Probatur: Pœna sensus debetur peccato actuali ratione conuersionis tantùm, sicut pœna damni ei correspondet ratione auersionis: sed datur peccatum actuale, in quo non est conuersio ad creaturas, at tantùm auersio à Deo, scilicet peccatum omissionis, peccatum odij Dei, &c: ergo per omne peccatum actuale non inducitur reatus pœnæ sensus.

Secunda opinio Gregorij Ariminensis & aliorum asserit, quòd non solùm per omne peccatum actuale, sed etiam per originale inducitur reatus pœnæ sensus. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum: Ad Ephes. 2. dicitur: Eramus natura filij iræ, sicut & cæteri; scilicet per peccatum originale; ac proinde filij vindictæ, vnde peccato originali debetur pœna sensus. Item habetur in sacra Scriptura, quòd in die iudicij omnes filij Adæ comparebunt, Sancti ad dexteram iudicis, & mali ad sinistram; & tunc erunt tantùm duæ sententiæ, per vnam dabitur Sanctis regnum cœlorum, per aliam dabitur malis & reprobis supplicium æternum siue ignis æternus, vt habetur Matthæi 25. vnde cum paruuli decedentes cum solo peccato originali non comprehendantur sub prima sententia, vt constat secundùm fidem ex dicto Christi Domini, Nisi qui renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non intrabit in regnum cœlorum; sequitur quòd comprehenduntur sub secunda sententia. Concilium Florentinum docet, quòd damnati post vltimum iudicium detrahentur ad inferos pœnis disparibus cruciandi. Hanc opinionem tradunt S. Augustinus & S. Gregorius, vt refert Sixtus Senensis lib. 5. Bibliothecæ annotatione 137. Deinde, Peccatum originale

ginale in hac vita punitur tam pœna damni, quia nascimur filij iræ; quàm pœna sensus, quia intuitu eius patimur multos dolores & etiam mortem: ergo etiam in alia vita punitur vtraque pœna, cum in illa magis soleant puniri peccata quàm in ista. Denique: Sicut auersioni quæ est in peccato, correspondet pœna damni, sic conuersioni correspondet pœna sensus: sed in peccato originali est non solùm auersio, at etiam conuersio; nam cum peccatum primi Parentis habuerit conuersionem & auersionem, in ipso quippe fuit actuale, non est maior ratio cur potius nobis relinquat auersionem quàm conuersionem: ergo peccato originali non solùm correspondet pœna damni, sed etiam pœna sensus.

Tertia opinio asserit, quòd peccato originali correspondet saltem afflictio interioris doloris. Probatur: Pueri decedentes cum peccato originali, scient saltem in die iudicij, quòd sint priuati beatitudine quam naturaliter appetunt, & Deo quem naturaliter amant: ergo non potest fieri, quin inde maximam patiantur afflictionem interioris doloris; nihil enim tam affligit, quàm priuari re appetita & amata, maximè si hæc priuatio sit æterna. Deinde, Sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adæ: sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi: ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adæ; maximè quia sciunt se propter illud priuari beatitudine supernaturali, ad quam fuerant ordinati. Denique, De ratione pœnæ est quòd sit contraria voluntati: sed omne quod est contrarium voluntati est contristans: ergo cum pueri decedentes cum peccato originali habeant pœnam damni, & sint in tenebris, verè inde contristantur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd per omne peccatum actuale etiam veniale inducitur reatus pœnæ, tam damni, quàm sensus. 2. per peccatum autem originale non inducitur quidem reatus pœnæ sensus, siue taxatæ in alia vita, siuę concomitantis ibidē. 3. sed tamen inducitur reatus pœnæ damni vt dicit puram priuationem visionis beatificæ. 4. non verò vt importat tristitiam ex tali priuatione causatam. 5. vnde etiam adulti qui moriuntur cum peccato originali & damnātur, non patientur tristitiam præcisè causatam ex priuatione gloriæ, quæ ad peccatum originale sequitur. Ita communiter Discipuli D.Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis: Conuersioni indebitæ, quæ est in peccato, debetur pœna sensus, & auersioni debetur pœna damni; nam cum pœna correspōdeat delicto iuxta modum ipsius, æquum est quòd voluntariæ auersioni à Deo correspondeat inuolūtaria eius priuatio, & voluntariæ cōuersioni indebitę ad creaturas correspondeat inuoluntaria pœna sensus proueniens à creaturis, iuxta illud Apocal. 18. Quantum glorificauit se & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum & luctum: sed in omni peccato actuali etiam veniali est indebita conuersio ad bonum commutabile creaturæ, & auersio à bono incōmutabili Creatoris (in peccato quidem mortali simpliciter, in peccato autem veniali secudùm quid); nam in quolibet peccato actuali vel est actus quo volumus indebitè bonum creatum, & sic est conuersio indebita ad illud, ac consequenter auersio à bono increato; vel est actus quo odimus bonum increatum, & talis actus odij fundatur semper in amore boni creati, quia non potest odio haberi Deus, nisi quia infert malum aut priuat bono, & sic ex amore nostri siue proprij boni sequitur odium Dei: ergo per omne peccatum actuale etiam veniale inducitur reatus pœnæ, tam damni, quàm sensus.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Pœna est duplex: vna dicitur taxata, quæ scilicet est intenta & ordinata à iudice: alia dicitur concomitans, v.g. si iudex iubeat erui oculos alicui reo propter delictum, hoc erit pœna taxata; aliæ verò pœnæ quæ consequuntur cæcitatem, sunt & dicuntur concomitantes: Deus autem præuidet omnes pœnas concomitantes pœnam à se taxatam, & illas ordinat ad varios fines, vel ad profectum illius qui patitur ad virtutem, vel vt euitet aliqua peccata, vel etiā vt puniat pœna temporali peccatum patris in filio. His positis probatur quantum ad pœnam taxatam, authoritate Sanctorum Patrum: Innocentius III. in Decretali cap. Maioris de Baptismate & eius effectibus, dicit quòd pœna sensus debetur peccato actuali; & consequenter non debetur peccato originali quod non est actuale. S.Bernardus serm. 3. de Resurrectione dicit quòd sola propria voluntas ardet in inferno: constat autem quòd originale peccatum non est peccatum propriæ voluntatis, imò consequitur ex voluntate aliena primi scilicet Parentis; vnde peccato originali non debetur pœna sensus. Tandem D. Thomas hoc probat ex professo q.5. de Malo art. 2. triplici ratione. Deinde probatur ratione, quam D.Thomas adducit secundo loco, quæ est euidentior ex dictis, ac sic breuiter proponitur: Pœna sensus debetur tantùm conuersioni repertæ in peccato, sicut pœna damni debetur eius auersioni: sed in peccato originali non est conuersio, quę importat actum propriæ voluntatis, peccatum enim originale non est commissum propria voluntate, at contractum cum natura; vnde in peccato originali sola est auersio; vel aliquid auersioni respondens scilicet destitutio animæ à iustitia originali: ergo peccato originali non debetur pœna sensus taxata in alia vita, & ita per peccatum originale non inducitur reatus talis pœnæ. Probatur quantum ad pœnam concomitantem: Pœna sensus concomitans, licet

possit habere alios fines, semper tamen habet quòd ordinetur, ad profectum patientis: sed in alia vita patiens non proficit, nisi media passione perueniat ad beatitudinem, quod non conceditur illis qui decedunt cum peccato originali: ergo per peccatum originale non inducitur reatus pœnæ concomitantis in alia vita.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Sanctorum Patrum, & Conciliorum. Ad Ephes. 2 dicitur, Eramus natura filij iræ, scilicet per peccatum originale, & consequenter digni priuari visione Dei. Innocentius III. loco citato dicit quòd originali peccato debetur pro pœna carentia visionis diuinæ, in qua carentia siue priuatione consistit pœna damni. Tandem hoc probat ex professo D. Thomas quæst. 5. de Malo art. 1. & consentiunt non solùm omnes Theologi, sed etiam omnes Fideles, & est determinatum in Concilio Tridentino. Deinde probatur ratione: Peccato originali, cum sit verum peccatum, debetur aliqua pœna, vt omnes admittunt: sed non debetur illi pœna sensus, vt ostensum est: ergo debetur illi pœna damni, non enim superest alia pœna. Denique, Pœna damni consistit in priuatione visionis beatificæ siue gloriæ: sed peccato originali debetur priuatio glorię, quia debetur ei priuatio gratię in pręsēti vita, & consequenter priuatio gloriæ in alia, nam gratia est semen gloriæ, vnde quod priuat gratia in hac vita, priuat etiam gloria in alia vita: ergo peccato originali debetur pœna damni, vt dicit puram priuationem visionis beatificæ.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ: Apocal. 18. dicitur, Quantum glorificauit se & in delicis fuit, tantum date ei tormentum & luctum: ex quo infertur quòd dolor & afflictio solùm debentur delectationi culpæ; constat autem quod in contractione peccati originalis nulla fuit delectatio. Deinde probatur tum authoritate, tum ratione D. Thomæ q. 5. de Malo art. 3. Non tristatur quis de carentia boni ad quod non est ordinatus, vel ad quod se nescit esse ordinatum; solum enim tristamur de priuatione eorum, quæ scimus esse nobis aliquo modo debita vt constat experientia: sed paruuli decedentes cum peccato originali nesciunt se esse ordinatos ad gloriam siue visionem beatificam; quia cognitio ordinationis naturæ humanæ ad gloriam, cum sit mysterij supernaturalis, non potest haberi nisi per fidem, quam hi paruuli non habuerunt, cum sacramentum fidei scilicet Baptismum non susceperint, vnde licet naturaliter sciant se creatos propter beatitudinem, & quòd beatitudo consistit in adeptione perfecti boni, non tamen sciunt quòd illud bonum perfectum ad quod homo factus est, sit illa gloria quam Beati possident, vt constat ex illo 1. ad Cor. 2. Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se; nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum: ergo paruuli decedentes cum peccato originali non tristantur de priuatione visionis beatificæ; & sic peccatum originale non inducit reatum pœnæ damni, vt importat tristitiam ex tali priuatione causatam.

Probatur quinta pars conclusionis: Ex vna parte cum peccato originali non debeatur etiam minima pœna sensus positiua vt dictum est, multo minus ei debetur maior pœna positiua, qualis est tristitia de priuatione gloriæ: ex alia verò parte licet adulti morientes cum peccato originali sciant ex recordatione fidei se fuisse creatos ad gloriam consequendam, tamen sic disponente diuina prouidentia tantùm cogitant quòd illam amiserunt propria malitia, ita vt de hoc summè tristentur nec curent de peccato originali: ergo etiam adulti qui moriuntur cum peccato originali & damnantur, non patientur tristitiam præcise causatam ex priuatione gloriæ, quæ ad peccatum originale sequitur.

Ad primum ergo dicendum quantum ad peccatum omissionis, quòd vt dictum est, semper habet aliquem actum adiunctum moraliter malum eadem malitia omissionis, in quo actu est conuersio ad bonum commutabile alicuius creaturæ: Quantum verò ad peccatum odij Dei, constat ex dictis, quòd cum Deus sit summè bonus in se, non potest odio haberi ratione sui, sed tantùm ratione alicuius effectus ipsius, vel scilicet quia priuat aliquo bono, vel quia infert aliquod malum; & ita hoc odium fundatur in amore illius, qui priuatur bono, vel cui infertur malum, in amore autem est conuersio ad bonum commutabile creaturæ.

Ad secundum dicendum, quòd sufficienter per peccatum originale dicimur filij iræ ac vindictæ, quia per illud sumus rei pœna damni, quæ est maxima. Illæ verò sententiæ finales, de quibus fit mentio in Scriptura, pertinent tantùm ad adultos, vt constat ex ipso textu, in vltimo quippe iudicio tantùm fiet mentio operum bonorum ad laudem, & malorum ad confusionem: vbi autem hi paruuli manebunt post iudicium, non ita certum est, quidam volunt quòd erunt in superficie terræ beati beatitudine naturali, sed tutius dicitur quòd reuertentur in limbum, qui comprehenditur sub inferis; & quòd ibi erunt immortales & impassibiles, & quòd Deus dabit immediatè omnia requisita ad eorum statum, quæ possent habere per obiecta: & quamuis concederetur quòd in limbo esset ignis, tamen non cruciarentur ab illo nec eorem animæ nunc, nec etiam corpora post resurrectionem, quia in statu futuræ vitæ actiua non agunt in animas & corpora secundùm necessitatem naturæ, sed magis secundùm ordinem diuinæ iustitiæ. Ad authoritatem Concilij Florentini & Sanctorum Patrum, dicendum cum D. Thoma quæst. 5. de Malo art. 2. ad 1. quòd nomen tormenti, supplicij, gehennæ

gehennæ & cruciatus, vel si quid simile in dictis Sanctorum inuenitur, est largè accipiendum pro pœna, vt ponatur species pro genere: ideo autem Sancti tali modo loquendi vsi sunt, vt detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in paruulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam pœnam deberi. Et sic exponendi sunt Augustinus dum in lib. Hiponos. ait quòd paruuli decedentes sine Baptismo experientur gehennam: & dum in lib. de Fide ad Petrum ait, Firmiter tene, & nullatenus dubites, paruulos qui sine sacramento Baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos: & Gregorius dum 8. Moralium ait de his, quos à culpa originali sacramenta non liberant: & licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perueniunt. Ad aliud dicendum, quòd in alia vita non sunt fines, ad quos Deus ordinet pœnas concomitantes peccatum originale, sicut in ista, & ita non ibi erunt, sicut hîc sunt: ratio autem in contrarium solum probat de pœnis taxatis, & non de concomitantibus: dicitur verò pœna horum puerorum post iudicium consummari inquantum ipsi qui punientur hac pœna, consummati erunt per corporum resumptionem. Ad aliud dicendum, quòd in vno peccato primi parentis omnes peccauerunt, vt Apostolus dicit Rom. 7. sed ad illud vnum peccatum non omnes eodem modo se habent, pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, & est eius actuale peccatum, & ideo habet conuersionem ad bonum delectabile circa quod fuit: sed ad alios pertinet per originem, & non per actualem voluntatem, & ideo non habet conuersionem, at tantùm auersionem ex hoc præcisè quòd infert priuationẽ iustitiæ originalis: Vnde eo ipso quòd sumus priuati iustitia originali, sumus à Deo auersi, quia per solam gratiam & charitatem sumus ad Deum conuersi: per hanc autem priuationem non sumus conuersi ad aliquod bonum creatum; & inde est quòd peccatum primi Parentis potius relinquit nobis auersionem, quàm conuersionẽ: & ita quòd Adã fuerit inobediens diuino præcepto, hoc nobis est commune cum in eo fuerint tanquam in capite morali, omnium voluntates; quòd verò fuerit inobediens ob conuersionem ad tale bonum delectabile, hoc est illi particulare.

AD tertium dicendum, quòd illi pueri ex speciali Dei prouidentia ignorabunt illa bona, quæ in die iudicij apparebunt in Beatis, sibi fuisse debita, siue se fuisse ordinatos ad illa. Et quamuis id scirent, ex eadem tamen prouidentia conformes erunt diuinæ voluntati qui sic de ipsis ordinauerit, vt medij inter beatos & omnimodè miseros existant: licet enim sint absolutè loquendo miseri & damnati, quia priuati beatitudine supernaturali simpliciter tali; habebunt tamen impropriè & large loquendo, beatitudinem secundùm quid, aut quasi beatitudinem naturalem, quia non omninò erunt separati à Deo, quem perfectissima cognitione naturali contemplabuntur. Ad aliud dicendum cum D. Thoma quæst. 5. de Malo art. 3. ad 2. quòd sicut Apostolus dicit Rom. 5. Maius est donum Christi, quàm peccatum Adæ; & ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quòd non baptizati doleant propter peccatum Adæ: Quantum ad illud quod subditur, iam dictum est. Ad aliud dicendum cum D. Thoma ibidem ad 3. quòd pœna non semper respondet actuali voluntati, putà cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante: sed oportet quòd pœna semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem. Nec tenebræ limbi nocebunt, aut officient illis pueris, quia habebunt ibi perfectas suas operationes, Deus enim immediatè seipso subministrabit omnia ad illas necessaria, quæ aliàs possent connaturaliter habere per obiecta.

DVBIVM VI.

Vtrum per omne peccatum inducatur reatus pœnæ æternæ.

SVpponendum est, quòd circa pœnas damnatorum earumque durationem multi fuerunt errores. Primus error, quem Sanctus Hieronymus & S. Augustinus tribuunt Origeni, asserit quòd pœnæ damnatorum aliquando finientur. Secundus error asserit quòd quidem pœnæ dæmonum erunt æternæ, sed non pœnæ hominum damnatorum: Hic error immeritò tribuitur S. Hieronymo, nam licet in Commentariis super Isaiam alloquens dæmonem dicat, quòd homines damnati liberabuntur, non verò ipse: loquitur tamen non absolutè sed ex hypothesi, id est si aliqui essent ex inferno liberandi, potius essent homines, quàm dæmon cuius malitia maior est. Tertius error asserit, quòd infideles punientur quidem in æternum, sed quòd Christiani liberabuntur: iste error adhuc tribuitur Sancto Hieronymo, sed falsò, nam loquitur de animabus Christianorum quæ sunt in Purgatorio. Quartus tandem error asserit, quòd illi qui erant damnati, quando Christus descendit ad inferos, fuerunt liberati: sed quòd illi qui sunt damnati ex illo tempore & damnabuntur vsque in finem mundi, punientur in æternum. Quamuis autem æternitas pœnarum non esset proportionata peccatis, adhuc tamen Deus posset iustè infligere pœnas æternas pro peccatis, primò titulo supremi dominij super omnes creaturas, deinde propter legem ab ipso latam, qua prohibuit peccatum morale sub pœna æterna: sed in tali casu non vocaretur propriè pœna, pœna quippe dicit relationẽ proportionis ad culpam, sed diceretur pœnalitas. Omne peccatum

ratione culpæ meretur aliquam pœnam, vnde etiam peccatum veniale pœnam meretur: sed in præsenti quærimus, vtrum omne peccatum mereatur pœnam æternam, siue sit originale, siue actuale: ita vt hoc illi conueniat ex intrinseca sua malitia; & non tantùm extrinsecè ratione subiecti, in quo est, æternaliter damnati: primò modo conuenit illi per se, secundo modo conuenit per accidens: Igitur aliquod peccatum potest æternaliter puniri, vel per se ratione proprij demeriti, vel per accidens ratione subiecti & coniunctionis cum alio peccato: quæ coniunctio potest dupliciter intelligi, vel quia peccatum illud quod dicitur coniunctum, nondum est remissum, vel quia si est remissum, nondum tamen est satisfactum pro illo.

Prima opinio Scoti, Cõradi, & aliorum asserit, quòd nulli peccato etiam mortali, correspondet intrinsecè ac per se pœna æterna, sed tantùm extrinsecè & per accidens ratione subiecti, quod quia in æternum erit priuatum gratia ac maculatum, in æternum punietur, tandiu enim durat pœna, quandiu durat culpa: vnde ex hac opinione per nullum peccatũ inducitur per se reatus pœnæ æternæ. Probatur authoritate S. Augustini, qui exponens istum versiculum Psalmi 71. Ex vsuris & iniquitate redimet animas eorum, ait: Deus plus exigit in pœnis, quàm sit commissum in culpis: ergo pœna æterna non correspondet per se & intrinsecè vlli peccato, & ita per nullum peccatum inducitur per se reatus pœnę æternæ.

Secundò, Pœna æterna est valde improportionata & excedẽs respectu cuiuscũque peccati, cum peccatum quodcunque sit quid temporale, æternum autem est valde improportionatum & infinitè excedẽs respectu temporalis: ergo pœna æterna nulli peccato intrinsecè & per se correspondet, sola enim pœna proportionata intrinsecè ac per se correspondet peccato, & consequenter per nullum peccatum inducitur per se reatus pœnæ æternæ.

Tertiò, Omnis pœna quæ infligitur peccatori pro aliquo peccato, est in remedium ad hoc vt tale peccatum euitetur, vel ab eodem peccatore, vel ab aliis: sed pœna æterna inflicta pro aliquo peccato non potest esse in remedium adhoc vt tale peccatum euitetur; vel ab eodem peccatore, quia nunquam emendabitur si supponatur in æternum puniendus; vel ab aliis saltem post finem mundi, quia tunc nullus erit: ergo nulli peccato intrinsecè ac per se correspondet pœna æterna, vnde per nullum peccatum inducitur reatus pœnæ æternæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd per omne peccatum mortale, siue originale, siue actuale inducitur per se reatus pœnæ æternæ: per originale quidem reatus solius pœnæ damni, per actuale verò inducitur reatus tam pœnæ damni quàm pœnæ sensus. 2. sed per peccatum veniale non inducitur per se reatus pœnæ æternæ; at tantùm per accidens. 3. vnde de facto omne peccatum mortale non dimissum punitur pœna æterna secundùm fidem: & hoc per se ex intrinseca exigentia peccati mortalis. 4. peccatum autem veniale coniunctum mortali per accidens punitur pœna æterna: quando scilicet vel non est dimissum qnoad culpam, vel quando in hac vita non fuit pro eo satisfactum. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis tum authoritate, tum ratione D. Thomæ infra q. 87. art. 5. quæ sic proponitur in forma: Peccatum inducit reatum pœnæ ratione suæ inordinationis vt dictum est, ita vt mereatur pœnam proportionatam suæ inordinationi: sed pœna proportionata inordinationi peccati mortalis est pœna æterna; nam inordinatio siue peruersio ordinis quæ est in peccato mortali, cum sit circa vltimum finem, est irreparabilis ex parte ipsius peccatoris, quia vltimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculatiuis, constat autem quòd error circa primum principium in speculatiuis est irreparabilis; si autem inordinatio peccati mortalis est irreparabilis ex propria sua ratione & ex parte peccatoris, est etiam æterna: ergo omne peccatum mortale siue originale, siue actuale inducit per se reatum pœnæ æternæ, cum dicta distinctione, quia vt ostensum est peccatum originale solùm inducit reatum pœnæ dãni, peccatum verò actuale inducit reatum tam pœnæ damni quàm pœnæ sensus. Deinde, Ex vna parte per peccatũ originale homo est auersus irreparabiliter à Deo vltimo fine, ad quem non potest esse conuersus nisi per gratiam & charitatem, quam excludit peccatum originale: ex alia etiam parte per peccatum actuale mortale est homo similiter auersus irreparabiliter, quãtum est in ipso, à Deo vltimo fine; per hoc enim quod inordinatè siue non seruato ordine debito ad vltimum finẽ, adhæret alicui creaturæ, ipsam vult interpretatiuè saltem, tanquam vltimum finem (illud enim est volitum vt vltimus finis, quod ita est in se volitum, vt ratione sui & non ratione alterius sit volitum, vt constat ex ipsis terminis): adhæsio autem alicui tanquam vltimo fini, est quantum ad affectum saltem interpretatiuum adhærentis, immobilis & æterna, cum de ratione vltimi finis sit esse regulam & motiuum appetendi cætera: ergo cum pœna debeat esse proportionata peccato quantum ad inordinatum affectum peccatoris, per omne peccatum mortale inducitur reatus pœnæ æternæ, vnde S Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 44. dicit iustum esse, vt qui peccauit in suo æterno, puniatur in æterno Dei. Denique, Omni peccato mortali non dimisso infligitur à Deo iusto iudice pœna æterna, vt fides docet & postea dicetur; & hoc ratione propriæ malitiæ, & non tantùm ratione coniun

coniunctionis eius cum alio: ergo signum est, quòd per omne peccatum mortale inducitur reatus pœnæ æternæ. Nec contrarius est D. Thomas loco citato ad 2. quantum ad peccatum originale, dum ait quòd illi non debetur pœna æterna ratione suæ grauitatis, sed ratione conditionis subiecti scilicet hominis, qui sine gratia inuenitur, per quam solùm fit remissio pœnæ. Nam ibi tantùm vult, quòd peccato originali non debetur pœna æterna ratione grauitatis ipsius, quasi habeat aliquam inordinationem per modum actus.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad primum, authoritate D. Thomæ loco citato, vbi sic ait loquens de peccatis venialibus: Vnde huiusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis; quod debet intelligi per se loquendo. Deinde probatur eius ratione: Per peccatum veniale non aufertur charitas, & consequenter non inducitur deordinatio irreparabilis, cum talis deordinatio non sit circa finem, sed tantùm circa media, quæ proinde potest reparari ex recta intentione finis, sicut error circa conclusiones potest reparari ex recta cognitione principij; vnde deordinatio peccati venialis non est æterna quantum est ex parte ipsius: ergo cum pœna debeat esse proportionata deordinationi peccati, per peccatum veniale non inducitur per se reatus pœnæ æternæ. Probatur quantum ad secundum: Peccato veniali coniuncto cum mortali infligitur pœna æterna, vt dicitur in quarta parte conclusionis: ergo cum Deus sit iustus iudex, peccatum veniale inducit per accidens reatum pœnæ æternæ.

Probatur tertia pars conclusionis, quantum ad peccatum originale, tum communi sententia omnium Fidelium; tum decreto Concilij Tridentini, quo habetur pueros decedentes cum peccato originali priuandos esse in æternum visione Dei, in qua priuatione consistit pœna damni. Probatur quantum ad peccatum actuale authoritate sacræ Scripturæ, in qua passim habetur quòd damnati propter peccata mortalia cruciabuntur in æternum, vnde Matthæi 25. diciditur: Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius; esuriui enim, & non dedistis mihi manducare, &c. Deinde probatur authoritate Conciliorum: hæc enim veritas catholica fuit definita in sexta Synodo generali, & habetur in Epistola Sophronij. Item in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. Item in Tridentino Sessione 6.

Probatur quarta pars conclusionis, quantum ad primum, quòd scilicet peccatum veniale coniunctum mortali per accidens punitur pœna æterna, quando non est dimissum quoad culpam, authoritate D. Thomæ loco citato ad 3. Deinde, Quandiu manet culpa, tandiu manet reatus pœnæ, cum reatus pœnæ sit effectus culpæ vt vt dictum est, & cõsequenter tandiu perseuerat pœna inflicta in illo statu, in quo culpa est punienda, scilicet in inferno & damnatione æterna; cuius ratio est, quia quandiu quis perseuerat voluntariè in aliqua deordinatione, tandiu debet deprimi à principe ordinis sciente talem deordinationem; hæc autem depressio est pœna: sed culpa peccati venialis, quando non fuit dimissum quoad culpam, manet in æternum in damnantis vt supponitur, quia ad eius remissionem requiritur necessariò in subiecto gratia, quamuis non de nouo infusa, quæ tamen non est in damnatis: ergo peccatum veniale coniunctum mortali per accidens punitur pœna æterna, quãdo non est dimissum quoad culpam. Nec illud quod respondent aduersarij, soluit argumentum, quòd scilicet potest rex punire reum aliqua pœna, putà abscissione manus, qua exercita non manet amplius in reo reatus pœnæ, quamuis remaneat in eo culpa, potest enim reus perseuerare quantum ad affectum in culpa, ob quam punitur. Dicendum enim, quòd est disparitas, nam rex tantùm potest punire actum externum delicti, quo solo bonum commune læditur: & si posset punire actum internum, tandiu posset punire, quandiu sciret illum perseuerare: Ad Deum autem pertinet tanquam ad supremum principem cuiuscunque ordinis, punire omne delictum siue internum, siue externum; & omnia etiam secretissima sunt ei nuda & aperta: Vnde peccatum veniale non inducit reatum pœnæ æternæ ratione proprij demeriti, nec quia redditur maius & grauius in se ex coniunctione ad peccatum mortale; sed quia sic coniunctum mortali in statu damnationis est irreparabile, vt dictum est. Probatur quantum ad secundum, quòd scilicet peccatum veniale coniunctum mortali punitur pœna æterna per accidens, si in hac vita non fuerit pro eo satisfactum, quamuis fuerit dimissum quoad culpam, tum expressa authoritate D. Thomæ in 4. d. 21. q. 2. art. 1. quæstiunc. 3. tum quia nunquam remittitur peccatum quoad reatum pœnæ, nisi debitè pro illo satisfiat: sed in statu damnationis non potest debitè satisfieri pro quocunque peccato, quia pœnæ satisfactoriæ debitè debent esse voluntariæ, & tamen constat quòd pœnæ inferni non sunt voluntariæ, sed omninò violentæ damnatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi S. Augustinus assumit culpam actualem siue actum peccaminosum; non autem culpam habitualem: & sic certum est, quòd Deus plus exigit in pœnis, quàm sit commissum in culpis, quia pœnæ inferni sunt æternæ, culpæ autem actuales sunt temporales & quasi instantaneæ; sunt tamen proportionatæ culpis habitualibus in æternum perdurantibus, & ideo non punit vltra condignum; imò punit citra condignum, si attendatur intensio pœnarum.

Ad secundum dicendum, quòd pœna non correspondet peccato ratione entitatis eius, quam

quam concedimus esse temporalem; sed ratione malitiæ moralis, & culpæ consistentis in auersione à Deo vltimo fine, & conuersione indebita ad creaturam, quam dicimus esse quodammodo æternam in exercitio ipsius actus, & absolutè loquendo perseuerare habitualiter in æternum in statu damnationis.

Ad tertium dicendum, quòd non est necesse, vt omnis pœna à Deo inflicta sit medicinalis; posset enim aliqua pœna iustè infligi ad seruandum ordinem iustitiæ vindicatiuæ. Deinde, pœnæ æternæ damnatorum sunt medicinales, non quidem damnatis, sed nobis qui ex earum recordatione hîc in Via deterremur & abstinemus à peccatis. Denique, pœnæ æternæ damnatorum conducent ad gaudium accidentale Beatorum, qui gaudebunt videntes in his pœnis ordinem diuinæ iustitiæ, & etiam videntes se ex talibus pœnis Dei misericordia euasisse.

DVBIVM VII.

Vtrum per omne peccatum inducatur reatus pœnæ infinitæ.

Svpponendum est quòd præsens dubium procedit de infinitate pœnæ quoad intensionem, nam quoad extensionem dictum est dubio præcedenti. Peccatum autem inducit reatum pœnæ propriè dictæ & simpliciter talis in eo tantùm, cuius est peccatum: vnde inferunt communiter Authores cum D. Thoma infra q. 87. art. 8. Primò, quòd filius innocens non potest puniri pœna simpliciter tali, & propriè dicta respectu ipsius, pro peccato patris aut alterius: benè tamen potest puniri iudicio diuino pœna medicinali, vel ipsi, vel aliis: Ratio primi est, quia pœna simpliciter talis & propriè dicta est intenta ad reordinandum voluntatem sustinentis, & ad satisfaciendum pro inordinatione actus proprij; vnde cum in filio innocente non sit deordinata eius voluntas, nec proprius ipsius actus per peccatum patris, sequitur quòd filius innocens non potest puniri pœna simpliciter tali & propriè dicta respectu ipsius, pro peccato patris aut alterius: Ratio secundi est, quia Deus est supremus Dominus vitæ & mortis hominum, & sic potest punire filium pro patre, & subditos pro domino, quia tunc punit patrem in filio & dominum in subditis, in quantum filius est aliquid patris & subditus aliquid domini; sed tamen hæc punitio habet rationem pœnæ medicinalis respectu sustinentis, & pœnæ simpliciter talis ac propriè dictæ respectu eius propter quem infligitur: Hæc possunt confirmari authoritate multiplici sacræ Scripturæ; nam quòd filius innocens puniatur iudicio diuino pro peccato patris, constat ex libris Regum, vbi habetur quòd paruulus natus ex adulterio Dauid cum Bersabee mortuus sit ob peccatū patris. Item posteri Giesi puniuntur lepra propter peccatum Parentis; vnde S. Ambrosius libro 4. in Lucam cap. 4. ait: Vides, quia facto auctoris successio damnatur hæredis, inexpiabilis est enim venditi culpa mysterij, & gratiæ vindicta cœlestis transiit ad posteros. Quòd autem subditi puniantur pro domino, habetur in iisdem libris Regum exemplum celebre, quomodo propter peccatum superbiæ eiusdem Regis Dauid recensentis totum populum, multa millia populi peste perierint: & propterea Exodi 20. ait Dominus, Ego sum Deus zelotes visitans iniquitatem patrum in filios. Inferunt Secundò, quòd non potest aliquis puniri in spiritualibus pro peccato alterius, quia pœnæ spirituales (scilicet priuatio gratiæ sanctificantis cum virtutibus & priuatio gloriæ, hæ quippe solùm habent rationem pœnæ spiritualis, de qua hîc agimus) non sunt medicinales tantùm, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius & superius bonum; vnde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria, & in talibus vnus non punitur pro alio, vt docet Hieronymus in Epist. ad Auitum, & expressè habetur Ezechielis 18. his verbis: Anima quæ peccauerit, ipsa morietur, filius non portabit iniquitatem patris & pater non portabit iniquitatem filij, iustitia iusti super eum erit, & impietas impij erit super eum: Cuius ratio est, quia quantum ad animam filius non est res patris, hanc enim causam in eodem cap. Dominus assignat docens: Ecce omnes animæ meæ sunt (quia scilicet immediatè ab ipso animæ creantur) vt anima patris, ita & anima filij mea est, anima quæ peccauerit, ipsa morietur: Vnde quamuis possit in corporalibus infligi minima pœna ob maius bonum; in spiritualibus tamen hoc non licet, quia pœna spiritualis habet semper annexam deordinationem rationis, quæ non potest habere rationem medicinæ, sed potius infirmitatis; & insuper priuatio gratiæ, sicut & peccatum non est medicina per se, sed tantùm per accidens, quatenus ex illo Deus bonum elicit, iuxta dictum Apostoli, Omnia cooperantur in bonum his qui secundùm propositum vocati sunt sancti. Inferunt Tertiò, quòd in iudicio humano, non licet filium innocentem punire vel in corpore, vel in propriis pro peccato parentum, vt expressè habetur Deuteronomij 24. his verbis, Non occidentur patres pro filiis, nec filij pro patribus, sed vnusquisque pro peccato suo morietur; Imò nec princeps aliquis potest morti exponere innocentem, nisi ad euitandum malum publicum alio modo ineuitabile: potest tamen filius innocens puniri pro peccato patris in his, quæ accepit à patre scilicet in bonis hæreditatis. Ex quibus omnibus sequitur, quòd peccatum inducit reatum pœnæ simpliciter talis & propriè dictæ in eo tantùm, cuius est peccatum:

tum: Quærimus verò in præsenti, vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ infinitæ intensiuè.

Prima opinio Aluaris & aliorum asserit, quòd per nullum peccatum inducitur reatus pœnæ damni infinitæ. Probatur: Pœna damni per quodcunque peccatum habeatur, est priuatio Dei vt visibilis & fruibilis à nobis, non enim est priuatio Dei in se, at tantū est priuatio visionis & fruitionis Dei: sed Deus vt visibilis & fruibilis à nobis est finitus, cum omnis creata visio & fruitio sit finita: ergo per nullum peccatum inducitur reatus pœnæ damni infinitæ. Et maximè per peccatum originale, quod est minimum peccatorum, vnde Augustinus dicit in Enchir. cap. 93. quòd mitissima pœna est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur.

Secunda opinio asserit, quòd per nullum peccatum inducitur reatus pœnæ sensus infinitæ. Probatur tum authoritate, tum ratione D. Tho. infra q. 87. art. 4. Pœna sensus correspondet inordinatæ conuersioni quæ est in peccato, sicut pœna dammni correspondet eius auersioni: sed conuersio inordinata ad bonum creaturæ est finita tum est parte actus, tum ex parte obiecti: ergo per nullum peccatum inducitur reatus pœnæ sensus infinitæ. Maximè quia non potest dari pœna sensus infinita.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd omne peccatum mortale inducit reatum pœnæ infinitæ: originale quidem solius pœnæ damni; actuale verò tam pœnæ damni, quàm pœnæ sensus. 2. de facto tamen sola pœna damni est actu, simpliciter, & intrinsecè & non solùm extrinsecè infinita. 3. pœna verò sensus est actu semper finita. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis: Quamuis ex diuina ordinatione pœna sensus soli inordinatæ conuersioni, quæ est in peccato, correspondeat; tamen ex natura rei iustè posset infligi auersioni coniunctæ cum tali conuersione; cum enim hæc auersio in peccato actuali mortali sit malum infinitum in genere moris, in ratione iniuriæ Deo factæ, vt probatum est; meretur quamcunque pœnam tam damni, quàm sensus infinitam; nam pœna reparatiua iniuriæ ex natura exigita, debet esse proportionata iniuriæ: ergo omne peccatum mortale inducit reatum pœnæ infinitæ: orginale quidem solius pœnæ damni, quia non habet adiunctam conuersionem; actuale verò tam pœnę dāni, quàm pœnæ sensus. Deinde, Esto pœna sensus ex natura rei tantùm corresponderet conuersioni repertæ in peccato: adhuc in peccato mortali cōuersio inordinata ad bonum commutabile, est infinitè mala in genere moris, inquantū infert auersionē totalem à Deo vltimo fine, quamuis sit finita in esse physico: ergo ei debitur ex natura rei pœna sensus infinita, quamuis ex diuina indulgentia tantùm infligatur pœna finita, iuxta rationem specificam & intensionem physicam ipsius conuersionis: & propterea Deus dicitur punire citra condignū, pœnâ scilicet sensus; & etiam pœnâ damni, non quidem ratione sui, cum sit infinita vt statim dicetur, sed ratione tristitiæ & afflictionis adiunctæ.

Probatur secunda pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ infra q. 87. art. 4. vbi sic ait: Ex parte igitur auersionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita, est enim amissio infiniti boni scilicet Dei. Quæ ratio sic amplius expenditur: Actualis priuatio tota simul existens formæ sincathegorematicè seu in potentia infinitæ secundùm gradus determinatos, est infinita simpliciter actu, quia tota simul existens commensuratur toti illi formæ infinitæ possibili; vnde sicut illa forma infinita secundùm gradus determinatos, si esset tota simul, esset simpliciter actu infinita in esse formæ; sic quia eius priuatio correspondens eiusdem infinitati possibili secundùm gradus determinatos, est tota simul, verè est simpliciter actu infinita in esse priuationis: sed pœna damni est talis priuatio, nam est priuatio beatitudinis formalis siue claræ Dei visionis, quæ est sincathegorematicè infinita, nam data quacunque visione Dei in intellectu creato, potest semper in infinitum dari perfectior visio secundùm gradus determinatos, (quamuis nunquam actu infinitè videatur) quia Deus est in infinitum visibilis, & intellectus creatus secundùm potentiam obedientialem passiuam potest per lumen gloriæ magis ac magis eleuari ad videndum Deum: ergo pœna damni est actu simpliciter infinita, ac proinde in seipsa intrinsecè, & non tantùm extrinsecè: Vbi nota quòd visio Dei potest esse infinita, non quia possunt aliqua infinita in vno genere videri, quia à Christo Domino videntur in Deo visione simpliciter finita & secundùm quid tantùm infinita, omnes cogitationes beatorum per totam æternitatem futuras, sed simul repræsentatas, quæ sunt infinitæ in hoc genere: verùm potest esse infinita visio Dei, tum quia Deus in se potest infinitè videri, tum quia possunt in eo videri infinita simpliciter & in omni genere in ipso eminenter contenta.

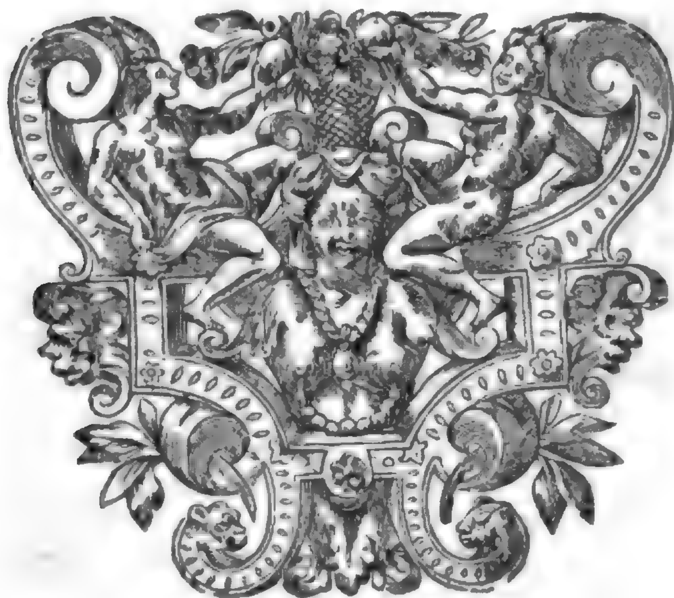
Probatur tertia pars conclusionis: Pœna sensus est qualitas physica, vt communiter conceditur: sed non potest dari aliquod physicum in genere qualitatis infinitum, aut in alio genere, vt probatur 1. p. quæst. 7. ergo pœna sensus, quantumcunque augeatur, est actu semper finita: maximè quia communiter conceditur, quòd Deus punit citra condignum: quod non esset, si tam pœna damni, quàm pœna sensus esset actu infinita; vnde cum pœna damni in

in seipsa præcisè considerata sit infinita, saltem pœna sensus debet esse actu finita.

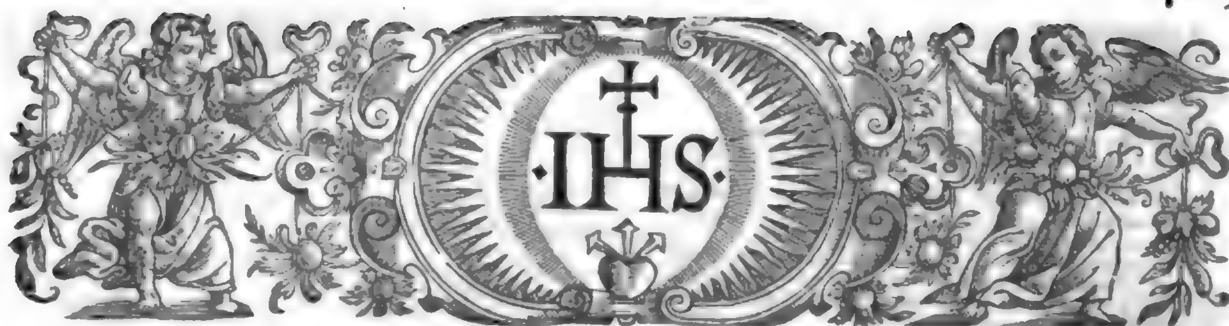
Ad primum ergo dicendum, quòd quidem Deus videtur finitè ab intellectu creato; sed tamen potest in infinitum sincathegorematicè videri ab illo, & pœna damni est priuatio huius visionis possibilis sincathegorematicè infinitæ: & idem dicendum de fruitione. Ad illud quod subditur de peccato originali, dicendum quòd ei correspondet pœna damni infinita: & tamen est mitissima, quia non infert tristitiam, nec habet pœnam sensus adiunctam in his qui pro solo originali puniuntur.

Ad secundum dicendum, quòd D. Thomas hoc dicit supposita ordinatione diuina, qua taxatur pœna sensus, iuxta rationem specificam & intensionem physicam conuersionis, quæ est in actu peccati: sed tamen in rei veritate, auersioni quæ est in peccato, deberetur ex natura rei pœna sensus infinita, id est data quacunque deberetur maior in infinitum. Ad illud quod subditur, dicendum quòd licet non possit dari pœna sensus actu infinita; non tamen tollitur, quin peccatum mortale illam mereatur si esset possibilis, nam data quacunque meretur maiorem & maiorem in infinitum.

Possent hîc duo inquiri: Primum est, vtrum multa peccata venialia puniantur pœna æquali illi, qua punitur vnicum peccatum mortale: Secundum est, vtrum pœna essentialis damnatorum sit inuariabilis & eodem modo semper. Sed nunc breuiter respondetur: Ad primum quidem quòd maior est pœna sensus inflicta pro vnico peccato mortali, quàm pœna inflicta pro multis venialibus; quia omnia peccata venialia simul non attingunt ad malitiam vnici peccati mortalis, & ita grauitas pœnæ illis debitæ non attingit ad grauitatem pœnæ isti debitæ, cum sit alterius rationis: Ad secundum autem respondetur, quòd sicut beatitudo essentialis est inuariabilis, sic & pœna essentialis damnatorum, quia contrariorum eadem est ratio.



TRACTATVS



TRACTATVS TERTIVS DE GRATIA DEI, EXTERNO ACTVVM HVMANORVM PRINCIPIO.

PROLOGVS.

POSTQVAM D.Thomas egit de actibus humanis, tam in esse physico, quàm in esse morali consideratis: quæstione nonagesima incipit agere de exterioribus eorum principiis; Et primò agit de Legibus, quæ sunt principia directiua actuum humanorum, vsque ad quæstionem centesimam octauam: Deinde quæstione centesima nona & quinque aliis sequentibus agit de Gratia Dei, quæ est principium inducens actus bonos, & impediens malos. Relictis iis quæ ad leges pertinent, tanquam facilioribus, & sufficienter à D.Thoma discussis, quantum attinet ad institutum theologicum: aggredimur tertium Tractatum huius partis, de Gratia Dei, celeberrimum apud omnes. In eius examine post authoritatem sacræ Scripturæ & Conciliorum, authoritatem Sancti Augustini & D.Thomæ in omnibus magnam, sed in hac materia maximam vbique amplectemur. Indiuisam ponimus authoritatem Augustini & Thomæ, cum amborum sit eadem doctrina; fidelissimus quippe est Thomas Augustini discipulus: vnde vnus Thomas pro mille aliis circa intelligentiam Augustini. Gratia dicitur externum actuum humanorum principium, quia de sursum venit ad roborandam naturam; multa enim sunt quæ ipsam excedunt, & maximè in statu corruptionis constitutam; quæ proinde propriis suis viribus non potest, benè tamen adiuta auxiliis Diuinæ Gratiæ: propterea in toto hoc Tractatu agitur de Gratia Dei, de eius auxiliis & effectibus scilicet iustificatione & merito.



QVÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuuamur ad rectè agendum. Et primo, considerandum est de gratia Dei. Secundo, de causa eius. Tertio, de eius effectibus.

¶ Prima autem consideratio erit tripartita. Nam primo considerabitur de necessitate gratiæ.

Secundo, de ipsa gratia, quantum ad eius essentiam. Tertio, de eius diuisione.

¶ Circa primum quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

¶ Secundo, vtrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle.

¶ Tertio, vtrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

¶ Quarto, vtrum absque gratia possit per sua naturalia, præcepta legis obseruare.

¶ Quinto, vtrum absque gratia possit mereri vitam æternam.

¶ Sexto, vtrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia.

¶ Septimo, vtrum absque gratia possit resurgere à peccato.

¶ Octauo, vtrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

¶ Nono, vtrum homo gratiam consecutus possit absque alio diuino auxilio bonum facere, & vitare peccatum.

¶ Decimo, vtrum possit perseuerare in bono per seipsum.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit. 576

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homo sine gratia nullum verum cognoscere possit: quia super illud 1. Cor. 12. Nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto. dicit gloss. Ambros.* Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu sancto est: sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam: ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

Infr. ar. 21. ad 3. Et 2. d. 28. ar. 3.
** Amb. super hunc locũ Pauli. to. 5.*

¶ 2 Præterea, August. dicit in primo Soliloquiorum * quòd disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ à sole illustrantur, vt videri possint: Deus autem ipse est, qui illustrat.

** l. 1. ca. 6. circa princ. to. 1.*

Ratio autem ita est in mentibus, vt in oculis est aspectus: mentis autem oculi sunt sensus animæ. sed sensus corporis quantumcunque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione: ergo humana mens quantumcunque sit perfecta, non potest ratiocinãdo veritatem cognoscere absque illustratione diuina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

l. 14. c. 7. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando: vt patet per August. 14. de trinit. * sed Apost. dicit 2. ad Corinth. 3. Non sufficientes sumus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis: ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

l. 1. retra. c. 4. ad dixe- ram l. 1. Soliloq. c. 1. in prin. to. 1.

Sed contra est, quod August. dicit in primo Retractationum, * Non approbo, quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. 50. Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innoua in visceribus meis. ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

CONCLVSIO.

Cùm homo naturaliter sit rationalis & intellectualis natura, eum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiæ cognoscere posse constat.

li. 3. de ani. c. 38. to. 2.

Respondeo dicendum, quòd cognoscere veritatem est vsus quidam, vel actus intellectualis luminis: quia secundum Apostolum ad Ephes. 5. Omne quod manifestatur, lumen est, vsus autem quilibet quendam motum importat, largè accipiendo motum, secundum quod intelligere & velle motus quidam esse dicuntur, vt patet per Philos. in 3. de anima. * Videmus autem in corporalibus, quòd ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi mouentis. Primum autem mouens in ordine corporalium est corpus cæleste. vnde quantumcunque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cælestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cælestis corporis, sicut in primum mouens corporale, ita omnes motus tam corporales, quàm spirituales reducuntur in primum mouens simpliciter, quod est Deus, & ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moueatur à Deo, quæ quidem motio est secundum suæ prouidentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ: sicut motio corporis cælestis. non solũ autem à Deo est omnis motio, sicut à primo mouente, sed etiã ab ipso est omnis formalis perfectio. sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus & cuiuscũq; entis creati depẽdet à Deo inquantum ad duo. Vno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem siue formam, per quam agit: alio modo inquantum ab ipso mouetur ad agendum. Vnaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, vltra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam: sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda: ad ea, scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus deuenire: altiora verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur: sicut lumine fidei, vel prophetiæ: quod dicitur lumen gratiæ, in quantum est naturæ supperadditum. Sic igitur dicendum est, quòd ad cognitionem cuiuscunque veri, homo indiget auxilio diuino, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actum: non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus noua illustratione superaddita naturali illustationi: sed in quibusdam, quæ excedunt naturalem cognitionem, & tamen quandoque Deus miraculosè per suam gratiam aliquos instruit de his, quæ per naturalem rationem cognosci possunt: sicut & quandoque miraculosè facit quædam, quæ natura facere potest

Ad primum ergo dicendum, quòd omne verum à quocunque dicatur, est à Spiritu sancto, sicut ab infundente naturale lumen, & mouente ad intelligendum & loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem: vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis & loquendis: & maximè in illis, quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quòd sol corporalis, illustrat exterius, sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius: vnde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscẽdum ea, quæ pertinent ad naturalem cognitionem, & ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa, quæ naturalem cognitionem excedunt.

lib. 14. c. 7. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd semper indigemus diuino auxilio ad cogitandum quodcunque, inquantum ipsum mouet intellectum ad agendum, actu enim intelligere aliquid, est cogitare: vt patet per August. 14. de trinit*

ARTICVLVS II.

Vtrum homo possit velle & facere bonum absque gratia.

577

Infr. ar. 6. co. & d. 28. art. 1. & d. 39. in expo- si. & 4. d. 17. q. 1. ar. 2. q. 2 ad 2. & 3 Et Ver. q. 24. art. 1. ad 2. 6. & ad. 9. & art. 14. per to. & q. 26. ar. 6. ad 12. Et quo. 1. a. 6. c. 2. & quo. 5. art. 2. Et 1. Cor. 12. co. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd homo possit velle & facere bonum absque gratia. illud enim est in hominis potestate, cuius ipse est dominus: sed homo est dominus suorum actuum. & maximè eius quod est velle: vt supra dictum † est. ergo homo potest velle & facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

¶ 2 Præterea, Vnumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quàm in id quod est sibi præter naturam. sed peccatum est contra naturam (vt Dam. dicit in 2. lib*) opus autem virtutis est homini secundum naturam; vt supra dictum † est. cùm igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle & facere.

*† q. 1. ar. 2. & qu. 13. art. 6. * cap. 30. † q. 71. a. 2. * lib. 6. eth. c 2. tom. 5. † cap. 2. in princ. to. 7.*

¶ 3 Præterea, Bonum intellectus est verum, vt Philosophus dicit in 6. Ethic. * sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut & quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere: ergo multo magis homo potest per seipsum facere, & velle bonum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 9, Non est volentis scilicet velle, neque currentis, scilicet currere: sed miserentis Dei. & August. dicit in lib. † correctione & gratia, quod sine gratia nullus prorsus, siue cogitando, siue volendo & amando, siue agendo, faciunt homines bonum.

CONCLVSIO.

Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, vt bonum non naturale, sed supernaturale vellet & operaretur, at in statu naturæ lapsæ quanquam particulare aliquod bonum velle & operari posset, necessaria tamen ei diuina gratia fuit, vt eius natura sanaretur, & bonum meritorium operaretur, & vellet.

art. præced.

Respondeo dicendum, quòd natura hominis potest dupliciter considerari. vno modo in sui integritate: sicut fuit in primo parente ante peccatum. alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. secundum autem vtrunque statum natura humana indiget auxilio diuino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum, sicut primo mouente: vt dictum * est. Sed in statu naturæ integræ quantum ad sufficientiam operatiuæ virtutis poterat homo per sua naturalia velle, & operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ: sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ad hoc, quod secundum suam naturam potest, vt non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, vt scilicet toto bono naturæ priuetur, potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere (sicut ædificare domos, plantare vineas, & alia huiusmodi) non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat: sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfectè potest moueri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad vnum, scilicet ad operandum & volendum bonum supernaturale: sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet vt sanetur, & vlterius, vt bonum supernaturalis virtutis operetur: quod est meritorium. Vlterius autem in vtroque statu indiget homo auxilio diuino, vt ab ipso moueatur ad bene agendum.

l. 7. Mor. Eudemio. rum c. 18.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum & volendi & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad vnam partem vel ad aliam: sed quòd deliberet, vel non deliberet, & si huiusmodi etiam sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem, & hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deueniatur ad hoc, quod lib. arb. hominis moueatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo: vt etiam philosophus * probat in capitulo de bona fortuna, vnde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moueri à Deo: & multo magis liberum arb. hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccare nihil aliud est quàm deficere à bono, quod conuenit alicui secundum suam naturam: vnaquæque enim res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, & in se considerata nihil est, ita indiget conseruari in bono suæ naturæ conuenienti ab alio: potest enim per se ipsam deficere à bono, sicut & per seipsam potest deficere in non esse, nisi diuinitus conseruaretur.

art. 1. huius quæst.

Ad tertium dicendum, quòd etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio diuino, sicut supra dictum est *: & tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quàm quantum ad cognitionem veri.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus, sine gratia.

578

1. q. 60. a. 5. & 2. d. 3. q. 4. & 3. d. 29. argum. 3. & veri. q. 2. a. 2. ad 116. & q. 4. art. 1. ad 9. Et que. 1. a. 8.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia, est proprius & principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, vt dicitur Rom. 5. ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

¶ 2 Præterea, Nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

¶ 3 Præterea, Deo, cùm sit summum bonum, debetur summus amor, qui est, vt super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra adderetur gratia. ergo homo non potest sine gratia, ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra, Primus homo in solis naturalibus constitutus fuit (vt à quibusdam ponitur) in quo statu manifestum est, quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi vel minus se. quia secundum hoc peccasset. ergo dilexit

dilexit Deum supra se, ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus, quàm se, & super omnia.

CONCLVSIO.

Homo in statu naturæ integræ non indiguit diuinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum, quanquam Dei ad hoc mouentis auxilio ei opus esset: at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipsam naturam interius sanante.

1. 1. q. 60. art. 5.

RESPONDEO dicendum quod sicut suprà dictum est * in primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diuersæ opiniones sunt positæ) homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei mouentis: diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, & etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, sed irrationali, & etiam inanimatæ secundum modum amoris, qui vnicuique creaturæ competere potest. Cuius ratio est, quia vnicuique naturale est quòd appetat & amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse. Sic igitur agit vnumquodque provt aptum natum est esse, vt dicitur in 2. Phys. * manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. vnde naturali appetitu, vel amore vnaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius vniuersi, quod est Deus: vnde & Dionys. * dicit in lib. de diuin. nom. quod Deus conuertit omnia ad amorem sui ipsius. vnde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei, sicut ad finem: & similiter dilectionem omnium aliarum rerum: & ita Deum diligebat plus quam seipsum & super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum priuatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quòd homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouentis: sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis.

l. 2. Phys. text. 78. Tom. 2. cap. 4. p. 4. inter medium & princ.

AD primum ergo dicendum, quòd charitas diligit Deum super omnia eminentius quàm natura: natura enim diligit Deum super omnia, provt est principium & finis naturalis boni: charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, & secundum quòd homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo, addit enim charitas super naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quandam & delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

AD secundum dicendum, quod cum dicitur, quòd nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum, quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se: manifestum est enim, quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere, quæ sunt supra seipsum vt patet in naturali cognitione Dei: sed illud intelligendum est quòd natura non potest in actum excedentem proportionem suæ virtutis: talis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ: vt dictum est *.

In cor. art.

AD tertium dicendum, quòd amor dicitur summus, non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi & dilectionis modum: & secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum, vt beatificantem, sicut dictum est *.

Art. 2. huius quæst.

ARTICVLVS IV.

Vtrum homo sine gratia per sua naturalia, legis præcepta implere possit.

579 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus ad Rom. 2. Quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt: sed illud quod naturaliter homo facit per seipsum, potest facere absque gratia: ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

Infr. art. 5. ad 1. & 2. & 2. distin. 28. art. 3. & dist. 41. in expo. n. ad 5. Et veri. q. 24. art. 14.

¶ 2 Præterea, Hieron. dicit in expositione Catholicæ fidei*, illos esse maledicendos, qui Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt: sed impossibile est homini, quod per seipsum implere non potest. ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

** Ad Damas. non procul. à fin. tom. 2.*

¶ 3 Præterea, Inter omnia præcepta legis maximum est illud, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt patet Matt. 22. sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia: vt supra dictum est *: ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Ar. præc.

SED contra est, quòd Aug. * dicit in lib. de hæresibus, hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum: vt credant sine gratia hominem posse facere omnia diuina mandata.

In libr. de hæresibus, c. 38. nō procul à prin. to. 6.

CONCLVSIO.

Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis seruare, quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ: sed quantum ad modum agendi, vt scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in vtroque statu diuina gratia.

RESPONDEO dicendum, quòd implere mandata legis contingit dupliciter. vno modo quantum ad substantiam operum, provt scilicet homo operatur iusta & fortia, & alia virtutis opera. & hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere, alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare: cum nihil aliud sit peccare quàm transgredi diuina mandata, sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata diuina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solùm quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, vt scilicet ex charitate fiant, & sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. vnde August. in libro de correptione & gratia †: cum dixisset, quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: Non solum vt monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant: verum etiam, vt præstante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt indigent insuper in vtroque statu, auxilio Dei mouentis ad mandata implenda, vt dictum est *.

Ca. 2. circa prin. to. 7.

Ar. 1. 2. & 3.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut August. dicit in libr. de spiritu & littera *. non moueat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt facere: hoc enim agit Spiritus gratiæ, vt imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus instauret in nobis.

Cap. 26. & 27. in prin. to. 3.

AD secundum dicendum, quod illud, quod possumus cum auxilio diuino non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in tertio ethic. * quæ per amicos possumus, aliqualiter nos possumus. vnde Hieron. † ibidem confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, vt dicamus nos semper indigere Dei auxilio.

l. 3. Ethic. c. 3. post me. tom. 5.

† loco citato in arg.

AD tertium dicendum, quòd præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, vt ex supradictis patet *.

** Art. 3. huius q.*

ARTICVLVS V.

Vtrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

580 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus Matt. 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata, ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam, sit constitutum in hominis voluntate. Sed id, quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus; ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

Inf. q. 114. art. 2. Et 1. q. 62. ar. 4. cor. Et 1. d. 14. q. 2. ar. 2. & q. 3. & 2. d. 24. q. 1. a. 4. & d. 26. ar. 1. & dist. 29. art. 1. & 4. ctc. c. 147. & 150. & q. 1. a. 7. co.

¶ 2 Præterea, Vita æterna est merces, vel præmium, quæ hominibus redditur à Deo, secundum illud Matt. 5. Merces vestra multa est in cœlis: sed merces vel præmium redditur à Deo homini secundum opera eius, secundum illud Psal. 61. Tu reddes vnicuique secundum opera eius: cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quòd in eius potestate constitutum sit ad vitam æternam peruenire.

¶ 3 Præterea, Vita æterna est vltimus finis vitæ humanæ: sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum: ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest peruenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

SED contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna: quod ideo dicitur, sicut glossa ibidem dicit *, vt intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere

Est Aug. in libr. de grat. & lib. arbit. ca. 9. circa medium, tom. 7.

CONCLVSIO.

Cum vita æterna sit finis vltimus hominis, naturalem eius virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsum sine diuinæ gratiæ auxilio consequi, vel mereri.

RESPONDEO dicendum, quod actus perducentes ad finem, oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principij actiui. Et ideo videmus in rebus naturalibus, quòd nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem actiuam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem creaturæ humanæ, vt ex supradictis patet *. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam, potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale: sicut laborare in agro, bibere, manducare, & habere amicum, & alia huiusmodi, vt Aug. * dicit in tertia responsione contra Pelagianos.

Q. 5. ar. 5.

AD primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ: sed sicut August. in eo libr. dicit *, ad hoc exigitur quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Li. 3. hypognost. c. 5. to. 7. aliquantulū à pri.

AD secundum dicendum, quòd sicut Glos. † dicit Rom. 6. super illud, Gratia Dei vita æterna. certum est vitam æternam bonis operibus reddi: sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; cum etiam supradictum sit *, quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ide ex loco nunc dicto. & li. 1. retrac. c. 23. to. 1.

† Et August. de gra. & lib. arb. ca. 8.

** Ar. præc.*

AD tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. natura autem humana ex hoc ipso, quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt: sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi: quàm ille qui nullo modo vt Philosophus introducit in 2. de cœlo *.

** L. 2. text. 64. & 65. to. 2.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

581 AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, vt supradictum est *: sed Zachar. 1. dicitur, conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos: nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quàm ad Deum conuerti: ergo videtur

1. q. 62. a. 2. ar. 3. Et 2. d. 5. q. 2. art. 1. & 4. 21. art. 4.

Et ver. q. 24. ar. 15. Et quol. 1. ar. 7. Et ad Hebr. 12. lec. 3. col. 13.

videtur quòd homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

Ar. 4.

¶ 2 Præterea, Homo se ad gratiam præparat faciendo quod in se est: quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam Dicitur enim Matt. 7 quòd Deus dat spiritum bonum petentibus se. Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate; ergo videtur, quòd in nostra potestate sit constitutum, vt nos ad gratiam præparemus.

¶ 3 Præterea, Si homo indiget gratia ad hoc, quòd præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc, quod præparet se ad illam gratiam, & sic procederetur in infinitum, quod est inconueniens: ergo videtur standum in primo, vt scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

¶ 4 Præterea, Prou. 16. dicitur, quòd hominis est præparare animum: sed illud dicitur esse hominis, quod per seipsum potest: ergo videtur quòd homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum: si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret, quod ab alio traheretur: ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

CONCLVSIO.

Non potest homo per seipsum præparari ad diuinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius mouentis, bonumque propositum inspirantis, auxilio indiget: ad meritoriè verò operandum, & dignè Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod huius tanti operis principium sit.

Respondeo dicendum, quòd duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Vna quidem, qua præparatur ad bene operandum, & ad Deo fruendum: & talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono. quod sit principium operis meritorij, vt dictum est*. (Art. præc.) Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. ad hoc autem, quod præparet se homo ad susceptionem huius doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima: quia sic procederetur in infinitum: sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interius animam mouentis, siue inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio diuino, vt supra dictum est*. (Ar. 2. & 3.) Quòd autem ad hoc indigeamus auxilio Dei mouentis manifestum est. Necesse est enim cùm omne agens agat propter finem, quòd omnis causa conuertat suos effectus ad suum finem: & ideo cùm secundum ordinem agentium siue mouentium, sit ordo finium, necesse est quod ad vltimum finem conuertatur homo per motionem primi mouentis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum mouentium: sicut animus militis conuertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione Tribuni. Sic igitur cùm Deus sit primum mouens simpliciter, ex eius motione est, quòd omnia in ipsum conuertantur secundum communem intentionem boni, per quam vnumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Vnde Dion. in lib. de diu. no. dicit*, (c. 4. p. 1. inter prin. & med. & cap. 2.) quòd Deus conuertit omnia ad seipsum, sed homines iustos conuertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, & cui cupiunt adhærere sicut bono proprio secundum, illud Psalm 72. Mihi adhærere Deo bonum est. Et ideo quod homo conuertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum conuertente: hoc autem est præparare se ad gratiam quasi ad Deum conuerti. Sicut ille qui habet oculum auersum à lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quòd oculos suos conuertit versus solem. Vnde patet, quòd homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius mouentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd conuersio hominis ad Deum fit quidem per liber. arbit. & secundum hoc homini præcipitur, quòd se ad Deum conuertat: sed liber. arbitr. ad Deum conuerti non potest, nisi Deo ipsum ad se conuertente: secundum illud Ierem. 31. Conuerte me, & conuertar: quia tu Dominus Deus meus. Et Threnorum vltimo Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur.

Ad secundum dicendum, quòd nihil homo potest facere nisi à Deo moueatur, secundum illud Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere: & ideo cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur, hoc est in potestate hominis secundum quod est motus à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd illa obiectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio: quia omnis forma requirit susceptibile dispositum: sed hoc, quod homo moueatur à Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum mouens, vnde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quòd hominis est præparare animum: quia hoc facit sine auxilio Dei mouentis, & ad se attrahentis, vt dictum est*. (In cor. art.)

ARTICVLVS VII.

Vtrum homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ.

582 Inf. q. 113. art. 2. & q. 11. a. 2. Et secunda secundæ q. 137. art. 3. ad 3. & 3. q. 36. a. 3. c. Et 2. d. 20. q. 1. a. 3. ad 5. & d. 28. a. 2. cor. Et 3. con. 157. & 4. cap. 72. p. Et ver. q. 24. a. 1. ad 10. & 12. & a. 28. a. 2.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam fit sine gratia: sed resurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ. Dicitur enim Ephes. 5. Exurge à mortuis, & illuminabit te Christus: ergo homo potest resurgere à peccato sine gratia.

¶ 2 Præterea, Peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati: vt supra dictum est*: (q. 71. a. 1. 2. verb. 5. dec. 10.) sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatē sine auxilio exterioris medicinæ propter hoc, quòd intus manet principium vitæ à quo procedit operatio naturalis: ergo videtur, quòd homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

¶ 3 Præterea, Quælibet res naturalis potest redire ad actum conuenientem suæ naturæ: sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, & lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum motum naturalem: sed peccatum est quidam actus contra naturam, vt patet per Damas. in 2. lib. ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiæ.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Gal. 2. Si data est lex, quæ potest iustificare, ergo. Christus gratis mortuus est, id est sine causa: pari ergo ratione si homo habet naturam per quam potest iustificari, Christus gratis, id est, sine causa mortuus est. Sed hoc est inconueniens dicere: ergo non potest per seipsum iustificari, id est, redire de statu culpæ ad statum iustitiæ.

CONCLVSIO.

Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principiū sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatū: fieri non potest vt per seipsum homo sine auxilio gratiæ à peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit reparetur.

Respondeo dicendum, quòd homo nullo modo potest resurgere à peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cùm enim peccatum transiens actu remaneat reatu (vt suprà dictum est* (q. 87. a. 6.)) non est idem resurgere à peccato, quod cessare ab actu peccati: sed resurgere à peccato est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, vt ex supradictis patet*, (q. 85. 86. 87.) scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, & reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum priuatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur inquantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta. hoc enim ordine sublato, consequens est, vt tota natura hominis peccatis inordinata remaneat. Reatus verò pœnæ est, per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quòd non possunt reparari nisi per Deum. Cùm enim decor gratiæ proueniat ex illustratione diuini luminis, non potest talis decor in anima reparari nisi Deo denuò illustrante: vnde requiritur habituale donum quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, vt scilicet voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente; sicut dictum est* (ar. præced.) Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest, nisi à Deo, in quem est offensa commissa, qui est hominum iudex: & ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quòd homo à peccato resurgat, & quantum ad habituale donum, & quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini, quod pertinet ad actū lib. arb. qui requiritur in hoc, quod homo à peccato resurgat: & ideo cū dicitur, Exurge, & illuminabit te Christus, non est intelligendum, quòd tota exurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cùm homo per lib. arb. à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ iustificantis.

Ad secundum dicendum, quòd naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis, quæ est in homine per gratiam iustificantem, sed huius principium est gratia, quæ tollitur per peccatum: & ideo non potest homo per se ipsum reparari, sed indiget vt denuo ei lumen gratiæ infundatur: sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quòd quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id, quod est sibi conueniens & proportionatum: sed ad id, quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur (vt supra dictum* est (quæst. 85.)) non potest per seipsam reparari, neque etiam ad bonum sibi connaturale, & multo minus ad bonum supernaturale iustitiæ

ARTICVLVS VIII.

Vtrum homo sine gratia possit non peccare.

583 Sup. q. 63. a. 2. ad. 3. Et 3. cont. c. 160. Et ver. q. 22. ar. 5. ad 7. & q. 24. a. 1. ad 10. & 12. per to. Et 1. Cor. 12. lect. 2. fi. & co. 4. Et Hebr. 10. lec 3. co. 1.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd homo sine gratia possit non peccare. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest: vt August. dicit in lib. de duabus animabus* (lib. de duabus animabus cap. 10. & 11. tom. 6.) & de lib. arb. (& lib. 3. de lib. arb. ca. 18. tom. 1.) si ergo homo existens in peccato mortali, non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconueniens.

¶ 2 Præterea, Ad hoc corripitur homo, vt non peccet. si igitur homo in peccato mortali existens, non potest non peccare, videtur quòd frustra ei correptio adhibeatur: quod est inconueniens.

¶ 3 Præterea, Eccles. 15. dicitur. Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi: sed aliquis peccando non desinit esse homo. ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum vel malum, & ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit in libr* (in fin. lib. tom. 7.) de perfectione iustitiæ, Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem, negat autem hoc, quod contendit ad non peccandum gratiæ Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem, ab auribus omnium remouendum & ore omnium anathematizandum esse non dubito.

CONCLVSIO.

Homo in statu innocentiæ (quia eius natura perfectè sana erat) cum solo auxilio generali, omnia & singula peccata tam venialia quàm mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia & singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam infusam reparata: aliàs, enim ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.

RESPONDEO

RESPONDEO dicendum, quòd de homine dupliciter loqui possumus. Vno modo secundum statum naturæ integræ. Alio modo secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integrę etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter: quia peccare nigil aliud est, quàm recedere ab eo, quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in statu naturę integrę: non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conseruantis: quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturę corruptę indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc, quod omnino à peccato abstineat: quę quidem sanatio primo fit in pręsenti vita secundum mentem appetitu carnali nondum omnino reparato. Vnde Apostolus ad Rom. 7 in persona hominis reparati, dicit, Ego ipse mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati. In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali

q. 74. ar. 4.

quod in ratione consistit, vt supra habitum est. * non autem potest homo abstinere ab omni veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (& ex hoc habent rationem peccati & voluntarij) non autem omnes quia dum vni resistere nititur, fortassis alius insurgit: & etiam quia ratio non semper potest esse peruigil ad huiusmodi motus vitandos, vt supra

In isto art.

dictum* est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, & secundum aliquod tempus, quia non est necesse, quòd continuo peccet in actu, sed quod diu maneat absque peccato mortali esse non potest. vnde &

Hom. 11 in Ezech. post med. & lib. 25. mo. c. 13. ante med.

Greg.* dicit super Ezech quod peccatum quòd mox per pœnitentiam non deletur. suo pondere ad aliud trahit Et huius ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, & in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet, quòd regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitiuo: ita etiam ratione hominis non totaliter existente subiecta Deo, consequens est, vt contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cùm enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, vt pro nullo bono consequendo, vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius, & ita peccat mortaliter, præcipuè quia in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, & secundum habitum præexi-

lib. 3. c. 8. nō mul. tom. 7. motè à f. tom. 5.

stentem, vt Philos. dicit in 3. Ethicor. * quamuis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, & præter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non popotest contingere, vt diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

AD primum ergo dicendum, quòd homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes nisi per gratiam, vt dictum est. Et tamen quia ex eius defectu est. quòd homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excusatur, quòd sine gratia peccatum vitare non potest.

AD secundum dicendum, quòd correptio vtilis est, vt ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur, si tamen qui corripitur, filius est promissionis, vt strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur & velle: vt August. dicit in libr.*

c. 6. paulo à pr. to. 7.

de correptione & gratia. Ideo ergo necessaria est correptio: quia voluntas hominis requiritur ad hoc, quòd à peccato abstineat, sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. vnde Eccles. 7. Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ille despexerit.

in l. 3. paulo à princ. tom. 3.

AD tertium dicendum, quod sicut Aug * dicit in Hypognosticon, verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat seruus peccati, vnde poterat peccare & non peccare, nunc etiam quodcunque vult homo, datur ei, sed hoc quòd bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICVLVS IX.

Vtrum ille, qui iam consequutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum & vitare peccatum absque auxilio gratiæ.

584 ADNONVM sic proceditur. Videtur, quòd ille qui iam
Ps. 45. c. 2. consecutus est gratiam; per seipsum possit operari bonum & vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Vnumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis, vt possimus bonum facere, & vitare peccatum. si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quòd vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

¶ 2 Præterea, Per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat secundum illud 1. ad Corinh. 3. Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis? Sed Spiritus sanctus cùm sit omnipotens, sufficiens est, vt nos inducat ad bene operandum, & vt nos à peccato custodiat: ergo homo gratiam consecutus potest vtramque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

¶ 3 Præterea, Si homo consecutus gratiam, adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc, quod rectè viuat, & à peccato abstineat, pari ratione etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit: procedetur ergo in infinitum: quod est inconueniens. Ergo ille, qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quòd bene operetur, & à peccato abstineat.

SED contra est, quod August. dicit in lib. * de natura & gratia, quod sicut oculus corporis plenissimè sanus nisi candore lucis adiutus, non potest cernere sic & homo perfectissime etiam iustificatus, nisi æterna luce iustitiæ diuinitus adiuuetur, rectè non potest viuere. Sed iustificatio fit per gratiam: secundum illud Rom. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius. Ergo etiam homo iam habens gratiam, indiget alio auxilio gratiæ ad hoc, quòd rectè viuat.

c. 26. circa fin. tom. 7.

CONCLVSIO.

Cùm nullum agens secundum, agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuò rebellis: non potest homo licet iam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum & vitare peccatum absque nouo auxilio Dei ipsum mouentis, dirigentis, & protegentis, quamuis alia habitualis gratia, ad hoc ei necessaria non sit.

RESPONDEO dicendum, sicut supra dictum * est, homo ad rectè viuendum dupliciter auxilio Dei indiget. Vno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, & etiam sanata eleuetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo indiget homo auxilio gratiæ, vt à Deo moueatur ad agendum.

ar. 2. huius quæst.

¶ Quantum igitur ad primum auxilij modum homo in gratia existens, non indiget alio auxilio gratiæ quasi aliquo alio habitu infuso: indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, vt scilicet à Deo moueatur ad rectè agendum: & hoc propter duo. Primò quidem ratione generali propter hoc, quod sicut supra dictum est, * nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis diuinæ. Secundò, ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ: quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantum ad carnem per quam seruit legi peccati, vt dicitur ad Rom. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam (vt etiam dicitur Rom. 8.) quid oremus sicut oportet, nescimus. Propter varios enim rerum euentus, & quia etiam nosipsos non perfectè cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat: secundum illud Sap. 9. Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ nostræ. Et ideo necesse est nobis, vt à Deo dirigamur & protegamur, qui omnia nouit, & omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam conuenit dicere: Et ne nos inducas in tentationem: &, Fiat voluntas tua sicut in cœlo & in terra, &c. quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, vt per ipsum non indigeamus vlterius diuino auxilio: indiget enim quælibet creatura, vt à Deo conseruetur in bono, quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget diuino auxilio, non potest concludi, quòd gratia sit in vanum data, vel quòd sit imperfecta: quia etiam in statu gloriæ quando gratia erit omnino perfecta, homo diuino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat vt dictum est.*

in corp. art.

AD secundum dicendum, quòd operatio Spiritus sancti, quæ nos mouet & protegit, non circunscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat: sed præter hunc effectum nos mouet & protegit simul cum Patre & Filio.

AD tertium dicendum, quòd ratio illa concludit, quòd homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICVLVS X.

Vtrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseuerandum.

ADDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseuerandum. 585 Perseuerantia enim est aliquid minus virtute, sicut & continentia, vt patet per Phil. in 7. Eth. * Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseuerantiam.

¶ 2 Præterea, Omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseuerantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quòd simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseuerantia detur.

¶ 3 Præterea, Sicut Apost. dicit ad Rom. 5. plus restitutum est homini per donum Christi, quàm amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam accepit, vnde posset perseuerare: ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi vt perseuerare possimus: & ita homo non indiget gratia ad perseuerandum.

Inf. q. 114. art. 2. c. Et 2. 2. q. 138. art. 4. Et 2. dist. 29. in expo. lit. ad 2. Et 3. contra c. 155. Et ver. q. 24. ar. 13. per to. & q. 27. ar. 5. ad 3. Et Ps. 31. co. 6. Et lo. 7. le 1. a pr.

SED contra est, quod August. dicit in lib. de perseuerantia. * Cur perseuerantia poscitur à Deo, si non datur à Deo? an & ista irrisoria petitio est, cùm id ab eo petitur quod scitur, non ipsum dare. sed ipso non dante esse in hominis potestate? Sed perseuerantia petitur etiam ab illis, qui sunt per gratiam sanctificati: quod intelligitur cùm dicimus, sanctificetur nomen tuum: vt ibidem Aug. confirmat per verba Cypriani †: ergo homo etiam in gratia constitutus indiget, vt ei perseuerantia à Deo detur.

**l. 7. ex c. 7. & 8. colligitur to. 5. c. 2. parum ante me. & lib. de corre. & grat. c. 12. to. 7.*
† in sedem l. de perseuerantia, c. 2. à med. to. 7.

CONCLVSIO

Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc vt vsque ad finem vitæ suæ in bono perseueret, non quidem habituali diuinæ gratiæ dono, sed speciali quodam diuino auxilio, contra tentationum impulsus, illum protegente.

RESPONDEO dicendum, quòd perseuerantia tripliciter dicitur Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne remoueatur ab eo quod est secundum virtutem per tristitias irruentes, vt sic se habeat perseuerantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias & delectationes, vt Philosoph. dicit in 7. Ethic.

l. 7. c. 7. to. 5.

¶ Alio modo potest dici perseuerantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseuerandi in bono vsque in finem. Et vtroque istorum modorum perseuerantia simul cum gratia infunditur, sicut & continentia & cæteræ virtutes.

¶ Alio modo dicitur perseuerantia continuatio quædam boni vsque ad finem vitæ. Et ad talem perseuerantiam habendam, homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed diuino auxilio ipsum dirigente & protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet. * Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseuerantiæ donum, vt scilicet custodiatur à malo vsque ad finem vitæ: multis enim datur gratia, quibus non datur perseuerare in gratia.

art. præced.

AD primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de primo modo perseuerantiæ, sicut & secunda obiectio procedit de secundo. Vnde patet solutio AD secundum.

AD tertium dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. de natura & gratia. * homo in primo statu accepit donum, per quod perseuerare posset, non autem accepit, vt perseueraret: nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt & donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius eis datur, quod perseuerent. Et sic donum Christi est maius quàm delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseuerare poterat in statu innocentiæ in quo nulla erat rebellio carnis ad Spiritum, quàm nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. quod erit in patria: vbi homo non solum perseuerare poterit, sed etiam peccare non poterit.

c. 48. Et in lib. de corr. & gra. c. 12. to. 7.

DISPVTATIO I.

De Necessitate Gratiæ.

CVM ex Necessitate Gratiæ colligatur eius natura; statim in principio huius Tractatus agendum est de Necessitate Gratiæ.

DVBIVM I.

Vtrum sit necessaria gratia ad cognoscendum speculatiuè verum naturale.

SVpponendum est, verum naturale in præsenti vocari illud omne quòd potest cognosci ex sensibilibus, cum obiectum nostri intellectus pro hoc statu sit quidditas materialis siue sensibilis: vnde ad verum naturale pertinent tam prima principia sine discursu cognita, quàm conclusiones ex illis medio discursu deductæ; ac proinde scientiæ omnes tam speculatiuæ, quàm practicæ ex illis genitæ: ècontra verò non solùm res fidei, sed etiam futura contingentia & cogitationes cordis præcisæ à signo externo dicuntur ens supernaturale: Nomine autem gratiæ non intelligitur gratia habitualis sanctificans, quia multi peccatores sine illa sunt docti in scientiis naturalibus & multi iusti cum illa sunt ignorantes; sed intelligitur gratia actualis, siue aliquod auxilium speciale, vt illustratio intellectus specialiter & præter communem cursum à Deo concessa.

Prima opinio Vasquis 1.2. d.188. cap.1. & 2. asserit necessariam esse gratiam, siue specialem illustrationem ad cognoscendum quodcunque verum naturale; ita vt non sufficiat auxilium generale: hanc tamen negat dari nobis per Christum. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. 2. ad Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Ambrosius in Comm. ad Epist. 1. ad Cor. 12. ait: Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu sancto est: constat autem quòd indigemus gratia ad percipienda ea quæ sunt à Spiritu sancto. D.Th. hîc art. 1. docet intellectum indigere motione Dei ad cognoscendum quodcunque verum, nec dicit hanc motionem esse concursum Dei generalem; imo colligitur esse gratiam actualem, quia ad 1. solùm excludit necessitatem gratiæ habitualis ad cognoscendum verum naturale.

Secundò. Petimus à Deo gratiam addiscendi scientias: nec pro his acquisitis licet gloriari: ergo signum est, nos indigere gratia Dei ad hoc; si enim viribus naturæ id possemus, frustra peteremus gratiam, & liceret in nobis gloriari.

Tertiò. Multa occurrunt impedimenta in cognitione veri naturalis, vt defatigatio sensus: ergo necessaria est gratia ad illa vincenda; & maximè quia requiritur maior concursus ad verum, quàm ad falsum cognoscendum, & tamen ad falsum cognoscendum requiritur concursus generalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ad cognoscendum quodcunque verum naturale in particulari non est necessaria gratia siue speciale auxilium, sed sufficit auxilium generale 2. secus est ad cognoscendas omnes veritates naturales; imò ad habendam vnam scientiam sine admixtione erroris, indigemus enim speciali illustratione 3. sicut & ad cognoscendas conclusiones theologicas in principiis: non autem in seipsis. Ita communiter Discipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Th. loco citato. Vbi sic ait, Vnaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundùm suam proprietatem: Et infra. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus noua illustratione superaddita naturali illustrationi. Et in 2. d.28. quæst.1. art.5. ait: Dicendum ergo est, sine omni gratia intellectum posse cognoscere verum naturale. Deinde probatur multiplici ratione: Sensus potest percipere verum naturale sine gratia, vt oculus discernere inter album & nigrum. Deinde: Artifices cognoscunt plures veritates suarum artium absque gratia, quamuis non in prima inuentione: ergo intellectus potest etiam cognoscere quodcunque verum naturale sibi proportionatum sine gratia. Item: Lumen naturale intellectus per peccatum originale non remansit extinctum, sicut nec in dæmonibus: ergo non amisit proportionem naturalem, quam habet ad verum quodcunque naturale, & ita sine gratia potest illud in particulari cognoscere. Denique: Non apparet ex quo capite ad talem cognitionem requiratur gratia. Non ad apprehendendum, sufficit enim propria industria aut instructio magistri; loquimur enim de intellectu perspicaci & naturaliter perfecto; si enim esset obtusus

obtusus indigeret gratia. Nec ad iudicandum ita esse, quia se naturaliter determinat ad magis probabiles rationes. Nec etiam ex parte voluntatis applicantis intellectum, quia omnis homo naturaliter scire desiderat, vltra quod nõ esset necessaria ex parte intellectus ad cognoscendum; de hoc enim procedit difficultas: ergo ad cognoscendum quodcunque verum naturale in particulari non est necessaria gratia. Idem est dicendum de principiis practicis ac speculatiuis: nam naturaliter scimus hoc principium practicum, Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; imò & de veritatibus naturalibus circa Deum, vt quòd sit vnus, bonus, iustus, æternus, &c. vt docet D.Thom. 1.p.quæst.2. iuxta illud ad Rom. 1. Inuisibilia ipsius per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Probatur secunda pars conclusionis: Intellectus ad cognoscendum indiget ministerio sensuum tam internorum, quàm externorum, vnde naturaliter nihil est in intellectu, quin fuerit in sensu: sed est impossibile naturaliter quòd sensus versentur circa omnes veritates naturales, tum quia ipsæ non occurrunt, tum quia ipsi fatigantur facilè: ergo ad cognoscendas omnes veritates naturales indigemus speciali illustratione. Deinde: Nullus de facto propria industria consequitur talem cognitionem, & si qui illam habuerunt, hoc fuit ex peculiari Dei infusione, vt constat: ergo signum est, quòd sine gratia haberi non potest. Denique constat, quòd Gentiles Philosophi, vt Plato, Aristoteles, & alij quãuis acutissimi essent ingenij, habuerunt scientias permixtas tot erroribus, vt docet D.Thom. 1.part.quæst.1.art.1. & in eorum libris videre licet: ergo ad habendam etiam vnicam scientiam sine admixtione erroris, indigemus speciali illustratione.

Probatur tertia pars conclusionis: Quando conclusiones cognoscuntur in principiis, cognoscuntur eodem actu cognitionis, quo ipsa principia, vt est communiter receptum: sed ad illum actum cognitionis, quo cognoscuntur principia theologica, necessaria est specialis illustratio, cum principia illa primò cognita, & in quibus cognoscuntur conclusiones, sint supernaturalia; talia enim sunt principia Theologiæ cum sint propositiones fidei: si quæ enim naturalia admiscentur, sunt extranea: constat autem quòd cognitio est proportionata siue eiusdem ordinis, cum re cognita: ergo indigemus speciali illustratione ad cognoscendas conclusiones theologicas in principiis. Quando verò hæ conclusiones cognoscuntur in seipsis vt deductæ à particulari Theologo, cognoscuntur cognitione distincta à cognitione principiorum; & insuper non sunt de fide, quia discursus ille particularis quo sunt deductæ, est fallibilis, vnde non certò constat esse virtualiter reuelatas in suis principiis; quamuis enim argumentum sit in forma, & bona appareat consequentia, hæc tamen certitudo est merè naturalis, cui certitudo fidei inniti non potest, vnde Theologus debet credere se forte errare: ergo ex neutro capite habetur, quòd necessaria est gratia ad illas cognoscendas; secus est, quando deducuntur ex infallibili assistentia Spiritus sancti, vt in Conciliis, tunc enim sunt de fide, quia virtualiter esse reuelatas à Deo infallibili consequentia colligitur, vnde cum sint de fide, opus est speciali illustratione ad illas cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum, quòd si Apostolus loquatur de cognitione cuiuscunque veri naturalis in particulari, sufficientia nostra dicitur esse ex Deo, inquantum sine præmotione Dei intellectus non potest actu cogitare. Si autem loquatur de cognitione alicuius in ordine ad vitam æternam, quod est probabilius, sic fatemur esse necessariam gratiam. Ad illud Ambrosij dicendum cum D.Thom. 1.2. quæst.109. art.1. ad 1. quòd omne verum est à Spiritu sancto, sicut ab infundente naturale lumen, & mouente ad intelligendum & loquendum veritatem. Ad D.Thom. dicendum, quòd ibi per motionem intelligit concursum generalem, vt patet ex ipso textu. Ad 1. verò excludit gratiam habitualem, ad cognoscendum etiam omnes veritates naturales, ad quas necessaria est gratia actualis; sed ipsam non includit vt necessariam ad cognoscendum quodcunque verum naturale in particulari.

Ad secundum dicendum, quòd est necessaria gratia ad addiscendas scientias perfectè & sine errore; vnde illas à Deo petimus, imò & ad facilius cognoscendas particulares veritates: Nec licet gloriari etiam de naturalibus, multò minus de his quæ facimus ex speciali Dei auxilio.

Ad tertium dicendum, quòd fatigatio sensuum impedit cognitionem omnium veritatum naturalium, aut plurium simul; sed non cuiuslibet in particulari: Deus autem diuersimodè concurrit ad cognitionem veram & falsam: ad veram enim concurrit tam quoad materiale, quàm quoad formale; ad falsam verò quantum ad materiale tantùm, sicut & ad peccatum; quia falsitas est defectus non ordinabilis ad vltimum finem: propterea non fuit in Christo Domino, sicut nec error aut deceptio; nec possunt procedere ab habitibus infusis. Auxilium generale dicitur debitum non debito iustitiæ, sed debito connaturalitatis, quia Deus quasi se obligauit ad sic concurrendũ cum causis secundis, quamuis absolutè sit gratis hic concursus, sicut & creatio.

DVBIVM II.

Vtrum homo sine gratia possit practicè cognoscere aliquod verum morale practicum.

SVpponendum est, hanc difficultatem non procedere de practicis artificialibus: certum

est enim apud omnes, ad hæc sigillatim non esse necessariam gratiam; vnde solùm procedit de agibilibus & moralibus: Similiter procedit de cognitione practica siue ordinata ad praxim; dictum est enim dubio præcedenti de cognitione speculatiua principiorum practicorum: Cognitio autem practica consistit in iudicio practico intellectus; quod est duplex, vnum antecedens electionem mediorum, & aliud consequens siue applicans ad opus, quod etiam dicitur imperium.

Prima opinio tenet non esse necessariam gratiam, ad primum iudicium practicum de quocunque vero morali practico in particulari. Probatur: Potest quis sine gratia iudicare Deum esse amandum & honorandum, vt pote summum bonum ex illo ad Rom. 1. Qui cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt: ergo homo sine gratia potest practicè cognoscere aliquod verum morale practicum.

Secundò: Primum illud iudicium est in ordine ad bonum morale, quod est homini connaturale & proportionatum; ex alia verò parte non mouet proximè ad opus: ergo potest haberi sine gratia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo sine gratia non potest cognoscere practicè omne verum morale practicũ, sicut nec speculatiuè 2. loquendo autem in particulari necessaria est gratia ad vtrumq; iudicium in ordine ad actiones morales conducentes ad vitam æternã quocunque modo, vel per modum meriti in iustis, vel per modum dispositionis etiam initialis ad iustificationem. 3. quod idem dicendum est, in ordine ad actiones morales bonas, non solùm cõducentes ad vitam æternam, sed etiam arduas & difficiles, secus si sint faciles. 4. in statu iustitiæ originalis, poterat vtrumque iudicium haberi sine gratia, in ordine ad actiones quascunque morales ordinis naturalis: non autem supernaturalis ordinis. 5. tunc autem sine gratia erat impossibile cognoscere tam practicè, quàm speculatiuè omnes veritates speculatiuas & practicas: plures tamen fuissent cognitæ quàm nunc: de his licet fuisset opinio aut fides humana, nullus tamen fuisset error aut deceptio.

Probatur prima pars conclusionis iisdem rationibus, quibus dubio præcedenti probatum est, non posse cognosci veritates naturales speculatiuè: par enim est ratio quantum ad hoc, de cognitione speculatiua & practica.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Cõciliorum, & Sanctorum Patrum. 2. ad Cor. 3. dicitur: Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi à nobis, sed sufficientia nostra à Deo est: Si non cogitare, quod est primus actus; multò minus iudicare, quod consequitur. Psalm. 118. Doce me facere iustificationes tuas. Concilium Mileuitan. ait canon. 4. Donum Dei est, & scire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus. Cõcilium Arausican. II. canone 9. Diuini muneris est, cum rectè cogitamus: Idem sæpe repetit contra Semipelag. Aug. 2. de peccatorum meritis cap. 17. Nolunt homines facere quod iustũ est siue quia latet an iustum sit, siue quia non delectat, &c. vt innotescat quod latebat, & suaue fiat quod non delectabat, gratiæ Dei est, & lib. 6. contra Iulianum cap. 5. Ignorantia minuitur veritate magis magisque lucente, concupiscentia minuitur charitate magis magisque feruente, nihil boni horum duorum est à nobis. Huius ratio est quia principium & finis debent proportionari & esse eiusdem ordinis, vt communiter est receptum apud omnes: ergo cum iudicium practicum est de actionibus moralibus conducentibus ad vitam æternam supernaturalem, debet procedere à principio supernaturali, scilicet gratia, & non à sola potentia naturali.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: Certum est vt infra dicetur, quòd actiones bonæ morales, sit sint arduæ & difficiles, non possunt fieri sine gratia, etiam non ordinando eas ad finem supernaturalem: benè tamen si fuerint faciles: & hoc prouenit ex læsione voluntatis & rebellione partis inferioris in superiorẽ, quæ pars inferior tendit ad bonum sensibile sibi conueniens contra regulas & ductum rationis: ergo cum iudicandum est an sint faciendæ tales actiones difficiles, opus erit gratia ad rectè iudicandum, cum enim vtrumque iudicium de quo agimus non sit speculatiuum, sed practicum mouens per se ad opus, vnum quidẽ proximè, aliud, remotè, est contra naturalem inclinationem partis inferioris, ipsam quasi cogens, eique violentiam inferens; vnde resistit & facilè vinceret, nisi pars superior firmaretur gratia, quia bonum sensibile præsens plus mouet quàm bonum rationis solùm apprehensum, vt experientia constat. Deinde habemus de hoc instantiam: nam puer dum in primo instanti vsus rationis se conuertit in Deum virtualiter, eligens benè viuere secundùm rationem, iustificatur ex D. Th. per subsequentem actum perfectæ charitatis, ad quem Deus mouet, intuitu illius primi quem fecit: ergo illum fecit ex viribus gratiæ, quia Deus non denegat quidem vlteriorem gratiam, facienti quod in se est ex prioribus viribus gratiæ, quia incipit vt perficiat: non tamen dat gratiam facienti quod in se est ex viribus naturæ & intuitu huius, vt infra dicetur.

Probatur quarta pars conclusionis: In statu iustitiæ originalis pars superior erat benè ordinata ad bonum morale, & inferior ita subiecta superiori, vt non posset resistere, nisi prius superior restitisset Deo: ergo tunc supposita illa gratia iustitiæ originalis, quæ connaturalis erat huic statui, sine alio speciali auxilio poterat haberi vtrumque iudicium in ordine ad quascunque

que actiones morales ordinis naturalis: non verò ordinis supernaturalis, quia quod est supernaturale, excedit proprias vires naturæ quomodocunque institutæ. Idem dicunt proportionaliter de pura natura aliqui Authores, asserentes, quòd fuisset producta in statu perfecto, ita vt pars inferior esset subiecta superiori, vnde ei non restitisset; siue hæc subiectio facta fuisset ex dono habituali vt in statu iustitiæ originalis, seclusa tamen gratia sanctificante aliena à tali statu; siue per auxilia actualia exigita ab illo statu, ac ipsi connaturalia, quę nunc sæpe Deus iustè negat propter peccatum originale, & quando dat quasi indebita, pertinent ad ordinem gratiæ. Sed melius videtur dicendum idem, quantum ad hoc, de pura natura, ac de natura post lapsum: nec enim pura natura ex sua ratione petit aliam subiectionem partis inferioris ad superiorem, quàm eam quam nunc habet.

Probatur quinta pars conclusionis. In statu naturæ integræ nati fuissent pueri absque omni scientia ex D. Thoma 1. p. q. 101. art. 1. videtur autem impossibile, quòd addiscerent omnes veritates, quia sincategorematicè sunt infinitæ, vnde non possent omnes occurrere: nec Adam omnes nouit quamuis enim vt pater & doctor futurus omnium, omnes scientias infusas habuerit & perfectas; non tamen omnes veritates debuere per illas attingi: quod autē tunc fuissent plures cognitæ quàm nunc, patet; quia tunc fuisset vita longa, sanitas continua, pars inferior eiusque passiones quietæ, infatigabiles sensus, &c. quæ plurimum conducunt ad scientias comparandas & ad veritatem cognoscendam, sicut contraria obstant cognitioni veritatis, quamuis autem tunc multa scirent per opinionem & fidem humanam, nullus tamen esset error aut deceptio, defectus contrarij illi statui: quia iudicassent illa esse probabilia, non iudicantes esse vera aut falsa determinatè.

AD primum ergo dicendum, quòd cognoscere Deum esse amandum & colendum in abstracto, siue non hîc & nunc in particulari, est cognitio speculatiua obiecti practici; vnde ad hanc non requiritur gratia: cognoscere autem hîc & nunc & media tali actione, &c. Deum esse colendum, est cognitio practica, & si tunc adsit magna difficultas in exercitio illius, non potest fieri sine gratia.

AD secundum dicendum, quòd bonum morale est proportionatum naturæ humanæ integræ sed excedit ipsam corruptam vt dictum est, nisi sanetur & fortificetur gratia; sufficit autem quòd illud primum iudicium moueat practicè ad opus, quamuis remotè, ad hoc vt non possit haberi sine gratia.

DVBIUM III.

Vtrum peccatores & infideles possint facere aliquod opus moraliter bonum.

SVpponendum est, opus moraliter bonum esse opus virtutis moralis acquisitæ, quod scilicet procedit ex electione voluntatis, & est bonum ex obiecto, & ex omnibus suis circunstantiis maximè fine, vt constat ex dictis supra: Et de hoc quærimus in præsenti, vtrum possit fieri à peccatore & infideli, abstrahendo pro nunc, An cum gratia an sine gratia fieri possit, de quo agetur dubio sequenti.

Prima opinio, est omnia opera infidelium & peccatorum esse peccata, ac proinde ipsos non posse facere aliquod opus moraliter bonum. Ita vniuersaliter Lutherani & Caluinistæ: Quantum verò ad infideles tenent Michaël Baius Decanus Louaniensis, & Gregorius in 2. d. 39. quæst. 1. art. 2. coroll. 3. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Ad Rom. 14. dicitur: Quod non est ex fide, peccatum est. Ad Hebræos 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Matthæi 7. Non potest arbor mala bonos fructus facere.

Secundò, authoritate Sanctorum Patrum, Maximè Augustini, qui sæpe docet opera Gentilium esse peccata. Item in Infidelibus non posse esse veras virtutes. Imò lib. 1. Retract. cap. 3. retractauit, quod dixerat in aliquibus Gentilibus resplenduisse aliquas virtutes. Quantum ad peccatores, de Gratia & libero arbitrio cap. 18. ait, Quod non fit ex charitate, non benè fit. Et 2. Retract. cap. 15. Voluntas sine charitate tota est vitiosa cupiditas.

Tertiò, Opus moraliter bonum est tale ex obiecto & omnibus suis circunstantiis, maximè finis debiti: sed in infidelibus non habentibus notitiam Dei non potest esse circunstantia debiti finis; quia nec ordinant opus suum ad illū actualiter explicitè; nec virtualiter implicitè, vt patet; imò habitualiter ordinant ad sua idola: ergo omnia opera infidelium sunt peccata.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non omnia opera infidelium sunt peccata, & multo minus peccatorum 2. sed aliqua sunt actus virtutis moralis 3. quamuis imperfectæ ex defectu charitatis. Ita communiter Discipuli D. Th. & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Concilij Tridentini sess. 6. can. 7. vbi ait: Si quis dixerit opera omnia quæ ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, verè esse peccata; anathema sit: Hæc authoritas manifestè saltem conuincit de peccatorum fidelium operibus: quòd autem debeat intelligi de operibus infidelium, etiam constat; nam Concilium loquitur absolutè & non limitatè, dum ait: Opera omnia quæ ante iustificationem

fiunt. Quod etiam colligitur ex illo 1. ad Cor. 7. Si nupserit virgo non peccauit, quod illimitatè dictum est tam de virgine fideli, quàm infideli; licet enim Apostolus scribat Fidelibus, tamen etiam tradit precepta multa circa infideles: vt si mulier fidelis voluerit cohabitare cum viro infideli, &c. Deinde, Damnatur in Bulla Pij V. & Gregorij XIII. propositio ista Michaëlis Baij: Opera omnia infidelium sunt peccata. Ratio est, quia peccatum est opus defectuosum: sed in peccatoribus & infidelibus sunt multa opera, quæ non sunt defectuosa siue non deficientia, nec à lege æterna, nec à regula rationis vt patet, & magis patebit ex modo dicendis: ergo non omnia opera infidelium sunt peccata, & multò minus peccatorum.

Probatur secunda pars conclusionis autoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Sacra Scriptura laudat multa opera infidelium vt obstetricum ægyptiarum, quòd non occiderint filios Hebræorũ: Raab meretricis, quòd liberauerit exploratores. Item Cornelij, vnde Actuum. 1. dicitur Orationes & eleemosinæ tuæ exauditæ sunt apud Deum: ergo talia opera sunt moraliter bona, & actus virtutis acquisitæ; quia Scriptura non laudat nisi bonum: nec Deus præmiasset obstetrices illas, & Raab præmio tẽporali propter opera mala. Sancti etiam Patres multa referunt opera bona infidelium, vt Ciri quòd iusserit & adiuuerit suis sumptibus reedificationem templi Iudæorum, &c. vnde Chrysostomus Homilia 67. dicit, nullum esse hominem adeo malum, qui non habeat aliquid boni: & Aug. de Spiritu & Littera cap. 28. ait: Non prosunt impiis bona eorum opera, sine quibus difficillimum est vitam transigi. Deinde Vt aliquod opus sit moraliter bonum & actus virtutis acquisitæ, sufficit quòd sit propter honestatẽ virtutis ex Aristotele 2. Ethicor. cap. 4. vt dare eleemosinam ad subleuendam miseriam inopis: & ex hoc habet quòd virtualiter & implicitè ordinetur ad Deum: sed plura opera infidelium & peccatorum sunt huiusmodi, non minus ac fidelium & iustorum, qui possunt sæpe operari benè moraliter & sine peccato propter solam honestatem virtutis; vnde non est necesse vt aliquod opus sit actus virtutis moralis, imò etiam theologicæ fidei & spei, quòd sit ex motiuo charitatis: ergo aliqua opera infidelium & peccatorum sunt actus virtutis moralis. Nec obstat illud Isaiæ. 1. Ne offeratis vltra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi: Ex quo videtur colligi quòd opus factum à peccatore sit abominabile coram Deo. Nam dicendum hoc esse speciale in sacrificio, quia sancta sunt sanctè tractanda, vnde propter irreuerentiam tam in antiqua, quàm in noua lege peccat, qui sacrificat in peccato: in antiqua etiam ex alio titulo peccabat ex D. Th. quia enim sacramenta non habebant suum effectum ex opere operato, sicut habent sacramenta nouæ legis, eorum effectus poterat impediri ex indispositione offerentis, & propter hanc indispositionem impedientem offerens peccabat.

Probatur breuiter tertia pars conclusionis: Charitas est forma omnium virtutum, inquantum ordinat omnes actus illarum ad vltimum finem, & reddit eos meritorios & perfectos ex imperfectis: actus enim dirigibiles in vltimum finem est imperfectus, quandiu sistit in fine proximo, & non dirigitur ad vltimum: sed actus virtutum moralium sunt dirigibiles in vltimum finem, in illum tamen non diriguntur in infidelibus & peccatoribus ex defectu charitatis, cuius solius est ordinare in vltimum finem, cum illum sola ipsa respiciat; vnde sistunt ex defectu illius in fine proximo honestatis: ergo in infidelibus & peccatoribus, licet plura opera sint actus virtutis moralis? tamen sunt actus virtutis imperfectæ ex defectu charitatis : quod etiam verum est de actibus fidei & spei supernaturalis in peccatoribus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in primo loco per fidem intelligitur fiducia de recto dictamine conscientiæ, vt patet ex ipso textu, nam Apostolus agit de his, qui vescebantur vel abstinebant cibis vetitis à lege veteri; & ait neutrum istorum esse peccatũ, si fiat ex fide id est si sit fiducia de recto dictamine cõscientię; & vtrũque esse peccatum, si fiat contra illud dictamen vel dicendũ cum D. Th. 2. 2. q. 10. a. 4. ad 1. quòd omnia opera infidelium sunt peccata, quæ non sunt ex fide, siue quæ procedunt ex infidelitate; sicut omnia opera fidelium sunt bona, quæ procedunt ex fide & gratia: Similiter debet intelligi illud ad Titum. 1. Coinquinatis autem & infidelibus (id est vt talibus operantibus) nihil est mundum. Ad aliud dicendum, quòd infidelis non placet Deo authori supernaturali per sua opera, quia sunt mortua; sed aliud est, quòd sint peccata & mortifera. Vel potest intelligi, quòd non placeat Deo regulariter, absolutè loquendo. Ad aliud dicendum, quòd ibi per arborem malam non intelligitur peccator aut infidelis, sed mala doctrina & praua voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd dum Augustinus ait, opera Gentilium esse peccata: intelligendus est, vt in plurimum, dum autem ait in infidelibus non esse veras virtutes: si intelligat de habitibus, simpliciter verũ est, quia virtutes acquiruntur multiplicatione actuum moraliter bonorum, quos tamen fatemur esse raros in infidelibus: si autem intelligat de actibus, dicendum quòd ibi per veras virtutes intelligit perfectas, quas non ponimus nec in infidelibus, nec in peccatoribus, In tertio loco solùm vult Aug. quòd non omnia quæ resplendebant vt virtutites in Gentilibus, fuerint virtutes. In quarto loco solùm intendit, non fieri benè id est in ordine ad vitam æternam, quod fit sine charitate: sed aliud

aliud est, quòd sit malum & peccatum. In quinto tandem intelligendus est vt in plurimùm, quia sine charitate voluntas facilè concupiscit quæ, non debet; cum enim non sit benè affecta erga Deum, facilè adæret bono commutabili contra regulas rationis & legis diuinæ.

Ad tertiũ dicendum, quòd honestas virtutis est debitus finis actus moralis, & est per se appetibilis ac bonus: actus verò ad illum ordinatus dicitur implicitè ordinari in Deum vt vltimum finem & virtualiter; non virtute alicuius actus præcedentis: sed quia respicit finem proximum talem, scilicet honestatem virtutis, qui natura sua ordinatur in Deum authorem naturæ, & vltimum finem ordinis naturalis. Nec sufficit ordinatio habitualis ad idola, ad hoc vt actus sit malus: sicut enim non sufficit directio habitualis ad meritum, sed requiritur actualis formalis, aut virtualis; sic & ad demeritum & malitiã: quia tamen infideles vt in plurimùm ordinant omnia sua ad idola; ideo rara sunt opera ipsorum ex omni parte bona.

DVBIVM IV.

Vtrum homo sine gratia possit facere aliquod opus moraliter bonum.

SVpponendum est, hic nomine gratiæ non intelligi gratiam habitualem; aut actualem ordinis supernaturalis quoad substantiam: sed aliquod auxilium speciale indebitum iuxta communem cursum naturæ, distinctum à concursu Dei generali tam præuio quàm simultaneo, quẽ Deus omnibus causis secundis communicat ex debito cõnaturalitatis, sine quo nihil possunt agere. Per opus autem moraliter bonum intelligitur opus procedens ex voluntate libera, circa obiectum bonum cum omnibus debitis circunstantiis: non tamen ordinatum ad finem supernatulem actu formaliter aut virtualiter; vnde est opus siue actus virtutis moralis, vt si quis det eleemosinam propter honestatem misericordiæ, &c. ad opus autem morale requitur electio voluntatis siue procedat & eliciatur immediatè ab ipsa, siue tantùm imperetur.

Prima opinio asserit nullum etiam minimum posse fieri opus moraliter bonum sine gratia. Ita Vasques 12. disp. 190. cap. 2. vbi plures alios pro se citat. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, Sanctorum Patrum, & Conciliorum. Ioann. 15. dicitur: Sine me nihil potestis facere 1. ad Cor. 4. Quid habes quod non accepisti. Ad Ephes. 2. Creati in Christo Iesu in operibus bonis. Concilium Arausicanum. II. canon 22. ait: Nemo habet de suo nisi mandacium & peccatum. Item multa Concilia damnant Pelagianos & semipelagianos, quòd dicerent posse fieri bona opera sine gratia. In hoc etiam perpetui sunt Sancti Patres. Cyprianus ait: Nihil nobis gloriandum est, quandoquidem nostrum nihil est. Augustinus serm. 13. de verbis Apostoli; Agis quidem illo non adiuuante (scilicet Deo) libera voluntate, sed malè, cum dico, tibi sine adiutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad malè agendum habes sine adiutorio Dei liberam voluntatem. Item libro. 4. contra Iulianum cap. 3. ait: Omnia proinde cætera quæ videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes veræ, videantur opera bona, & sine vllo facta peccato; quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit volũtas bona, ergo homo sine gratia non potest facere aliquod opus moraliter bonũ.

Secundò, Petimus à Deo gratiam, vt quodcunque opus moraliter bonum exequamur, vt patet ex multiplici oratione Ecclesiæ, & hanc petimus ex meritis Christi; & similiter Sancti Patres suadent nobis, vt gratias Deo agamus pro quocunque bono opere, quod facimus: ergo signum est, quod homo sine gratia nullum potest facere opus moraliter bonum; si enim sine gratia aliquod posset, frustra peteret gratiam ad omnia, & frustra pro his gratias ageret.

Tertiò, Ad quamcunque actionem moraliter bonam debet præcedere recta cogitatio, & data in tali tempore & circunstantiis, vt nõ respuatur à voluntate: sed talis cogitatio non est ex natura, aut ex dono creationis; at est ex gratia & donum Dei: ergo homo sine gratia non potest facere aliquod opus moraliter bonum; imò ex contrario sequitur, initium nostræ iustificationis esse ex nobis, quod est Pelagianum, nam cum intuitu bonorum operum moralium Deus det gratiam, iuxta illud: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam; Si ex nobis sine gratia possumus opera moraliter bona, nos incipimus sine gratia nostram iustificationem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo sine gratia non potest facere aliquod opus moraliter bonum difficile & arduum, vt mori pro Patria intuitu pietatis naturalis 2. benè tamen potest sine gratia facere bonum opus morale facile, vt honorare parentes, salutare amicos, facere paruam eleemosinam indigenti, ædificare domus, plantare vineas, & similia. Ita D. Thom. ex professo probat hîc art. 2. & cum eo communiter eius Discipuli.

Probatur prima pars conclusionis: In statu naturæ corruptæ pars inferior est deordinata à superiore & rebellis effecta ei non obedit; imò eam trahit & inclinat ad obiecta sensibilia præsentia, sibi proportionata; quæ magis mouent, quàm bona honesta absentia, licet maiora: nec malis certò creditis futuris à bono concupiscibili deterretur efficaciter: vt experientia constat in Fidelibus: ergo cum opus moraliter bonum difficile & arduum sit contra naturalem inclinationem partis inferioris, homo sine gratia non potest illud facere; benè tamen in statu naturæ integræ,

integræ, in quo pars inferior erat totaliter subiecta superiori, & superior despoticè dominabatur, & sic ibi honestum præualuisset delectabili: vnde loco citato ait D.Thom. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad vnum, scilicet ad operandum & volendum bonum supernaturale, sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet vt sanetur, & vlterius vt bonum supernaturalis virtutis operetur.

Probatur secunda pars conclusionis iuxta mentem D.Th. loco citato, vbi dicit quòd homo in statu naturæ corruptæ potest per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere non tamen totum bonum sibi connaturale: ita quòd in nullo deficiat: & affert exemplum, Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfectè potest moueri motu hominis sani, nisi, sanetur auxilio medicinæ: sic ait quòd per peccatum originale remansit infirmum, sed non extinctum liberum arbitrium; & ita potest habere aliquem motum in bonum honestum, non autem ad totum bonum honestum sibi connaturale, nisi sanetur gratia, Nec loquitur ibi D.Thom. de gratia habituali sanctificante, vt sentit Vasques, sed de actuali; nam art. 5. vbi idipsum repetit, docet ad meritum requiri tam gratiam habitualem, quàm actualem: non autem requiri habitualem ad opera moraliter bona. Nec valent obiectiones Vasquis desumptæ ex authoritate eiusdem D. Thom. in quibus videtur dicere, quòd ad omne opus bonum faciendum requiritur gratia: quia D.Thom. aliquando loquitur de opere moraliter bono conducente ad vitam æternam aliquo modo ex directione voluntatis, & tunc certum est est fieri ex auxilio supernaturali diuinæ gratiæ, quia vt ait D.Thom. eodem art. 5. actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos: nullus autem actus excedit proportionem principij actiui. Vel loquitur D.Thom. de opere moraliter bono difficili & arduo: vnde 2.2.q.136. art.5. ad 2. ait: Bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ, & ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei; ibi autem loquitur de morte tolerata à Gentilibus pro Patria. Deinde probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, Pontificum, ac Sanctorum Patrum. Ad Rom. 2. dicitur: Gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt, faciunt; id est aliqua saltem facilia. Et cap. 4. Si Abraham ex operibus iustificatus est (id est moraliter bonis factis viribus naturæ) habet gloriam, sed non apud Deum. Ad Philippenses 3. Vt inueniar in eo (id est Christo) habens non meam iustitiam, quæ ex lege est, sed quæ est Deo. Concil. Trident. sess. 6. cap. 2. Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat vt possis: Ecce asserit aliqua nos posse bona, quæ Deus iubet; alia verò nos non posse, nisi adiuuemur. Pius V. Gregor. XIII. & nuper Vrbanus VIII. dãnarunt sequentes propositiones Baij: Pelagianus est error, dicere quòd liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum. Item cum Pelagio sapit, qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. Item, Liberum arbitrium sine gratia & Dei adiutorio nõ nisi ad peccandum valet. Item, Opera omnia infidelium sunt peccata. Nec valet responsio Vasquis, quòd non damnantur ipsæ propositiones, sed censuræ in ipsis contentæ. Nam contra, quia constat in duabus vltimis nullam esse censuram; & licet valeret, adhuc ex ore eius habemus hanc doctrinam non esse dignam censura, sed tutam; vnde frustra contra eam congerit tot Concilia & Sanctos Patres, qui loquuntur de bonis operibus conducentibus ad vitam æternam, vel arduis. Aug. libro de Spiritu & Littera cap. 27. ait: Quædam tamen facta vel legimus, vel nouimus, vel audiuimus, quæ secundùm iustitiæ regulam non solùm vituperare non possumus, verùm etiam meritò rectéque laudamus; quamquam si discutiantur, quo fine fiant, vix inueniuntur quæ iustitiæ debitam laudem defensionemue mereantur. Et cap. 28. Vnde meritò dici possit, etiamsi in ipsa impietate vitæ suæ, facere aliqua legis vel sapere: nam & ipsi homines erant, & vis illa naturæ inerat eis qua legitimum aliquid anima rationalis & sentit, & facit: sed pietas, quæ in aliam vitam transfert beatam & æternam, legem habet immaculatam conuertentẽ animas. Et 3. Hipognosticon. dicit esse quædam bona opera orta ex bono naturæ. Respondet Vasques August. in prioribus non loqui in propria sententia, & vltimum non esse opus eius. Deinde ait quòd in exemplo. S.Aug. & D.Thom. non afferuntur opera moraliter bona & honesta, sed commoda vitæ, vt plantare vineas, &c. Sed contra: nam contextus ipse collectus ex prioribus & posterioribus manifestat Augst. loqui in propria sẽtẽtia: & acceptatio D. Thom. & aliorum communiter illius operis tanquam Augustini refutat aliud. Deinde, Nullum est opus morale, quod in indiuiduo non sit bonum aut malum, siue sit commodum siue incommodum vitæ: & si non loquuntur de operibus bonis moraliter, ad quid Vasques motionem ad ista requisitam à D.Thom. conatur probare iuxta mentem D.Thom. esse gratiam. Prosper cap. 22. contra Collatorem docet infideles non habentes gratiam Christi, aliqua rectè sancita ad gubernationem Reipublicæ habere, & probat ratione sequenti, quam etiam affert D. Thom. Liberum arbitrium per peccatum originale nõ mansit extinctum, at infirmum, alioquin non esset meritum & demeritum: sicut, vt ait Aug. imago Dei per peccatum non est extincta in homine: ergo sicut homo infirmus potest facere

cere aliqua & facilia opera sani: sic liberum arbitrium seipso & sine auxilio gratiæ potest facere aliqua opera moraliter bona sibi connaturalia, sed facilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam Scriptura, quàm Concilia intelligenda sunt de bonis operibus aliquo modo conducentibus ad vitam æternam, siue in ordine ad iustificationem: vnde dum quis iustificatur, nihil habet de suo in ordine ad talem iustificationem, nisi mendacium & peccatum: & eodem modo intelligendi sunt Sancti Patres Cyprianus & Aug. in primo testimonio: nam in secundo pro bona voluntate, intelligit voluntatem se conuertentem ad Deum per charitatem, & conducentem ad vitam æternam vt seipsum explicat ibidem, dum ait: Scito nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia, quæ datur per vnum mediatorem Dei & hominum, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum Dei donum regnumque perduci.

Ad secundum dicendum, quòd petimus à Deo gratiam ad faciendа opera moraliter bona, non tantùm quantum ad substantiam, sed etiam & maximè quantum ad modum, vt scilicet nobis prosint in ordine ad vitam æternam: & maximè quia tentatio superueniens potest impedire ab illis bonis operibus; vnde necessaria est gratia externæ protectionis. Deinde petimus à Deo merè naturalia, vt pluuiam. Ad aliud similiter dicendum, quòd agendæ sunt Deo gratiæ, etiam de naturalibus bonis, maximè quia continuò nos præuenit gratia externæ protectionis, impediens ne tentationes occurrant, quæ retrahant à bonis operibus.

Ad tertium dicendum, quòd illa recta cogitatio ad opus moraliter bonum, procedit à Deo vt authore naturæ, ad quem omnis primus actus intellectus, à quo incipit actio voluntatis, reducitur: ille autem actus semper inclinat ad bonum; quòd si sit supernaturale, est actus ordinis supernaturalis procedens à Deo vt authore gratiæ; si autem sit bonum morale tantùm, est actus ordinis naturalis procedens à Deo vt authore naturæ. Ista autem opera moraliter bona non prosunt per se ad remissionem peccati, nec ad impetrandam fidem, nec vllo modo disponunt ad gratiam: nec placent simpliciter Deo, nec pertinent ad veram pietatem & cultum Dei, nec aliud merentur quàm præmium temporale: vnde falsum est, quòd intuitu eorum Deus det gratiam; quam quidem non denegat facienti quod in se est, ex prioribus viribus gratiæ: benè tamen denegat facienti quod in se est viribus naturæ, vt dicetur infra.

DVBIVM V.

Vtrum sit necessaria gratia ad vincendas tentationes.

Svpponendum est, tentationem esse cogitationem impellentem aliquo modo ad peccandum, vel detinentem & retrahentem à bono opere: quæ aliquando est ab extrinseco proponente, homine vel diabolo; aliquando ab intrinseca corruptione naturæ, iuxta illud Iacobi, Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus & illectus. Tentatio autem vel est contra præcepta supernaturalia fidei, spei, & charitatis; & hæc non potest vinci sine auxilio diuinæ gratiæ, qua fiant actus contrarij, qui sunt supernaturales. Vel est contra præcepta naturalia, & de hac loquimur in præsenti: Quæ rursus vel est grauis ac vehemens, vel parua & leuis.

Prima opinio asserit, ad vincendam quamcunque etiã minimam tentationem, esse necessariam gratiam. Ita Vasques 1.2.disp.189. & alij Antiqui. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Psalmo 27. dicitur: In te eripiar à tentatione. Psalmo 29. Auertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus. Psalmo 117. Impulsus euersus sum vt caderem, & Dominus suscepit me. Matth. 26. Orate ne intretis in tentationem. Et in oratione Dominica: Ne nos inducas in tentationem. Concil. Arausic. II. can.9. ait: Diuini est muneris, cum pedes nostros à falsitate & iniustitia detinemus. & can. 14. Nullus miser de quacunque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia præuenitur. Idem communiter docent Sancti Patres: ergo ad vincendam quamcunque tentationem est necessaria gratia.

Secundò, Petimus à Deo gratiam ad vincendas quascunque tentationes, vt patet ex oratione Dominica: & damus gratias Deo, quando illas vicimus: ergo signum est, quòd necessaria sit gratia ad illas vincendas.

Secunda opinio est in alio extremo, scilicet non esse necessariam gratiam ad vincendam quamcunque tentationem etiam grauem. Ita Ricardus articulo 7. contra Lutherum. Probatur: Posita quacunque tentatione remanet voluntas libera, ac proinde potens resistere, & non peccare, suis viribus: ergo non est necessaria gratia ad vincendam quamcunque tentationem.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd est necessaria gratia, ad vincendam quamcunque tentationem grauem 2. sicut & ad vincendas omnes leues 3. non autem ad vincendas singulas in particulari 4. semper tamen est necessaria gratia externæ protectionis. Ita communiter Theologi.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis

nis: Magna & vehemens tentatio dicitur, vel quæ multùm durat; vel quæ multùm impellit, vel quæ est de obiecto gustus & tactus valde alliciente: èҫontra dicitur leuis tentatio, quæ parùm impellit, & parùm durat: hæc grauitas & leuitas non solùm desumitur ex natura ipsius tentationis; sed etiam ex ordine ad subiectum taliter dispositum; vnde eadem tentatio vni est grauis, alteri leuis. Probatur igitur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum: Sapientiæ 8. dicitur: Scio quia non aliter possum esse continens, nisi Deus det: Quem locum explicat S. August. lib. de Continentia cap. 1. & 3. de virtute continentiæ & non de continentia sapientiæ, vt intelligit Vasques 2. ad Cor. 12. Rogans Paulus dominum, vt auferatur stimulus carnis, audit: sufficit tibi gratia mea. Ad Rom. 8. Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos, vel per eum qui dilexit nos, vt legit. S. Prosper contra Collatorem cap. 25. Ratio est: quia natura humana per peccatum originale remansit infirma: ergo sicut infirmus, si vehementer impellatur, & à nemine fulciatur, non poterit resistere impulsui suis viribus, sed infallibiliter cadet: sic in moralibus, si adsit vehemens tentatio, & non fulciatur à gratia interna illustrationis & motionis in bonum, non solùm non poterit facere actum virtutis contrariæ, sed non poterit resistere tentationi, etiam negatiuè se habendo, & infallibiliter cadet: Hæc gratia interna debet perseuerare toto tempore tentationis: in breuissimo tamen tempore grauis tentationis sine hac gratia potest quis liberari à peccato mortali, vix à veniali; quia tunc non est plena deliberatio, sed imperfecta quæ excusat à mortali. Semper etiam est necessaria gratia externæ protectionis, per quam auertuntur & impediuntur plures & maiores tentationes, vnde non cadimus in plura & maiora peccata. Hæc resistentia debet intelligi etiam sine ordine ad vitam æternam: dummodo fiat non cadendo in contrarium peccatum, nam sic cadendo non est opus gratia ad resistendum tentationi: putà si quis tentetur ad non ieiunandum, & tamen ieiunet propter vanam gloriam, aut alium malum finem, quia tunc maior tentatio vincit minorem: In statu naturæ integræ ad vincendas vehementes tentationes fuisset etiam necessaria gratia, quia tamen tunc non fuisset naturæ infirmitas plures tentationes, quæ nunc ratione illius sunt graues, fuissent leues.

Probatur secunda pars conclusionis breuiter, de qua infra latius. Tentatio est vita hominis super terram: vt ait, Iob; vnde nobis hinc inde nascuntur tentationes, & dum vni attendimus ac resistimus, ex defectu debitæ attentionis, cadimus in aliam, vt experimur: ergo necessaria est gratia internæ inspirationis & motionis firmantis in bono, ad vincendas omnes leues tentationes.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Pij. V. & Greg. XIII. à quibus damnata fuit hæc propositio, Baij. Pelagianismus est, dicere, liberũ arbitrium sine gratia posse resistere alicui tentationi. Deinde, Ex S. Prospero contra Collatorem cap. 21. sunt aliqua bona opera tam facilia, putà salutare amicum, honorare parentes, &c. vt nullam habeant difficultatem in sui exercitio. Similiter sunt aliqua bona ita naturaliter dilecta, vt conseruatio proprij esse, beatitudo, &c. vt natura refugiat contrarium: ergo leues tentationes, quæ contra ista exurgere possunt, naturaliter vincuntur; vnde ad vincendas singulas in particulari non est necessaria gratia interna; maximè quia cogitatio congrua ad hæc conformia naturæ rationali est ordinis naturalis. Denique, Infirmus potest alicui impulsui leui resistere non cadendo, & sic aliquem gressum facere: ergo idem dicendum est in moralibus de natura infirma, & sic seipsa absque gratia interna potest vincere leues tentationes; vnde sufficit gratia externæ protectionis, ne vel multiplicentur, vel ne diu durent, vel ne intendantur ac ita ex leuibus fiant graues.

Ad primum ergo dicendum vno verbo, quòd tam Scriptura, quàm Concilia & Sancti Patres, dum dicunt necessariam esse gratiam ad vincendas tentationes, vel intelligunt tentationes vehementes, vel omnes leues collectiuè; vel tandem per gratiam intelligunt, non internam inspirationis & motionis, sed externam protectionis.

Ad secundum dicendum, quòd petimus à Deo gratiam ad vincendas qualcunque tentationes, non tantùm quoad substantiam, sed etiam quoad modum, id est in ordine ad meritum & ad vitam æternam: & pro hoc beneficio gratias damus: certum est enim quòd in ordine ad vitam æternam non possumus vincere minimam tentationem sine gratia: insuper petimus gratiam externæ protectionis pro qua etiam gratias agimus: & maximè quia possumus & debemus Deo agere gratias pro bonis naturalibus.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas posita quacunque tentatione remanet libera; & potest quibuscunque resistere leuibus propria virtute; grauibus ex gratia sufficienti, quam nemini denegat Deus in similibus; alioquin consentiendo non peccaret, quia nemo ad impossibile tenetur sed tamen infallibiliter ex sua malitia cadet sine gratia efficaci, quam à Deo petimus, & concedit ipse cui vult.

DVBIVM VI.

Vtrum homini sit necessaria gratia ad diligendum super omnia Deum vt finem naturalem.

SVpponendum est, dilectionem Dei super omnia exprimi hoc actu. Volo in omnibus Deo

Deo placere, & potius vellem mori quàm Deum grauiter offendere; quamuis non sit opus illam explicitè elicere: & in hoc est maxima Dei dilectio appretiatiuè, ex quo procedit quòd maxima complacentia gaudeamus, tam de bonis intrinsecis Dei, vt quòd sit summè bonus, vltimus finis, quem præfert omnibus; quàm de bonis eius extrinsecis, vt quòd diligatur, laudetur, & glorificetur à creaturis. Hic amor amicitiæ Dei super omnia diuiditur in naturalem & supernaturalem: naturalis tendit in Deum vt authorem & finem naturæ, supernaturalis autem tendit in ipsum Deum vt authorem gratiæ, & vltimum finem siue obiectum beatificum. Hanc distinctionem affert D.Thom. art. 3. ad 1. vbi ait: Charitas diligit Deũ super omnia eminentius quàm natura; natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium & finis naturalis boni, charitas autem secundùm quòd homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo: addit enim charitas super naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quandã & delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. Vnde meritò damnata fuit hæc propositio Baij: Distinctio illa duplicis amoris; naturalis, vt quo Deus amatur vt author naturæ; & gratuiti, quo Deus amatur vt beatificator, vana est & commentitia, & ad illudendum sacris Litteris pluribus veterũ testimoniis excogitata. Et probatur hæc distinctio ratione D.Th. loco citato, desumpta ex Dionysio: quia Deus creando omnia conuertit ea ad seipsum vt finem vltimum naturæ, dans illis inclinationem ad hoc, vt quodlibet creatum tendat ad vniuersalem finem totius creaturæ. Deinde quòd natura sit eleuata ex Dei gratia ad finem supernaturalem, non tollit quin etiam sit ordinata ad finem naturalem suum, eo modo quo fuisset in puris naturalibus; imò hæc eleuatio supponit hanc ordinationem, vnde actibus elicitis pro diuersitate motiui, potest tendere ad Deum, & vt finem naturæ, & vt finem supernaturalem homo iustus: non autem Hæretici, Schismatici, Gentiles, aut peccatores, quia licet amor concupiscentiæ sit compossibilis cum peccato mortali auertente ab vltimo fine, etiamsi sit eiusdem vltimi finis, quia amans hoc amore non tam amat vltimum finem, quàm seipsum, sibi illum concupiscens: non tamen amor amicitiæ vltimi finis, siue naturalis, siue supernaturalis est compossibilis cum peccato mortali, quia peccatum auertit totaliter ab vltimo fine, id est secundùm omnem rationem, quia destruit & gratiam & naturam: nec reparatur malum naturæ inductum, nisi simul fiat reparatio mali supernaturalis ex præcepto Dei: vnde talis actus amoris naturalis elicitus à peccatore non est formaliter actus amoris, cum simpliciter sit auersus à Deo, sed tantùm materialiter: nec Aristoteles contrariatur, dum dicit quòd hominis ad Deum non potest esse amicitia: nam Aristoteles per amicitiam intelligit familiaritatem & communicationem, quam Gentiles non nouerunt, & rara est inter Fideles: aliqui tamen magni Sancti experiuntur. Nec similiter obstat hoc principium, Amicabilia quæ sunt ad aliud, sunt propter amicabilia quæ sunt ad se: Est enim limitandum ex D. Th. scilicet quando amicabile non est summum bonum & vniuersale; quia si sit tale, amatur ratione sui.

Prima opinio negat esse necessariam gratiam, ad diligendum super omnia Deum vt finem naturalem. Probatur: Pro omni statu, siue naturæ integræ, siue naturæ corruptæ dilectio Dei vt authoris naturæ est actus ordinis naturalis: ergo non excedit vires naturæ.

Secundò, Dæmones & damnati in quibus non ex gratia, habent dilectionem naturalem Dei super omnia; eorum quippe natura remanet benè ordinata ad Deum authorem, & finem suum, vt docet D.Th. ergo multò magis homines in statu naturæ corruptæ, sine gratia poterunt Deum super omnia diligere dilectione naturali, cum sint melioris conditionis, quàm dæmones & damnati vt patet.

Tertiò, Homo iustus in statu naturæ corruptæ potest sine gratia Deum diligere super omnia vt authorem naturalẽ, quod etiam potuisset homo in puris naturalibus: ergo etiam homo peccator hoc potest, cum sit eadem prorsus natura in peccatore ac in iusto, & quæ fuisset in puris naturalibus: ergo simpliciter in statu naturæ corruptæ potest homo sine gratia diligere super omnia Deum vt authorem naturalem; maximè quia sine gratia potest circa Deum habere amorem concupiscentiæ, ergo & amicitiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo in statu iustitiæ originalis; sicut & in puris naturalibus potuisset sine gratia diligere super omnia Deum vt authorem naturalem, nisi occurrisset vehemens aliqua tentatio, aut occasio moriẽdi pro Deo authore naturæ; tunc enim ad talem actum cum illis circunstantiis fuisset necessarium auxilium gratiæ. 2. in statu verò naturæ lapsæ sine gratia sufficienti ad iustificationem, non potest nec per vnum instans, nec in habitu, nec in actu absoluto diligere super omnia Deum vt authorem naturalem. 3. potest tamen habere quandam velleitatem sic diligendi. Ita Discipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate, & ratione D.Th. art. 3. quia in statu iustitiæ originalis dum homo erat iustus, eius natura & voluntas erat perfectè ordinata ad vltimum finem tam naturalem, quàm supernaturalem: similiter in puris naturalibus fuisset rectè ordinata ad Deum vltimum finem naturalem: ergo cum aliunde actus dilectionis naturalis Dei super omnia

nia non excedat vires naturæ, cum sit ordinis naturalis, potuisset homo pro vtroque illo statu sine auxilio diuinæ gratiæ diligere super omnia Deum vt authorem naturalem: quia vt ait D. Th. naturali appetitu, vel amore vnaquæque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius vniuersi quod est Deus; vnde & Dionysius dicit libro 4. de DiuinisNominib. cap. 4. quòd Deus conuertit omnia ad amorem suiipsius, vnde homo in statu naturæ integræ dilectionem suiipsius & omnium aliarum rerum retulisset ad amorem Dei, vnde Deum super omnia dilexisset. Si autẽ fuisset deordinatus à Deo per peccatum: in statu iustitiæ originalis indiguisset auxilio gratiæ supernaturalis, quo reordinaretur ad Deum finem supernaturalem adhoc vt etiam dilectione naturali posset eum diligere; posito autem quòd natura sit eleuata ad finem supernaturalem, non potest ex speciali Dei decreto esse ordinata ad Deum finem naturalem, quin sit ordinata ad ipsum vt finem supernaturalem. In puris autem naturalibus indiguisset auxilio speciali siue gratiæ ordinis naturalis, quo tolleretur auersio à Deo fine naturali, & iterum reordinaretur ad ipsum. Illud quod subiungitur in hac parte, patet; quia ille actus dilectionis naturalis, licet quoad substantiam non excedat vires naturæ benè ordinatæ, excedit tamen vt substat illis circunstantiis, ob maximam tunc arduitatem.

Probatur secunda pars conclusionis etiam authoritate & ratione D. Thom. loco citato: Homo propter corruptionem naturæ sequitur bonum priuatum, si sit peccator, quia iam se auertit à Deo bono communi per peccatum, quod cum sit & contra naturam, & contra legem diuinam, deordinat tam à fine naturali, quàm supernaturali: ergo cum peccator vt dictum est, non possit reordinari ad vltimum finem naturalem, nisi simul reordinetur ad finem supernaturalem; & hoc non possit fieri sine gratia supernaturali sufficienti ad iustificationem; nec etiam à peccatore poterit Deus diligi super omnia vt author naturæ, sine auxilio eiusdem gratiæ naturam sanantis; ex quo patet quòd impossibilitas diligendi Deum vt authorem naturalem sine gratia, non prouenit ex parte actus, quasi excedat vires naturæ, sed ex parte status peccati.

Probatur tertia pars conclusionis: Illa velleitas non est actus dilectionis Dei, sed potius habet ipsam dilectionem pro obiecto, ad quam tendit inefficaciter, nec per ipsam ordinatur homo ad Deum finem naturalem, vt patet: ergo potest esse in peccatore in statu naturæ corruptæ sine gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc necessitas gratiæ non prouenit ex parte actus quasi excedat vires naturæ, sed ex statu peccatoris vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd hæc dilectio naturalis & conuersio dæmonum ac damnatorum in Deum authorem naturalem, non est per actum elicitum, de quo hîc agimus; imò sic sunt inflexibiliter auersi à Deo: sed tantùm est per appetitum innatum naturæ semper benè ordinatæ.

Ad tertium dicendum, quòd non differt natura peccatoris à natura iusti, aut hominis constituti in puris naturalibus in aliquo physico, sed in aliquo morali: quia in homine iusto est ordinata in Deum finem naturalem, & supernaturalem: in puris naturalibus secluso peccato fuisset ordinata ad Deum finem naturalem, & tantùm negatiuè deordinata à Deo fine supernaturali, siue non ordinata ad ipsum: nunc autem in peccatore est deordinata priuatiuè ab vtroque fine: quæ deordinatio debet adæquatè reparari, vt dicatur Deus super omnia diligi, quod sine gratia fieri non potest. Ad illud de amore concupiscentiæ, dicendum est quòd sine gratia haberi potest; negatur tamen de amore amicitiæ; disparitas est, quia peccator per amorem concupiscentiæ amat se, non Deum quem ad se ordinat, per amorem verò amicitiæ amat Deum vt vltimum finem, ad quem se & alia ordinat.

DVBIVM VII.

Vtrum homo sine gratia possit implere omnia præcepta legis.

SVpponendum est, præcepta Dei esse in triplici differentia: quædam sunt supernaturalia siue de obiecto supernaturali putà præcepta credendi & sperandi in Deum, ipsumque diligendi: alia præcepta sunt de receptione sacramentorum: alia denique sunt præcepta naturalia Decalogi, tum quia sunt de obiecto naturali, tum quia sunt dictata lumine naturali: & de his vltimis tantùm agimus in hoc dubio, de aliis agetur dubio sequenti.

Prima opinio, sed hæretica, Lutheri & Caluini eorumque sequacium, est quòd absolutè loquendo præcepta legis non possunt impleri, & de facto à nemine implentur; & maximè illud, Non concupisces. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Actuum 15. dicitur, Quid tentatis Deum imponere iugum super seruices discipulorum quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus. Ad Rom. 7. Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio. Item Video aliam legem in membris meis. Ad Galatas. 3. Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt, scriptum est enim, maledictus omnis qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis: vnde dicunt hæretici, Qui sub lege sunt, sunt maledicti, quia tenentur facere id quod non possunt. Deinde probant experientia: quia ipsi non potuerunt præcepta implere,

implere, propter concupiscentiam continuò allicientem; propterea dicit Apostolus, Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.

Secunda opinio, etiam hæretica, est Pelagianorum in alio extremo, quòd homo sine gratia tam habituali, quàm actuali possit adimplere totam legem, & semper. Probatur authoritate Scripturæ; Deuteronomij 30. dicitur, Mandatum quod præcipio tibi ego, non supra te est, neque procul positum. Ad Rom. 2. Gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt. Deinde: Ista præcepta sunt naturalia, ac proinde non excedunt vires naturæ; ergo non est necessaria gratia ad illa implenda.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd omnia præcepta Decalogi possunt impleri ab homine. 2. in statu quidem iustitiæ originalis sine auxilio speciali gratiæ dummodo non vrgeret grauis tentatio, & sic totam legem potuisset naturaliter implere. 3. sed in puris naturalibus & in statu naturæ corruptæ non potest totam legem implere, etiam quantum ad substantiam sine gratia specialis auxilij, vltra gratiam externæ protectionis: imò nec difficiliora præcepta, nec facilia in particulari vrgente graui tentatione. 4. insuper ad implendam totam legem per multum tempus est necessaria gratia habitualis sanctificans: sicut & ad implendam ipsam quantum ad modum agendi ex charitate. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis ex Scriptura. Deuter 30. dicitur: Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est; scilicet adiutum mea gratia. Ecclesiastici 15. Si volueris mandata seruare, conseruabunt te. Psalm 118. Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum, scilicet per gratiam. Matthæi. 11. Iugum meum suaue est, & onus meum leue. Ad Philipp. 4. Omnia possum in eo qui me confortat. Deinde definitum est in Concilio Tridentino sess. 6. canone. 18. & cap. 11. vbi affertur hoc dictũ Aug. cap. 43. de Natura & Gratia: Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat vt possis. Denique, Deus iustè punit transgressores legis: ergo potuerunt illam, saltem adiuti gratia Dei, obseruare; quia si non potuerunt, non fuerunt obligati seruare, cum nemo ad impossibile teneatur; si autem non fuerunt obligati seruare, iniustè punirentur à Deo propter inobseruantiam, quòd est blasphemum in Deum.

Probatur secunda pars conclusionis ex dictis supra, quòd homo non indiguisset gratia specialis auxilij in statu iustitiæ originalis, ad facienda bona opera moralia, qualis est obseruatio præceptorum legis naturalis, nisi occurrisset grauis aliqua tentatio. Ita D. Th. hîc art. 4.

Probatur tertia pars conclusionis, quam communiter docent Theologi, & creditur esse de fide, authoritate Concilij Mileuitani can. 4. vbi dicitur anathema ei, qui dixerit gratiam Dei solùm esse necessariam ad cognoscendum quid sit faciendum, quid fugiendum, & non esse necessariam, vt postquam nouerimus, faciamus. Et cano. 5. anathema dicitur contra Pelagium, asserentem istam gratiam esse quidem necessariam, vt facilè, non tamen vt possimus operari quæ sunt legis. Deinde: Implere totam legem est perfectissimum opus hominis sani: ergo homo infirmus in statu naturæ corruptæ sine gratia, imò & in puris naturalibus non potest illam implere, vnde cadet infallibiliter in difficilioribus præceptis, & etiam vrgente tentatione, nisi adiuuetur gratia; non solùm leuiter, sed etiam grauiter: hanc tamen Deus sufficienter omnibus dat, vnde casus imputatur ad culpam.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate Sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Isaiæ 57. habetur: Abscondi à te faciem meam, & indignatus sum, & abiit vagus in via cordis sui. Ecclesiastici 27. Si non in timore Domini tenueris te, instanter citò subuertetur domus tua. Concilium Mileuitan. can 3. definit gratiam, in qua iustificamur, non solùm valere ad remissionem peccatorum quæ iam commissa sunt, sed esse adiutorium ad non peccandum in futurum. D. Th. loco citato illam docet, licet aliàs contrarium docuerit in 2. d. 28. q. 1. art. 2. & 2. Gregor. Homilia 11. in Ezechielem: Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit. Deinde probatur ratione à priori: Impossibile est esse benè ordinatum circa media, qualia sunt præcepta, & non circa finem Deum scilicet, quia eliguntur media propter finem, & intuitu eius: constat autem quòd sine gratia sanctificante nullus est benè ordinatus in Deum vltimum finem, A posteriori etiam probatur, quia experientia constat quòd peccator sæpe cadit, & nullus diu obseruat totam legem, quia hæc obseruantia totalis legis, vt dictum est, non potest esse sine auxilio diuinæ gratiæ in statu naturæ corruptæ: peccator autem, vt pote inimicus Dei, meretur priuari illo efficaci auxilio, & ita infallibiliter cadit ob corruptionem naturæ, quæ continebatur iustitia originali, computata in illo statu pro dono ordinis naturalis: nec illa necessitas siue infallibilitas cadendi excusat à peccato, cum sit voluntaria in sua causa.

AD primum ergo dicendum, quòd in primo loco per legem non intelliguntur præcepta Decalogi, sed cæremonialia: nec ista dicuntur impossibilia simpliciter, cum multi iusti illa obseruarint; sed tantùm secundùm quid, id est difficilia. In secundo solùm vult Apostolus, quòd ea quæ vult, sine gratia Dei perficere non possit. Similiter in tertio tantùm vult, quòd lex carnis

repugnat legi mentis, si non adiuuetur à gratia: vnde subdit, Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum. Quartus locus non benè exponitur ab hæreticis: licet enim opera legis sint impossibilia libero arbitrio sibi relicto, non tamen adiuto gratia, quam Deus omnibus concedit, nisi qui obicem ponunt vt mali, quales sunt hæretici; vnde friuola est experientia adducta in ipsis: in viris sanctis est vera, sed contraria; per gratiam autem moderatur, & vincitur concupiscentia.

AD secundum dicendum, quòd lex Dei non est supra nos, dum adiuuamur gratia Dei: quæ enim per amicos possumus, aliqualiter nos possumus ex Aristotele 3. Ethicor. Alius locus intelligendus est non de tota lege, sed de facilioribus præceptis. Ad aliud dicendum, quòd natura sana potest omnia naturalia; non autem infirma, nisi adiuuetur.

DVBIVM VIII.

Vtrum homo sine gratia possit implere præcepta supernaturalia.

SVpponendum est, quòd præcepta supernaturalia sunt in duplici differentia; Quædam sunt de actibus virtutum theologicarum, quorum obiectum est omninò supernaturale; ac proinde ipsi actus ab illo specificati, vt dicetur dubio sequenti: licet autem sint aliæ virtutes supernaturales præter theologicas, scilicet virtutes morales per se infusæ, distinctæ specie ab acquisitis eiusdem nominis, propter diuersum modum tendendi siue motiuum: tamen non inuenitur expressum præceptum de earum actibus, nullus enim obligatur ad ieiunandum ex motiuo charitatis: inuenitur autem præceptum de actibus fidei, spei, & charitatis. Alia præcepta supernaturalia sunt de administratione & receptione Sacramentorum.

Prima opinio, sed hæretica, est Pelagianorum quòd homo sine gratia possit implere præcepta de actibus fidei, spei, &c. vt dicetur dubio sequēti: quia earum obiecta dicunt contineri sub obiecto adæquato intellectus & voluntatis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd est necessaria gratia actualis ad implenda præcepta de virtutibus supernaturalibus, & ad non peccandum in eorum obseruātia. 2. ad implendum autem præceptum affirmatiuum de receptione Sacramentorum, regulariter loquendo non est necessaria gratia sanctificans, nec antecedenter, nec consequenter. 3. benè tamen est necessaria ad implendum præceptum quasi negatiuum non-indignè suscipiendi. 4. similiter præceptum affirmatiuum de administrando Sacramenta potest impleri sine gratia sanctificante, non autem præceptum quasi negatiuum de non-indignè administrando. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Th. supra q. 63. art. 2. ad 2. vbi ait: Sūt quædam peccata mortalia, quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directè opponūtur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Ratio est, quia ad satisfaciendum præceptis de actibus harum virtutum, tales actus debent elici: sed non possunt elici sine gratia actuali, vt magis declarabitur dubio sequenti, cū sint supernaturales: ergo ad implenda præcepta de virtutibus supernaturalibus, est necessaria gratia actualis, ac proinde ad non peccandum in eorum obseruantia, nisi adsit ignorantia inuincibilis: insuper ad actum charitatis est necessaria gratia sanctificans, saltem consequenter.

Probatur secunda pars conclusionis ex vsu Ecclesiæ, & communi consensu Theologorum, qui fatentur præceptum de Baptismo impleri à suscipiente cum obice: vnde non tenetur iterum baptisari. Idem fatentur de suscipiente fictè & sacrilegè Eucharistiā in Paschate, vel viaticum in articulo mortis: licet enim talis peccet mortaliter vt statim dicetur, quia præceptum naturale est, quòd sancta sunt sanctè tractanda; tamen satisfacit præcepto diuino; & idem dicendum de annua confessione: vnde non debet reiteratò hæc Sacramenta suscipere: licet autem Deus legislator media hac susceptione Sacramentorum intendat suscipientem ad sui amicitiam disponere; hic tamen finis est extrinsecus actui imperato, propterea non obligat: ergo ad implendum præceptum affirmatiuum de receptione Sacramentorum, non est necessaria gratia sanctificans, nec antecedenter, nec consequenter.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Lumine naturali notū est, sancta esse sanctè tractanda: sed qui suscipit Sacramenta sine gratia sanctificante, vel antecedenter, vel saltē consequenter modo statim dicendo, non tractat ea sanctè, cum ipse sit impius & impurus: ergo necessaria est gratia sanctificans ad implendum præceptum quasi negatiuum non-indignè suscipiendi Sacramenta. Sciendum igitur: alia esse Sacramenta viuorum, alia mortuorum: mortuorum sunt Baptismus & Pœnitentia, quæ per se causant primam gratiam, quæ est vita animæ, & adhoc sunt per se primò instituta, vnde suscipiens ordinariè est mortuus, & sufficit quòd accedat cum attritione cognita: vnde susceptionem istarum antecedit gratia actualis & consequitur gratia sanctificans: viuorum autem sunt reliqua Sacramenta, sic dicta quia non debent suscipi, nisi ab homine iusto & viuente vita spirituali, vnde per se sunt instituta ad causandum augmentum gratiæ, quam præsupponunt; & non primam gratiam, nisi per accidens, vt cum quis credens se esse in gratia, ad Eucharistiam

accedit; tunc enim iustificatur virtute Sacramenti, & de attrito fit contritus ex D.Thom.3. part.quæst. 79. art.3.& quæst.80.art.4.ad 5.vnde ad Sacramenta viuorum debet præcedere tam gratia actualis, quàm habitualis per se; imò ad Eucharistiam debet præcedere confessio, quamuis peccator sciret se esse contritum, & hoc ex speciali præcepto cõtento in illis verbis Apostoli: Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat, &c. Quod est intelligendum per se, nam per accidens deficiente idoneo confessore, sufficit contritio præsumpta.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis: Parochus dum existens in peccato administrat Sacramenta, licet peccet, quia non tractat sancta sanctè, tamen non tenetur iterum administrare: ergo signum est quòd præceptum affirmatiuum de administrando Sacramenta, potest impleri sine gratia sanctificante: non autem præceptum quasi negatiuum de non-indigne administrando; vnde parochus tenetur esse dispositus, quia est minister ad hoc per se institutus, per accidens autem excusatur; vt si obliuiscatur peccati commissi: quæ obligatio non currit in ministris per accidens in casu extremæ necessitatis, vnde non peccant baptizantes in statu peccati puerulum morientem.

AD fundamentum hæreticorum dicendum, quòd licet obiecta fidei & spei contineantur sub obiecto adæquato intellectus & voluntatis: non tamen sunt obiecta inadæquata proportionata, sed excedentia.

DVBIVM IX.

Vtrum sit necessaria gratia ad credendum mysteria fidei.

SVpponendum est, actum fidei esse supernaturalem quantum ad substantiam; quod idem dicendum est de aliis actibus virtutum theologicarum, & moralium per se infusarum. Ad eius euidentiam nota, aliquid esse supernaturale tribus modis: vel ex parte efficientis tantùm, quando causa agens agit supra naturam, siue supra exigentiam naturæ, producit tamen aliquid naturale in substantia, vt visus restitutus cæco nato: vel quantum ad modum intrinsecum tantùm, vt ambulatio facta propter Deum; entitas quippe eius est purè naturalis, ex directione tamen charitatis acquirit modũ intrinsecum supernaturalem, ratione cuius est meritoria: vel quantum ad substantiam, quando tota entitas est supernaturalis, & talis est actus fidei, & omnes alij actus qui respiciunt obiectum supernaturale, & in illud tendunt modo supernaturali; vnde exigunt procedere à principio supernaturali, id est à potentia eleuata aliquo habitu, siue virtute agendi proxima saltem actuali & fluente supernaturali. Nec contrariatur D. Thom. dum actum fidei vocat naturalem; actum verò miraculosum, siue prophetiæ supernaturalem: quia tantùm vult actum miraculosum & prophetiæ dici supernaturalem, quia est omninò supra naturam, inquantum homo ad illos concurrit vt instrumentum; actum verò fidei vocat naturalem, quia licet supernaturalis in entitate, est tamen connaturalis homini habenti fidem, inquantum ad illum concurrit vt causa principalis, & facit alios similes, vt fidei humanæ: Fides autem definitur ab Apostolo, quòd sit sperandarum substantia (idest fundamentum) rerum: argumentum (siue assensus) non apparentium, & tendit ad mysteria supernaturalia vt in obiectum, sub motiuo diuinæ reuelationis, ad cuius actum concurrit pia affectio: vnde ex duplici capite, scilicet ex parte intellectus & voluntatis, necessaria erit gratia, si semel est necessaria: non quidem gratia habitualis, sed actualis: ab ipsa autem fide incipit iustificatio.

Prima opinio, sed hæretica, est Pelagij Angli monachi, tempore Innocentij I. & Arcadij Imperatoris circa annum Domini 405. qui acerrimus gratiæ inimicus negabat in principio omnino gratiam, postea admisit sed fraudulenter sub nomine creationis: tandem admisit gratiam externæ protectionis & propositionis fidei ac legis: negauit tamen semper gratiam internæ motionis necessariã esse ad non peccandum, ad merendum vitã æternam, ad credendũ, ad iustificationẽ, ad perseuerandum in gratia. Ita refert Aug. Epist. 105. & duabus sequentibus, vbi refert acta Conciliorum Mileuitani, Africani, & Palæstini contra hos errores. His successerunt Semipelagiani, siue reliquiæ Pelagianorum, admittentes gratiam necessariam esse ad omnia supradicta, vt adiuuantem & cooperantem, non verò vt operantem & præuenientem; vnde dicebant omnia à nobis incipere, contra quos agit Aug. de Prædestinatione Sanctorum, & de Bono Perseuerãtiæ, ac damnati fuerunt in II. Concil. Arausicano. Probatur tamen hic error: Mysteria fidei proposita sunt proportionata intellectui, sicut colores manifestati sunt proportionati visui: ergo sicut per naturam videntur colores, sic per naturam creduntur illa mysteria; maximè quia Gentiles credunt figmenta impossibilia naturaliter.

Secundò, Natura nostra est creata à Deo perfecta in ordine ad vltimum finem, perfecta enim sunt Dei opera: ergo non indiget aliquo superaddito, ad tendendum in illum per fidem, dilectionem, &c.

Tertiò, Ex D.Th. 1.p.q.32. art.1. potest quis cognoscere naturaliter, quòd argumenta facta contra mysteria fidei non concludunt: & similiter quòd illa mysteria sunt credibilia: ergo & credere illa.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut intellectus

lectus non potest elicere actum fidei, siue formatæ, siue informis, nisi eleuatus lumine supernaturali. 2. sic nec voluntas potest velle credere fide diuina: nec intellectus iudicare esse credendum, nisi applicetur per auxilium supernaturale gratiæ præuenientis & adiuuantis. Ita omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis tanquam de fide. Ioan.6. dicitur: Nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eũ: Trahere autem denotat gratiam operantem; non autem ducere. Ad Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est. Concil. Triden. sess.6. can. 3. Si quis dixerit sine præueniente Spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere posse sicut oportet anathema sit, Conc. Arausica.II. can.5.& 7. definit & damnat eum, qui dixerit tam ipsius fidei augmentum, quàm initium id est credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium, non esse per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus sancti, corrigentis voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem. Denique probat Aug. 1. de Præd. Sanctorum cap. 2. ex illo Apostoli. 1. ad Cor. 3. Non sumus sufficientes aliquid cogitare ex nobis, quasi ex nobis: ergo multò minus credere, quod est cogitare cum assensu; hic autem assensus est certissimus, quia procedit ex reuelatione diuina, quæ si negetur in vno, deperditur fides quæ æqualiter respicit omnia reuelata.

Probatur secunda pars conclusionis etiam de fide. Actuum 16, dicitur, quòd cum prædicasset Paulus, adaperuit Deus cor Lidiæ, vt attenderit iis, quæ dicebantur à Paulo. Ad Philipp.1. Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet & cap.2. Deus est qui operatur in vobis velle, & perficere pro bona voluntate. Conc. Arauf.II. canone 5. Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumq; credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium, & ad regenerationem Baptismatis peruenimus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter inesse dicit, Apostolicis dogmatibus aduersarius approbatur. Nec potest explicari Concilium de sola voluntate credendi fide formata; quia intentum illius erat contra Semipelagianos, qui nunquam dubitarunt necessariam esse gratiam ad fidẽ formatam; sed debet intelligi de fide informi, quæ est initium iustificationis; & corrigit ab impietate, quę est nolle, vel non velle credere, ad pietatem, id est piam affectionem ad credendum; vel si pietas accipiatur pro gratia remissionis, hæc inspiratio corrigit initiatiuè, non formaliter. Et canone 7. Si quis per naturę vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare vt expedit confirmat absque illuminatione & inspiratione Spiritu sancti, hæretico fallitur spiritu. August. Epistolis supra citatis, & de Prædest. Sanctorum cap.2. vbi retractat quod dixerat in expositione Epistolæ ad Rom. initium fidei esse ex nobis: & cap. 6. ait: Quòd aliqui credere vellent Christo prædicanti proueniebat ex gratia: quòd alij nollent ex iudicio Dei.

Secundò probatur ratione: Si velle credere esset ex nobis, etiam esset ex nobis ipsum credere, nam posita voluntate credendi, statim sequitur ipsum credere. Deinde, Credere est actus quoad substantiam supernaturalis, vt dictum est: ergo & ipsum velle credere, quod actum credendi habet pro obiecto à quo specificatur; & consequenter velle credere, quod applicat intellectum vt attendat dictis, & credat creditis, non est ex nobis, sed ex gratia: hæc autem applicatio debet intelligi in ordine ad credendum, quia multi infideles attendunt sine gratia rebus fidei, sed vt irrideant: hæc etiam applicatio non consistit in hoc præcisè, quòd voluntas non contrarietur, & quasi negatiuè se habeat; sed verè positiuè applicat ad hunc actum in specie & in indiuiduo. Quòd etiam iudicium præcedens hanc voluntatem sit ex gratia, probatur quia pertinet ad initium fidei vt patet, quod initium ex Concilio citato procedit ex gratia. Deinde, Gratia actualis nunquam incipit à voluntate, sed ab intellectu, qui debet mouere voluntatem media cogitatione sancta & iudicio; cum autem ex Apostolo non simus sufficientes cogitare, multò minus iudicare. Voluntas igitur mouetur ab intellectu quoad iustificationem, quia specificatur ab obiecto cognito per intellectum; vnde actus voluntatis vt sit supernaturalis, obiectum vt cognitum, ipsaque cognitio debent esse eiusdem ordinis; vnde non potest esse dilectio charitatis nisi præcedat cognitio supernaturalis fidei, aut visionis beatæ: cuius ratio est, quia voluntas vt agat supernaturaliter, debet tendere in obiectum supernaturale, non tantùm materialiter; sed etiam formaliter tale; adhoc autem requiritur cognitio saltem vt conditio sub qua proponatur: cognitio verò obiecti supernaturalis vt talis, est etiam supernaturalis licet non vt materialiter considerati, vt patet in fide hæreticorum. Hic autem processus incipit à prima quadam cogitatione inspirata, quam sequitur iudicium, deinde voluntas credendi, & tandem actus fidei: hic actus est veræ virtutis in Fideli, elicitus ab habitu fidei: alij verò actus præcedentes habentur ex auxilio actuali, iudicium verò post iustificationem elicitur à prudentia infusa.

Ad primum ergo dicendum, quòd mysteria fidei, licet proposita, sunt ordinis supernaturalis, quædam absolutè, alia verò vt substant reuelationi diuinæ, vnde sunt improportionata intellectui relicto suæ naturæ; & ita indiget gratia: colores autem, vt pote ordinis naturalis, semel manifestati

stati sunt proportionati visui. Est etiam differentia inter mysteria fidei & illa figmenta Gétilium; nam illa figmenta creduntur fide humana, mysteria verò fidei fide diuina; vnde adhæc credenda requiritur gratia, non ad illa.

Ad secundum dicendum, quòd quia finis naturæ humanæ est supernaturalis & excedens, ac proinde alterius ordinis; propterea natura quantumcunque perfecta in suo ordine, indiget gratia ad illum attingendum; & ad tendendum per fidem, dilectionem, &c.

Ad tertium dicendum, quòd quia mysteria fidei sunt vera, argumenta contra ipsa facta sunt falsa, & deficiunt in aliquo quod naturaliter videri potest: ex hoc autem colligitur tantùm, mysteria illa non esse impossibilia; non autem esse possibilia, quia ignoratur an sit aliud argumentum demonstrans hanc impossibilitatem, sola fides id docet: Ad aliud dicendum, quòd valde differunt ista duo, res est vera, & est credibilis vera: primum non demonstratur, nisi per principium intrinsecum: secundum verò demonstratur à posteriori per signa, aut per aliud principium extrinsecum, putà attestationem dicentis, quæ licet sit Dei, adhuc tamen compatitur cum fide, maximè quando est de mysteriis omninò supernaturalibus, saltem secundùm probabilem opinionem, de qua tomo sequenti agetur.

DVBIVM X.

Vtrum sit necessaria gratia, vt quis mereatur vitam æternam, se disponat ad gratiam, & resurgat à peccato.

SVpponendum est, non remitti peccatum, nec infundi gratiam habitualem adultis, absque aliqua dispositione: & hoc habetur definitum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 5. & canone 3. Quod colligitur ex illo Zachariæ 1. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos: & optimè probat D. Thom. hîc art. 6. ex analogia ad introductionem formæ naturalis completæ, ad quam requiritur dispositio.

Prima opinio, sed hæretica, asserit non esse necessariam gratiam ad merendum vitam æternam. Probatur: Quælibet res naturalis ex suis viribus, potest peruenire ad suum vltimum finem: ergo & homo ad vitam æternam, quæ est suus vltimus finis.

Secunda opinio, etiam hæretica, negat necessariam esse gratiam actualem, vt quis se præparet ad gratiam sanctificantem. Probatur ex illo Prouerb. 16. Hominis est præparare animum. Deinde, Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Denique, Si ad gratiam est prærequisita gratia, dabitur processus in infinitum.

Tertia opinio, sed item hæretica, negat necessitatem gratiæ ad resurgendum à peccato. Probatur, Quælibet res naturalis redit naturaliter ad actum conuenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta ad naturale frigus: ergo & homo saltem poterit reparare per actus virtutis acquisitæ, damnum quod per peccatum intulit naturæ, quod est resurgere à peccato.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd homo non potest sine gratia tam habituali, quàm actuali mereri vitam æternam 2. nec se disponere ad gratiam sanctificantem sine auxiliis gratiæ actualis 3. sicut nec resurgere à peccato. Ita communiter omnes Theologi.

Probatur nunc breuiter prima pars conclusionis (fusius infra probanda in materia de Merito); tum ex illo ad Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Tum authoritate & ratione D. Thom. hîc art. 5. Actus perducens ad finem debet esse fini proportionatus, sicut & principio actiuo à quo procedit, vt patet; non enim potest illud excedere: ergo cum vita æterna sit quid supernaturale, meritum ad illam perducens debet esse eiusdem ordinis, ac proinde à principio supernaturali gratiæ, & non ex viribus naturæ.

Probatur secunda pars conclusionis ex Scriptura. Ieremiæ 21. dicitur Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum. Deinde habetur definita in Conciliis Mileuitano can. 4. Arausicano can. 3. & 5. Trident. sess. 6. cap. 5. & can. 3. Deinde probatur ratione D. Th. hîc art. 6. Dispositio debet esse eiusdem ordinis cum forma introducenda per ipsum, vt patet tum inductione, tum ratione; quia aliàs non disponeret subiectum ad talem formam, sed relinqueret æquè improportionatum ac ante; quod verum est tam de proxima, quàm de remota dispositione: sed gratia habitualis introducenda in iustificatione est forma supernaturalis, vt etiam patet: ergo etiam dispositio ad illam tam proxima, quàm remota debet esse ex auxilio supernaturali gratiæ actualis, & non à natura iuxta illud ad Philipp. 1. Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet. Deinde, Cum agens agat propter finem, secundùm ordinem agentium est ordo finium & econtra, tam secundùm rationem vniuersalis & particularis, quàm secundùm rationem naturalis & supernaturalis: ergo cum vita æterna, ad quam sumus deputati & ordinati per gratiam habitualem immediatè, sit vltimus finis & supernaturalis, dispositio ad illam gratiam, quæ est motio mediata ad vitam æternam, debet procedere à Deo primo agente supernaturali per gratiam actualem, & non à natura.

Probatur tertia pars conclusionis ex illo Orationis Dominicæ: Dimitte nobis debita nostra; vnde habetur definita in Conciliis Mileuitano can. 5. Arausicano. can. 4. & Trident. sess. 6. c. 14. & can. 1. quam nec negauit Pelagius, vt refert Aug. Deinde probatur ratione D.Th. art. 7. Resurgere

surgere à peccato non est cessare à peccato: sed resarcire damna peccati, scilicet maculam prouenientē ex priuatione gratiæ, quæ non tollitur nisi adueniente de nouo gratia: item est resarcire corruptionem naturæ deordinatæ, quæ non tollitur, nisi Deo per gratiam iterum ordinante ipsam ad finem supernaturalem, & tandem est resarcire reatum pœnæ æternæ, qui non tollitur, nisi Deus per peccatum offensus remittat offensam: ergo sine gratia non potest quis resurgere à peccato.

AD primum ergo dicendum, quòd illa ratio probaret, si homo esset ordinatus tantùm ad finem naturalem sibi proportionatum, sicut aliæ res naturales: sed est ordinatus ad finem supernaturalem, ac proinde mediis supernaturalibus.

AD secundum dicendum, quòd illa præparatio est quidem hominis, quia fit per liberum arbitrium: sed tamen non excluditur auxilium supernaturale Dei mouentis & attrahentis illud. Ad aliud dicendum, quòd Deus non denegat gratiam facienti quod in se est ex viribus gratiæ actualis; non autem illam cōcedit facienti quod in se est ex viribus naturæ, vt infra dicetur. Ad aliud dicendum, quòd solum ad gratiam habitualem, quæ est forma perfecta, prærequiritur gratia actualis vt dispositio: non autem ad gratiam actualem, quæ est forma incompleta: hoc enim vniuersaliter est verum, quòd ad formam completam præcedit dispositio, non autem ad incompletam, vt patet inductione in naturalibus, & sic non datur processus in infinitum.

AD tertium dicendum, quòd res naturales alteratæ à naturali sua dispositione, possunt se reducere, vt patet in exemplo adducto: non autem si fuerint corruptæ, qualis est natura humana per peccatum, est enim habitualiter auersa à Deo & à bono rationis, & conuersa ad malum; quam corruptionem non tollit nisi per reordinationem ad Deum vltimum finem, tam naturalem, quàm supernaturalem, vt dictum est, quæ haberi non potest nisi per gratiam.

DVBIVM XI.

Vtrum homo iustus indigeat speciali priuilegio gratiæ, ad vitandum omnia peccata venialia.

SVpponendum est quòd Peccatum Veniale non est contra charitatem, sed tantùm contra feruorem eius, vnde potest reperiri in homine iusto simul cum gratia sanctificante. Peccatum veniale est in triplici differentia: nam aliud est veniale ex genere suo siue ex obiecto, vt verbum otiosum mendacium officiosum: aliud ex leuitate materiæ, vt paruum furtum: aliud denique ex imperfectione deliberationis. Nomine autē specialis priuilegij, non intelligitur auxilium gratiæ, quod cōmuniter & multis datur ad vitanda peccata mortalia; nam certum est sine auxilio gratiæ Dei non posse vitari omnia peccata venialia: sed intelligitur aliquod gratiæ priuilegium concessum paucissimis.

Prima opinio asserit sufficere auxilia gratiæ communia & ordinaria homini iusto, ad hoc vt vitet omnia peccata venialia: Pro hac opinione citatur Vega libro 14. in Trident. cap. 19. & duobus sequentibus. Probatur authoritate Scripturæ. Tobiæ 4. dicitur: Multa bona habebimus si timuerimus Deum, & recesserimus ab omni peccato. Ad Philippenses 2. Omnia facite sine murmurationibus & hæsitationibus, vt sitis sine quærela, & simplices filij Dei. Ad Coloss. 1. Vt exhibeamus omnem hominem perfectum in Christo Iesu. Sed non potest verè dici quòd aliquis recedat ab omni peccato, & sit perfectus, si non vitet omnia peccata venialia: ergo sufficiunt auxilia gratiæ communia & ordinaria homini iusto, ad hoc vt vitet omnia peccata venialia: imò hoc videtur determinatum à Concilio Arausicano canone vltimo, vbi dicitur baptizatum Christi gratia adiuuante & cooperante accepta, posse adimplere quæ ad salutem pertinent, si fideliter laborare velit.

Secundò, Licet homo sit infirmus propter rebellionem carnis ad rationem: gratia tamen Dei data per Christum est omnipotens, vt docet S. Prosper, aliique Sancti Patres: ergo mediâ illâ saltem homo iustus poterit vincere omnes tentationes, & sic vitare omnia peccata venialia: imò hoc petimus à Deo & statuimus, vnde est possibile.

Tertiò, Homo iustus non peccabit venialiter, si obseruet omnia Dei præcepta, cum peccatum veniale sit contra præcepta Dei: sed homo iustus cum auxiliis gratiæ communibus potest obseruare omnia Dei præcepta, non tantum sigillatim, sed etiam simul sumpta, sic enim per gratiam Christi sunt possibilia: ergo sufficiunt auxilia gratiæ communia & ordinaria homini iusto, ad hoc vt vitet omnia peccata venialia; aliàs si non posset omnia vitare, sed necessariò caderet in aliquibus, non peccaret; non enim peccamus in his quæ vitare non possumus.

Secunda opinio, sed hæretica Caluinistarum, est, hoc priuilegium vitandi omnia peccata venialia nulli vnquam, etiam Beatissimæ Virgini fuisse concessum. Probatur ex Scriptura, vbi dicitur; Quis mundus erit à sorde: Non est homo qui non peccet: In multis offendimus omnes. Quæ loca vniuersaliter loquuntur, & ita comprehendunt omnes.

Secundò, Hoc dicunt Sancti Patres: nam, Chrysostomus hom. 20. in Ioannem ait B. Virginem ex motu ambitionis dixisse ad Filium, Vinum non habent; Vnde reprehensa fuit à Filio dicente, Quid mihi & tibi. Aug. etiam libro quæstionum veteris & noui Testamenti q. 75. videtur dicere B. Virginem habuisse dubitationem fidei in Passione Christi.

Tertiò

Tertiò, Nulli alteri Sancto concessum fuit hoc priuilegium, quamuis alia plurima sint concessa. ergo nec B. Virgini, quam credendum est dixisse quotidie in Oratione Dominica illa verba, Dimitte nobis debita nostra.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo etiam iustus indiget speciali gratiæ priuilegio, ad vitanda omnia peccata venialia, maximè quæ fiunt ex subreptione appetitus siue ex imperfecta deliberatione. 2. sine quo priuilegio potest iustus in aliqua materia abstinere ab omni peccato veniali, etiam per totam vitam. 3. non tamen circa sensibilia gustus & tactus. 4. sed pro breui tempore potest fieri, quòd actu non peccet & sit sine macula peccati venialis. 5. hoc priuilegium fuit concessum Sanctissimæ Virgini Mariæ. Ita omnes Theologi.

Probatur prima pars conclusionis intellecta de homine post amissam iustitiam originalem; nam in illo statu naturæ integræ non solùm poterat vitare omnia peccata venialia, imò non poterat peccare venialiter, quin prius mortaliter ex D. Thom. hîc art. 8. probatur inquam authoritate Scripturæ 2. Paralip. 6. dicitur: Nec enim est homo, qui non peccet. Iacob. 3. In multis offendimus omnes. Psalmo 31. Remisisti impietatem peccati mei, pro hac orabit ad te omnis sanctus. 1. Ioannis 1. Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est. Prouerb. 24. Septies enim cadet iustus. Ecclesiast. 7. Non est homo qui faciat bonum & non peccet. Idem determinauit Concilium Mileuitanum cap. 6. vbi ait: Quisquis sic accipiendum putauerit, vt dicat propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia verè ita est; anathema sit. Vnde Aug. de Ecclesiasticis Dogmatibus c. 36. asserit, esse de fide, quòd iustus non possit per totam vitam esse sine peccato: quod docet D. Th. in præsenti, & communiter Sancti Patres & Scholastici. Tandem hoc fuit definitum in Cõc. Trident. sess. 6. can. 23. vbi dicitur, quòd absq; speciali priuilegio non possit homo per totam vitam vitare omnia peccata etiam venialia: ex quo colligitur quòd nec per multum tempus: & quamuis prædicta fere omnia testimonia loquãtur de facto, non verò de possibili; ex vno tamen sequitur aliud: nam si de facto nullus iustus vitet omnia peccata venialia sine tali priuilegio, signum est quòd indiget illo, & sine illo non potest vitare. Deinde probatur ratione D. Thom. Licet natura humana per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio quantum ad carnem, per quam seruit legi peccati: remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundùm quam quid oremus sicut oportet nescimus, propter varios enim rerum euentus, & quia etiam nos ipsos non perfectè cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat: vnde ex hac inordinatione partis inferioris à superiori prouenit, quòd ratio non potest perfectè aduertere ad omnes tentationes, & ita dum vincit vnam, cadit in aliam; & quamuis singulis possit resistere, non tamen omnibus: hæc autem intelligenda sunt præcipuè de peccatis venialibus, quæ fiunt vt subreptione siue ex imperfecta deliberatione, ne ratio probat: licet etiam vera sint de aliis peccatis venialibus, quæ fiunt ex perfecta deliberatione; hæc enim deordinatio partis inferioris & virium eius à parte superiori est causa, quòd homo cadat in peccata venialia etiam ex perfecta deliberatione, vt in risum immoderatum, verbum otiosum, mendacium officiosum, & similia.

Probatur secunda pars conclusionis experientiâ: videmus enim plures homines iustos nihil vnquam per totam vitam furto subripuisse, quamuis leuissimum: aut nunquam mentitos: vnde S. August. & S. Hieronymus exponentes hæc verba Psalmi 115. Omnis homo mendax, dicunt esse intelligenda de homine relicto suæ naturæ: ergo sine speciali priuilegio gratiæ potest iustus in aliqua materia abstinere ab omni peccato veniali, etiam per totã vitam; gratia enim tot iustis collata non potest dici ex priuilegio.

Probatur tertia pars conclusionis: Sensibilia gustus & tactus sunt valde conformia parti inferiori, eamque vehementissimè alliciunt, vt experientia constat, & testatur Sanctus Paulus Apostolus, quamuis iustus & Deo gratus, asserens se sentire in membris suis legem contrariam legi mentis & Dei: ergo cum pars inferior sit deordinata à superiori, facilè tendit in sensibilia gustus & tactus; vnde circa illa sine speciali priuilegio gratiæ non potest homo iustus abstinere ab omni peccato veniali: quod indicat illud Sap. 8. Et vt sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det: Propterea quòd doctor Angelicus D. Thom. & S. Mater nostra Theresia omni prorsus sensu libidinis caruerint, huic priuilegio ab omnibus adscribitur; & manifestatum fuit D. Thom. dum sibi lumbos fortiter præcingi sensit.

Probatur quarta pars conclusionis: Potest contingere quòd aliquis eliciat actum meritorium charitatis aut alterius virtutis, perfectum ex omni parte, vt dum aliquis est in perfecta contemplatione. Deinde, Macula peccati venialis tollitur per displicentiam illius, aut per actum feruidum charitatis, cui peccatum veniale opponitur; contraria autem se mutuò tollunt: sed potest homo iustus habere displicentiam peccatorum venialium, aut elicere actum feruidum charitatis, imò tam feruidum vt amore aliqui langueant & moriantur, vt contigit in S.M.N. Theresia, & constat eius reuelatione & vulnere in eius corde reperto: ergo pro breui tempore potest fieri quòd homo iustus sine præ-

dicto speciali priuilegio non peccet, & sit sine macula peccati venialis, quod manifestè declaratur in aliquibus iustis, de quibus constat quòd rectà cœlum post mortem petierunt: quod tamen nullus cum minima etiam macula ingreditur, dicitur enim in Apocal. quod nihil coinquinatum intrabit in Hierusalem cælestem.

Probatur quinta pars conclusionis consensu vniuersalis Ecclesiæ qua illud, Tota pulchra es amica mea & macula non est in te; intelligitur de B. Virgine. Item determinatione Conciliorum VI. generalis sub Agathone Papa actione 11. vbi dicitur quòd B. Virgo fuerit incontaminata tam secundùm corpus, quàm secundùm animam: Concilij Claramontani sub Vrbano II. Et tandem Concilij Tridentini sess. 6. canon. 23. vbi dicitur Ecclesiam semper sensisse, quòd Sanctissima Virgo habuerit huius modi priuilegium vitandi omnia peccata venialia. Item authoritate Sanctorum Patrum: vnde ait August. de Natura & Gratia cap. 36. De qua nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem. D.Thom. 3.part. quæst. 27. art. 4. Nec deest magna congruentia, quia decuit Matrem Dei ea puritate nitere, qua maior sub Deo esse non posset, vt ait S. Anselmus. Hoc autem priuilegium in hoc consistit, quòd vltra sanctam cogitationem præuenientem ad bonum, ita subiugatur sensualitas, vt ex ea non insurgat praua cogitatio ad malum: siue vno verbo, in extinctione, aut saltem ligatione fomitis, si enim insurgant tentationes, vix potest quis liberari à peccato veniali. Vnde B. Virgo caruit omni tentatione tam externa, quàm interna ex speciali priuilegio: quamuis de externa videatur D. Thomas sentire contrarium in 4. disp. 49. art. 3. quæstiuncula 1. ad 2. sed explicatur quòd intelligit de tentatione non in actu, sed in aptitudine.

AD primum ergo primæ opinionis dicendum, quòd duplex est perfectio: vna simpliciter absque omni peccato etiam veniali, & hæc est propria beatorum, quam ex priuilegio habuit Beatissima Virgo: alia est, quæ consistit in operando opera iustitiæ & charitatis excludens omne peccatum mortale eiusque maculam, & hæc præcipitur & laudatur à Scriptura: est tamen consilium & præceptum de vitandis omnibus peccatis venialibus; non quidem collectiuè, sed sigillatim; quia possumus singula vitare, non omnia: qui autem abstinet ab omni peccato mortali, adimplet quæ ad salutem pertinent, & sic intelligit Concilium Arausicanum.

AD secundum dicendum, quòd Deus posset tantam gratiam homini dare, sanando eius infirmitatem, & debilitatem partis inferioris, quòd vitaret omnia peccata venialia, hoc tamen non facit vsque ad Patriam iustis de causis: vnde quòd non vitet homo peccata omnia cum auxiliis gratiæ ordinariis, non est ex defectu gratiæ, sed ex magna nostra debilitate: pet imus autem à Deo, & statuimus vitare singula peccata venialia, quod est possibile; non omnia.

AD tertium dicendum, quòd peccatum veniale non est contra præcepta de vltimo fine: sed contra modum obseruandi: possumus autem cum gratia Dei ordinaria singula seorsim peccata venialia vitare, non omnia collectiuè: hæc autem impossibilitas vitandi omnia, non est ex connexione terminorum, quia alioquin absolutè non possent vitari: nec est tantùm moralis, aliàs oppositum aliquando eueniret, cum tamen sine speciali priuilegio nunquam euenerit: sed est impossibilitas infallibilitatis, inferẽs necessitatem consequentiæ siue ex suppositione cadendi in aliquid, non determinatè, sed vagè sumptum: quod non lædit libertatem arbitrij, quæ attenditur circa singula determinatè, non circa omnia collectiuè, vel circa aliquod vagè sumptum, ex D.Thom. in præsenti art. 8. ad 1.

AD primum secundæ opinionis hæreticorum dicendum, quòd hæc & similia loca sunt intelligenda cum hac clausula, nisi adsit aliquod speciale priuilegium, quod adfuit Beatissimæ Virgini, vt declararunt Concilia.

AD secundum dicendum cum D.Thom. 3. part. quæst. 27. art. 4. ad 2. quòd S. Chrysostomus vel excessit quantum ad hoc, vel locutus est in aliorum sententia: nec Beata Virgo fuit repræhensa à Filio, sed admonita, quòd ad ipsos non spectabat prouidere vinum. Ad August. dicendum cum D.Thom. loco citato, quòd loquitur non de dubitatione culpabili circa fidem, sed de stupore quodam & admiratione, qua B. Virgo mirabatur videns pati & mori Christum, quem firmissimè credebat esse Deum: vnde illud Lucæ 2. Tuam ipsius animam pertransibit gladius, intelligitur de gladio doloris & compassionis, quam habuit Virgo iuxta Crucem.

AD tertium dicendum, quòd Beata Virgo, vt pote Mater Dei, est supra omnes eminens; & propterea habuit hoc priuilegium nulli alteri concessum: imò iudicatur temeraria & errori proxima opinio Catherini dicentis hoc non peccandi venialiter priuilegium concessum fuisse aliis, vt S. Ioanni Baptistæ, Ieremiæ, &c. Ad aliud dicendum, quòd B. Virgo dicens illa verba: Dimitte nobis debita nostra non orauit nomine proprio, sed totius Ecclesiæ: siue in communitate Fidelium.

DVBIVM XII.

Vtrum homo iustus indigeat auxilio gratiæ ad perseuerandum.

SVpponendum est ex D.Thom. hîc art. 10. quòd perseuerantia tripliciter dicitur: quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat ne remoueatur ab eo quod est secundùm virtutem, per tristitias irruentes

ruẽtes, vt ſic ſe habeat perſeuerãtia ad triſtitias; ſicut continentia ad concupiſcentias, vt Philoſophus dicit in 7. Ethicor. Alio modo poteſt dici perſeuerantia habitus quidam, ſecundùm quem homo habet propoſitum perſeuerandi in bono vſque in finem, & vtroque iſtorum modorum perſeuerantia ſimul cum gratia infunditur, ſicut & continentia, & cæteræ virtutes. Alio modo dicitur perſeuerantia continuatio quædam boni vſque ad finem vitæ, & hæc dicitur donum perſeuerantiæ proprium Prædeſtinatorum: Nec ſibi contrariatur dum 2.2.qu. 137.art.4. accipit tantùm perſeuerantiã dupliciter, prætermiſſo primo modo; nam ibi loquitur de perſeuerantia habituali tantùm, prout eſt virtus: primo autem modo ſumpta non eſt virtus, & vocatur potius diſpoſitio ad virtutem, quia virtus eſt quid perfectum, & media ipſa operamur facilè & delectabiliter: Differt autem donum perſeuerantiæ à dono confirmationis in gratia, quod eſt Viæ, in hoc quòd perſeuerantia reſpicit tantùm vltimum vitæ, vt poſtea dicetur, confirmatio autem in gratia importat aliquam durationem: neutrum autem tollit peccabilitatem abſolutè & ab intrinſeco; ſed ſola confirmatio in gratia quæ habetur in Patria, vt ait D.Thom. quæſt. 14. de Verit. art 9. Et 4. contra Gentes cap. 70. ait: Immutabilitatis voluntatis non poteſt homini competere, niſi ſecundùm quod attingit vltimum finem.

Prima opinio, ſed hæretica, Pelagianorum aſſerit quòd homo iuſtus non indiget auxilio gratiæ ad perſeuerandum. Probatur, Homo in ſtatu iuſtitiæ originalis non indiguiſſet auxilio gratiæ ad perſeuerandum, præter gratiam habitualem: ergo dũ reparatur hæc gratia in homine iuſto, non eſt vltra neceſſarium auxilium gratiæ, quia ex Apoſtolo ad Rom.5. plus reſtitutum eſt homini per donum Chriſti, quàm amiſſum per peccatum Adæ.

Secundò, Perſeuerare in gratia eſt conſeruare ipſam vſque in finem: ſed ad talem conſeruationem ſufficit concurſus Dei quo fuit producta, vt patet in conſeruatione aliarum formarum, putà lucis in aëre: ergo homo iuſtus non indiget auxilio gratiæ ad perſeuerandum.

Tertiò, Perſeuerantia & confirmatio in gratia ſunt omninò idem: ſed homo iuſtus vt ſit confirmatus in gratia non indiget auxilio internæ gratiæ; ſed ſola extrinſeca Dei voluntate & protectione: ergo nec ad perſeuerandum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum ſecundùm fidem, quòd homo iuſtus indiget auxilio gratiæ ad perſeuerandum. 2. quod auxilium conſiſtit tam in interna motione, quàm in externa protectione, aut ſaltem in vna ipſarum. 3. & eſt idem cũ auxilio quo reſiſtimus finali tentationi & vitamus peccatum mortale ſaltem in fine vitæ, poſt acquiſitam gratiam. 4. nulli iuſto negatur auxilium gratiæ ſufficiens ad perſeuerandum. 5. licet non ſit debitum, ſed merè gratuitum maximè poſt peccatum originale. Ita omnes Theologi.

Probatur prima pars concluſionis authoritate Conciliorum. In Mileuitano canone 3. & duobus ſequentibus: item in Africano canon. 78. definitur hominem indigere auxilio gratiæ ad non peccandum, ac proinde ad perſeuerandum in gratia. In Arauſicano II. canon. 10. ſic habetur. Adiutorium Dei etiam renatis ac ſanctis ſemper eſt implorandum, vt ad finem bonum peruenire, vel in bono poſſint opere perdurare. In Tridentino ſeſſ. 6. cap. 13. & canone 22. Si quis dixerit iuſtificatum vel ſine ſpeciali auxilio Dei in accepta iuſtitia perſeuerare poſſe, vel cũ eo non poſſe; anathema ſit. De hac re expreſſa & multiplex eſt authoritas Sanctorum Patrum, maximè Auguſtini in libro de Gratia & Libero Arbitrio cap. 6. item de Natura & Gratia c. 26. & lib. 2. de Bono Perſeuerantiæ cap. 2. & 3. D.Th. in hoc art. 10. & alibi ſæpe. Hanc veritatem collegerunt tam Sancti Patres, quàm Concilia ex ſacra Scriptura: Ad Philipp. 1. dicitur: Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet vſque in diem Chriſti Ieſu. 1. Petri 5. Deus autem qui vocauit nos in æternam gloriam ſuam, &c. modicum paſſos ipſe perficiet, confirmabit, ſolidabitque. Ioannis 17. Pater Sancte ſerua eos: Conſtat autem quòd ſi Deus debet perficere bonum opus quod cœpit, ſi nos confirmat & ſolidat, ſi ſeruat nos à malo, non poſſumus ſine eius diuina gratia perſeuerare: in his enim Scriptura attribuit aliquid ſpeciale Deo, quod non attribuit in aliis actionibus naturalibus, ad quas concurrit concurſu generali. Deinde, ſacra Scriptura inducit nos ad petendam à Deo perſeuerantiam, ſiue vt præſeruet nos à malo (quod idem eſt) tanquam donum excedens vires noſtras & ſupernaturale: In Oratione Dominica habetur: Ne nos inducas in tentationem. Matthæi 26. Orate ne intretis in tentationem. Chriſtus ob eandem cauſam orauit pro ſuis Diſcipulis. Ioan. 17. Non rogo vt tollas eos de mundo, ſed vt ſerues eos à malo. Lucæ 22. Ego pro te rogaui Petre, vt non deficiat fides tua. Denique, Qui perſeuerat in gratia vſque in finem, plus accipit ordinis ſupernaturalis à Deo, quàm qui accepta gratia non accipit donum perſeuerantiæ in illa, vnde tenetur gratias agere tanquam pro maiori beneficio ordinis ſupernaturalis: ergo neceſſarium eſt auxilium gratiæ ad perſeuerandum in bono; & ſi fuit neceſſarium in ſtatu naturæ integræ, multò magis in ſtatu naturæ corruptæ, in quo licet pars ſuperior ſanetur per gratiam ſanctificantem; tamen inferior remanet deordinata & concupiſcit aduerſus ſpiritum.

Probatur ſecunda pars concluſionis: Poteſt fieri quòd homo poſt acceptam gratiam ſanctificantem diu viuat, & perſeuerans in ea benè

operando & tentationibus resistendo moriatur: sed hoc fieri non potest sine interna motione gratiæ, & externa protectione qua prohibentur plures & grauiores tentationes, quibus forte succumberet; potest etiam fieri quòd homo post iustificationem statim moriatur, vel morte naturali, vel violenta; quæ coniunctio mortis cum statu gratiæ & iustificationis est effectus prædestinationis, tum in adultis, tum in paruulis iuxta illud: Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, &c. tunc in breui illo spatio, vel operatur aliquid supernaturale, & hoc per gratiam internę motionis;vel saltem prohibitæ sunt tentationes, & hoc per gratiam externæ protectionis: ergo auxilium gratiæ necessarium ad perseuerandum, consistit tam in interna motione, quàm in externa protectione, aut saltem in vna ipsarum.

Probatur tertia pars conclusionis: Qui moritur in gratia, habet donum perseuerantiæ, vt patet, mori enim in gratia est eius effectus, licet per breuissimum tempus perseuerauerit: sed qui resistit finali tentationi, & vitat peccatum mortale saltem in fine vitæ post acquisitam gratiam, moritur in gratia, hæc enim solùm deperditur per peccatum mortale: ergo qui resistit finali tentationi, & vitat peccatum mortale saltem in fine vitæ post acquisitam gratiam, habet donum perseuerantiæ: ac proinde auxilium gratiæ necessarium ad perseuerandum est idem, quod auxilium gratiæ quo resistimus finali tentationi, & vitamus peccatum mortale saltem in fine vitæ post acquisitam gratiam. In proposito igitur perseuerandi, quod est actus elicitus ab habitu virtutis perseuerantiæ, non consistit donum perseuerantiæ; ad ipsum enim habendum sufficit auxilium gratiæ actualis transiens, sicut & ad alios actus virtutum.

Probatur quarta pars conclusionis: Iusti monentur in sacra Scriptura, vt perseuerent: Apocalypsis 3. Tene quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam. & cap. 2. Esto fidelis vsque ad mortem, dabo tibi coronam vitæ. Ad Philippenses 2. Cum timore & tremore salutem nostram operamini: Et ita possunt perseuerare; non enim est admonitio de impossibilibus: sed nullus potest in gratia perseuerare sine auxilio diuinæ gratiæ, vt dictum est in prima parte conclusionis: ergo nulli iusto negatur auxilium gratiæ sufficiens ad perseuerandum. Deinde, Ex Conciliis Deus neminem deserit, nisi prius ab eo deseratur cuius tamen contrarium contingeret, si Deus denegaret iustis auxilium gratiæ sufficiens ad perseuerandum; hæc enim denegatio non potest esse pœna præcedentium peccatorum, nec originalis, quia iam sunt remissa in iustis; ex peccatis enim remissis etiam originali nihil remanet perditionis, vt in Conciliis definitum est, maximè in Tridentino: & habetur ad Rom. 8, Nihil ergo nunc damnationis iis, qui sunt in Christo Iesu. Et tamen aliquid perditionis remaneret, si propter illa negaretur auxilium gratiæ sufficiens ad perseuerandum, sine quo non possumus saluari: nec est pœna futurorum peccatorum, quia Deus non punit peccatum antequam sit.

Probatur & explicatur quinta pars conclusionis: Quamuis gratia supernaturalis nulli sit debita, etiam in statu iustitiæ originalis, propterea enim dicitur gratia, quia datur gratuitò: multò minus tamen est debita homini in statu naturæ lapsæ, in quo propter peccatum est spoliatus gratuitis: vnde quodlibet auxilium gratiæ est donum duplici titulo gratuitum pro statu naturæ lapsæ; & quia supernaturale, ac superadditum naturæ; & quia collatum post lapsum, id est indignis per peccatum. Notandum tamen quòd ex suppositione præcepti excedentis vires liberi arbitrij, sunt debita auxilia gratiæ sufficientia, sine quibus impleri non potest: vnde licet Deus possit iustè pro peccatis actualibus negare auxilia sufficientia, sine quibus tale præceptum est impossibile: & tunc omissio illius imputetur ad peccatum, quia omittens redditur ex propria voluntate indignus illis auxiliis, & consequenter eadem propria voluntate & malitia redditur impotens ad illud præceptum implendum; peccata enim actualia sunt commissa propria voluntate. Videtur tamen repugnans tum misericordiæ, tum iustitiæ diuinæ, quòd vlli propter solum peccatum originale negentur auxilia gratiæ sufficientia, & quod imputetur ad peccatum & ad æternam damnationem vt includit pœnam sensus, omissio præcepti aliàs impossibilis; quia impotentia illud implendi non esset ex propria voluntate, quandoquidem ab ipsa non procedit peccatum originale: licet enim gratuita iustè negentur subditis ob peccatum Capitis, non tamen ob illud peccatum iustè negantur quæ aliàs sunt ipsis debita, qualia sunt auxilia sufficientia ex suppositione dicti præcepti. Vnde nec Deus posset iustè punire æterna pœna sensus (quæ non est medicinalis) illos qui præcisè ex negatione auxiliorum præceptum non implerent; etsi posset iustè punire pœna damni, quæ est priuatio gratuitorum. Quod apparet in humanis: nam potest filius ob peccatum parentis iustè priuari à Rege paterna hæreditate, nobilitate, & similibus: non tamen ob illud potest iustè puniri in corpore, nec iustè puniretur non obediens præcepto Regis, si ex priuatione talis hæreditatis & nobilitatis præcisè fieret impotens obedire, quia nemo tenetur ad impossibile quod nõ oritur ex propria voluntate.

AD primum ergo dicendum, quòd etiam in statu iustitiæ originalis erat necessariũ auxilium gratiæ ad perseuerandum, Ita D. Thom. hîc art. 10. ad 3. S. Aug. de Correptione & Gratia cap. 11. ait: Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus, sed

sane

ſane habuit, in qua ſi permanere vellet, nunquam malus eſſet, & ſine qua etiam cum libero arbitrio bonus eſſe non poſſet. Et tandem Concilium Arauſicanum II. can. 19. ait: Natura humana etiamſi in illa integritate; in qua eſt condita, permaneret, nullo modo ſeipſam creatore non adiuuante ſeruaret: non tamen tunc fuiſſent neceſſaria tot auxilia, quia non aderant tentationes ab intrinſeco ex parte concupiſcentiæ, quæ tunc ſubordinata erat rationi: quia verò homo in primo ſtatu accepit donum, per quod perſeuerare poſſet, non autem accepit vt perſeueraret; nunc autem per gratiam Chriſti multi accipiunt, & donum gratiæ quo perſeuerare poſſunt; & vlterius eis datur quòd perſeuerent; donum Chriſti eſt maius, quàm delictum Adæ: quæ reparatio Chriſti nunc eſt tantùm inchoata, ſcilicet quantum ad mentem, nondum conſummata quantum ad carnem, quod erit in Patria, vbi homo non ſolùm perſeuerare poterit, ſed etiam peccare non poterit.

Ad ſecundum dicendum, quòd quando forma conſeruanda habet contrarium quo poſſit corrumpi, ſicut gratia habet peccatum, requiritur vltra concurſum Dei producentis & conſeruantis talem formam, auxilium quo vitetur & remoueatur eius contrarium: peccatum autem non poteſt vitari, ſaltem vſque ad finem vitæ, ſine auxilio gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd confirmatio in gratia, vltra voluntatem extrinſecam Dei, importat collationem auxiliorum diuinæ gratiæ tam externè protegentis, quàm internè confirmantis, quibus omnia peccata mortalia ſaltem vitantur: vnde nunquam deperditur gratia ſanctificans: & hæc auxilia gratiæ efficacia debent durare toto tempore confirmationis in gratia; tunc enim licet abſolutè homo peccare poſſit, nunquam tamen de facto peccabit; & hoc infallibiliter, ſiue neceſſitate ex ſuppoſitione; ſiue conſequentiæ: iuxta illud, Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus: Hæc confirmatio differt à dono perſeuerantiæ: quòd iſtud ſolùm importat per ſe, quòd homo moriatur in gratia in ea perſeuerando in vltima vitæ periodo: vltra quod confirmatio in gratia dicit adhæſionem & ſtabilitatem in bono: vnde maius eſt donum: Quando autem D. Thom. qu. 24. de Veritate. art. 9. dicit neminem in hac vita fuiſſe confirmatum in gratiâ; intelligit de confirmatione per aliquod habituale, per quod reddantur homines ab intrinſeco impeccabiles, ſicut ſunt beati in cœlo: non autem per continuam auxiliorum collationem, quomodo Apoſtoli fuerunt confirmati vt docent communiter Theologi, & B. Virgo excellentiori modo, ita vt nec venialiter vnquam peccauerit.



QVÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad eius eſſentiam, in quatuor articulos diuiſa.



Deinde conſiderandum eſt de gratia Dei quantum ad eius eſſentiam.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum gratia ponat aliquid in anima.

¶ Secundo, vtrum gratia ſit qualitas.

¶ Tertio vtrum gratia differat à virtute infuſa.

¶ Quarto, de ſubiecto gratiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum gratia ponat aliquid in anima.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: vnde dicitur Gen. 39. quòd Dominus dedit Ioſeph gratiam in conſpectu principis carceris. Sed per hoc, quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo, qui gratiam alterius habet, ſed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quædam: ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, ſed ſolum ſignificatur acceptatio diuina 586

[Margin: 2. d. 26. q. 1. ar. 3. & 4. tr. 20. 153. Et ver. q. 27. ar. 1.]

¶ 2 Præterea, Sicut anima viuificat corpus, ita Deus viuificat animam: vnde dicitur Deut. 30. ipſe eſt vita tua. Sed anima viuificat corpus immediatè: ergo etiam nihil cadit medium inter Deum & animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

¶ 3 Præterea, Ad Rom. 1. ſuper illud, Gratia vobis & pax, dicit gloſ.* Gratia id eſt remiſſio peccatorum. Sed remiſſio peccatorum non ponit in anima aliquid, ſed ſolum in Deo non imputante peccatum: ſecundum illud Pſal 31. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

[Margin: Gl. interlineari in hoc loco.]

Sed contra, Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia eſt quædam lux animæ, vnde Aug. dicit in lib. de natura & gratia.* Præuaricatorem legis diuinæ lux deſerit veritatis, qua deſertus vtique fit cæcus: ergo gratia ponit aliquid in anima.

[Margin: cap. 22. in prin. to. 7.]

CONCLVSIO.

Quum diligere ſit velle alteri bonum, Deique voluntas rerum ſit cauſa: certum eſt gratiam ſeu dilectionem Dei, ſemper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima eius quem diligit efficere.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum communem modum loquendi, tripliciter gratia accipi conſueuit. Vno modo pro dilectione alicuius: ſicut conſueuimus dicere, quod iſte miles habet gratiam regis, id eſt, rex habet eum gratum. Secundo ſumitur pro aliquo dono gratis dato: ſicut conſueuimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo ſumitur pro recompenſatione beneficij gratis dati: ſecundum quod dicimus agere gratias beneficiorum. Quorum trium ſecundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex ſecundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis exhibitis gratiarum actio conſurgit. Quantum igitur ad duo vltima, manifeſtum eſt, quòd gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit. Primò quidem ipſum donum gratis datum: ſecundo huius doni recognitionem Sed quantum ad primum eſt differentia attendenda circa gratiam Dei, & gratiam hominis: quia enim bonum creaturæ prouenit ex voluntate diuina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis mouetur ex bono præexiſtente in rebus: & inde eſt, quòd dilectio hominis non cauſat totaliter rei bonitatem, ſed præſupponit ipſam vel in parte, vel in toto. Patet igitur, quòd quamlibet Dei dilectionem ſequitur aliquod bonum in creatura cauſatum, quandoque tamen* dilectioni æternæ coæternum. Et ſecundum huiuſmodi boni differentiam differens conſideratur dilectio Dei ad creaturam. Vna quidem communis, ſecundum quam diligit omnia, quæ ſunt, vt dicitur Sap. 11. ſecundum quam eſſe naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio eſt ſpecialis, ſecundum quam trahit creaturam rationalem ſupra conditionem naturæ ad participationem diuini boni: & ſecundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere ſimpliciter: quia ſecundum hanc dilectionem vult Deus ſimpliciter creaturæ bonum æternum, quod eſt ipſe. Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere, ſignificatur quiddam ſupernaturale in homine à Deo proueniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipſa æterna Dei dilectio: ſecundum quod dicitur etiam gratia prædeſtinationis inquantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædeſtinauit ſiue elegit. Dicitur enim ad Epheſ. 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ ſuæ.

[Margin: Alias non tamen.]

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in hoc, quòd dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo eſſe aliquid, quod ſit homini gratum, ſicut & in hoc, quòd dicitur aliquis gratiam Dei habere. Sed tamen differenter; nam illud, quod eſt homini gratum, in alio homine præſupponitur eius dilectioni: cauſatur autem ex dilectione diuina, quod eſt in homine Deo gratum, vt dictum eſt*.

[Margin: In cor. art.]

Ad ſecundum dicendum, quòd Deus eſt vita animæ per modum cauſæ efficientis: ſed anima eſt vita corporis per modum cauſæ formalis. Inter formam autem & materiam non cadit aliquod medium, quia forma per ſeipſam informat materiam,

teriam, vel subiectum. Sed agens informat subiectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

l. 1. c. 25. post me. tom. 1.
Ad tertium dicendum, quòd Aug. dicit in l. Retractationum,* Vbi dixit gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem verò in reconciliationem Dei: non sic accipiendum est, ac si pax ipsa & reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significauerit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet: sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato, vt infrà patebit.*
q. 113. a. 2.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia sit qualitas animæ.

587
2. dist. 26. art. 2.
Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum, quia actio qualitatis non est absque actione subiecti: & sic oporteret, quòd subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam iustificando ipsam: ergo gratia non est qualitas.

¶ 2 Præterea, Substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior, quàm natura animæ: multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, vt suprà dictum est*: Ergo gratia non est qualitas.
q. 109. ar. 1. 2. & 3.

¶ 3 Præterea, Nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet, non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: vnde & dicitur noua creatura, ad Galat. vlt. ergo gratia non est qualitas.

Et Aug. in hunc locum Psal. 103.
Sed contra est, quòd super illud Psal. 103. Vt exhilaret faciem in oleo, dicit gloss. *quod gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut & pulchritudo corporis: ergo gratia est quædam qualitas.

CONCLVSIO.

Præter auxilium speciale, quo Deus hominem mouet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima iustificatorum, habitus gratiæ seu qualitas quædam supernaturalis: vt suauiter & promptè ab ipso ad æternum bonum consequendum moueantur.

art. 1. huius quæst. q. 109. a. 1.
Respondeo dicendum, quòd sicut iam dictum* est, in eo, qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est supra*, quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuuatur. Vno modo inquantum anima hominis mouetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ: actus enim mouentis in moto est motus, vt dicitur in 3. Physicor.* Alio modo adiuuatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non est conueniens, quòd Deus minus prouideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quàm creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic prouidet, vt non solum moueat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas, & virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, vt secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus à Deo mouentur, sunt creaturis connaturales & faciles, secundum illud Sapient. 8. Et disponit omnia suauiter. Multo igitur magis illis, quos mouet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suauiter & promptè ab ipso moueantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ qualitas quædam est.
lib. 3. Phys. tx. 18. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis: sicut albedo facit album, & iustitia iustum.

Ad secundum dicendum, quòd omnis substantia, vel est ipsa natura rei, cuius est substantia, vel est pars naturæ: secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam non potest esse, quod sit substantia, aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante diuinam bonitatem, vt de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfectè participat diuinam bonitatem, ipsa participatio diuinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quàm anima in seipsa subsistat. est tamen nobilior, quàm natura animæ. inquantum est expressio vel participatio diuinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

lib. 7. Met. tx. 2. habetur etiã ex lib. 12. tex. 5. tom. 3.
Ad tertium dicendum quòd sicut dicit Boëtius, accidentis esse est inesse. Vnde omne accidens, non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est. vnde & magis dicitur esse entis quàm ens, vt dicitur in 7. Met * Et quia eius est fieri vel corrumpi, cuius est esse: ideo propriè loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit, vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari. ex eo quòd homines secundum ipsam creantur, id est, in nouo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud ad Ephes. 2. Creati in Christo Iesu in operibus bonis.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia sit idem quod virtus.

Ad tertivm sic proceditur. Videtur, quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim August. * quod gratia operans est fides, quæ per dilectionem operatur: vt habetur in lib. de Spiritu & litera. Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus. 588
1. 2. q. 7. a. 1. co. & q. 61. a. 2. ar. Et 2. d. 26. ar. 4. & 6. Et 4. d. 1. q. 1. a. 4. q. 5. Et ver. qu. 27. art. 2.

¶ 2 Præterea, Cuicunque conuenit diffinitio, conuenit & diffinitum: Sed diffinitiones de virtute datæ siue à Sanctis, siue à Philosophis, conueniunt gratiæ: ipsa enim bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: ipsa etiam est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, &c. Ergo gratia est virtus.

c. 14. circa fi. & c. 32. tom. 3.
¶ 3 Præterea, Gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est, quòd non est in quarta specie qualitatis, quæ est forma & circa aliquid constans figura: quia non pertinet ad corpus. neque etiam in tertia est, quia non est passio, vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiua, vt probatur in 7. Physic. * ipsa autem gratia principaliter est in mente; neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis. quia gratia est supra naturam, & non se habet ad bonum & malum, sicut potentia naturalis. ergo relinquitur, quòd sit in prima specie, quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes: quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, vt supra dictum est*. Ergo gratia est idem quod virtus.
lib. 7. Phys. à text. 14 vsque ad 20. tom. 2.
q. 56. ar. 4 Et qu. 57. art. 2.

Sed contra, Si gratia est virtus, maximè videtur quòd sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides, vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente: neque etiam charitas, quia gratia præuenit charitatem, vt August. dicit in lib. de prædestinatione sanctorum *. Ergo gratia non est virtus.
In lib. 2. & est l. de bono perseuer. c. 14. non remote à pr. to. 7.

CONCLVSIO

Vt naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas; ita supernaturale gratiæ lumen, siue donum, est aliquid præter virtutes infusas, quibus homo perficitur ad ambulandum, secundum quod congruit diuinæ gratiæ lumini.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt idem esse gratiam & virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, vt gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in 2. Sent. distinct. 26.* Sed si quis rectè consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia vt Philosoph. dicit in 7. Physicor. * virtus est quædam dispositio perfecti. dico autem perfectum, quod ad dispositum secundum naturam. Ex quo patet, quòd virtus vniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem; quando scilicet vnumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem, quòd virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra * dictum est, sunt dispositiones, quibus homo conuenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem. vnde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam diuinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ; secundum quod dicitur 2. Pet. 1. Maxima & pretiosa vobis promissa donauit, vt per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ: & secundum acceptationem huiusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio diuinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine isto deriuantur, & ad illud lumen ordinantur. Vnde Apostolus dicit ad Ephes. 5. Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, vt filij lucis ambulate. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit lumini naturali rationis, ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.
lib. 2. Sent. dist. 26. lib. 7. text. 17. & 18. tom. 2.
qu. 55. & seqq.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. nominat fidem per dilectionem operantem gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus, in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quòd bonum positum in diffinitione virtutis dicitur secundum conuenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam. sic autem bonum non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine: vt dictum est*.
In corp. ar.

Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium & radix.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd gratia non sit in essentia animæ sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum Dicit enim August. in Hypognosticum *, quod gratia comparatur ad voluntatem, siue ad lib. arbitr. sicut sessor ad equum. Sed voluntas siue liberum arb. est potentia quædam:, vt in primo dictum est. †ergo gratia est in potentia animæ sicut in subiecto. 589
1. q. 7. a. 2. co. & q. 61. a. 2. ar. Et 2. dist. 26. a. 3. Et ver. q. 27. ar. 6.

¶ 2 Præterea, Ex gratia incipiunt merita hominis: vt August. dicit. * sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua poten

potentia procedit. ergo videtur, quòd gratia sit perfectio alicuius potentiæ animæ.

& gra. c. 6. circa pr. io. 7. & li. 1 ad Simp. q. 2. & de gra. & lib. arb. c. 6.

¶ 3 Præterea, Si essentia animæ sit proprium subiectum gratiæ, oportet quòd anima inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum: quia sic sequeretur, quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subiectum gratiæ.

¶ 4 Præterea, Essentia animæ est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori ergo sequetur, quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet, neque voluntate, neque in intellectu, neque aliquo huiusmodi, quod est inconueniens

Sed contra est, quod per gratiam regeneramus in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias: ergo gratia per prius est in essentia animæ, quam in potentiis.

CONCLVSIO.

Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis: gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius: necessarium est non potentiam vllam, sed essentiam ipsam animæ subiectum gratiæ esse.

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio ex præcedenti dependet*. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subiecto: nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis, vt suprà dictum est*. Si autem gratia differt à virtute non potest dici quòd potentia animæ sit gratiæ subiectum: quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, vt suprà dictum est*. Vnde relinquitur, quòd gratia sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animæ: ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectiuam homo participat cognitionem diuinam per virtutem fidei, & secundum potentiam voluntatis amorem diuinum per virtutem charitatis: ita etiam per naturam animæ participat secundum quandam similitudinem naturam diuinam per quandam regenerationem, siue recreationem.

ex ar. præc. q. 56. ar. 1. q. 55. & 56. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, vt mouens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum: non autem sicut accidens ad subiectum.

¶ Et per hoc etiam patet solutio ad Secundum. est enim gratia principium meritorij operis mediantibus virtutibus: sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis

Ad tertium dicendum, quòd anima est subiectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturæ: non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cùm potentiæ sint proprietates naturales animæ speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium, & plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subiectum gratiæ, quòd qualibet anima possit esse gratiæ subiectum: hoc enim conuenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum. quòd cùm potentiæ animæ sunt naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quòd sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis: non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt huiusmodi potentiæ effluere.

QVÆSTIO CXI.

De diuisione Gratiæ, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de diuisione gratiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum conuenienter diuidatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem.

¶ Secundo, de diuisione gratiæ gratum facientis, per operantem & cooperantem.

¶ Tertio, de diuisione eiusdem per gratiam præuenientem & subsequentem.

¶ Quarto, de diuisione gratiæ gratis datæ.

¶ Quinto, de comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

590 Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd gratia non conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, vt ex supradictis patet. Homo autem ideo non est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo, sed potius econuerso: ideo enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia est homo gratus ei: Ergo nulla est gratia gratum faciens.

3. q. 7. a. 7. cor & ad 1. & q. 62. a. 1. cor. & 3. contra cap. 154. fin. & ver. q. 27. ar. 1. & 5. cor. & opusc. 3. ca. 221. Et Psa. 24.

¶ 2 Præterea, Quęcunque non dantur ex meritis pręcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti: quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo, natura autem diuiditur contra gratiam. Inconuenienter igitur hoc, quod est gratis datum, ponitur vt gratiæ differentia: quia inuenitur etiam extra gratiæ genus.

¶ 3 Præterea, Omnis diuisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis à Deo conceditur; secundum illud Rom. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius. Ergo gratia gratum faciens non debet diuidi contra gratiam gratis datam.

*ca. 3. Et Ro. 1. lec. 3. ca. 2. Et Eph. 1 le. 2. ca. 1. * Q. 110. ar. 1.*

Sed contra est, quod Apostolus vtrunque attribuit gratię, scilicet & gratum facere, & esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum ad Ephes. 1. Gratificauit nos in dilecto filio suo. Quantum verò ad secundum dicitur ad Rom. 2. Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet vnum tantum, vel vtrunque

CONCLVSIO.

Cùm gratia sit, per quam homines ordinantur, & reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit) conuenienter diuiditur in gratiam gratum facientem, per quam homo per seipsum, Deo coniungitur: & gratis datam, per quam vnus homo alteri ad salutem cooperatur.

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Rom. 13. Quę à Deo sunt, ordinata sunt. In hoc autem ordo rerum consistit, quòd quędam per alia in Deum reducuntur, vt Dion. dicit in lib. cœl. hier.* Cùm igitur gratia ad hoc ordinetur vt homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, vt scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Vna quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quę vocatur gratia gratum faciens. Alia verò per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data: quia supra facultatem naturę & supra meritum personę homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc, vt homo ipse per eam iustificetur, sed potius vt ad iustificationem alterius cooperetur; ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apost. 1. ad Corinth. 12. Vniquique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem scilicet aliorum.

Ca. 4. & 8. & 7. a. me.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia non dicitur facere gratum effectiuè, sed formaliter. scilicet quia per hanc homo iustificatur & dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Col. 1. Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.

Ad secundum dicendum, quòd gratia secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Vnum quidem ex merito proueniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4. Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam. Aliud est debitum secundum conditionem naturæ: puta si dicamus debitum esse homini, quòd habeat rationem, & alia quę ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quòd Deus creaturæ obligetur. sed potius inquantum creatura debet subjici Deo, vt in ea diuina ordinatio impleatur. quæ quidem est, vt talis natura, tales conditiones vel proprietates habeat, & quòd talia operans, talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito: non autem carent secundo debito. sed dona supernaturalia vtroque debito carent: & ideo specialius sibi nomen gratię vendicant.

Ad tertium dicendum, quòd gratia gratum faciens addit aliquid super rationem gratiæ gratis datę, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet: quia scilicet hominem gratum facit Deo, & ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit. Et sic opponuntur duę partes diuisionis, sicut gratum faciens, & non faciens gratum.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia conuenienter diuidatur per operantem & cooperantem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd gratia inconuenienter diuidatur per operantem, & cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est: vt suprà dictum est*. Sed accidens non potest agere in subiectum: ergo nulla gratia debet dici operans. 591

*Inf. ar. 3. c. Et 2. lib. 26. a. 5. Et ver. qu. 27. ar. 5. ad 1. & 2. Et 2. Cor. 6. in le. fin. * Q. 110. a. 2.*

¶ 2 Præterea, Si gratia aliquid operetur in nobis, maximè operatur in nobis iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis: dicit enim August. super illud Ioan. 14.* Opera quæ ego facio, & ipse faciet. Qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

¶ 3 Præterea, Cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis, quàm liberum arbit. secundum illud Rom. 9. Non est currentis neque volentis, sed miserentis Dei. Ergo gratia non debet dici cooperans.

Colligitur ex trac. 72. in Io. post med. to. 9. Et de verbis Apost. ser. 15. Li. de gra. & lib. arb. ca. 17. aliquantulũ à prin. t. 7.

¶ 4 Præterea, Diuisio debet dari per opposita: Sed operari & cooperari non sunt opposita: idem enim potest operari & cooperari. Ergo inconuenienter diuiditur gratia per operantem & cooperantem.

Sed contra est, quod August. dicit in libr. de grat. & lib. arb.*. Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit: quia ipse, vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Sed operationes Dei, quibus mouet nos ad bonum, ad gratiam pertinent: ergo conuenienter gratia diuiditur per operantem & cooperantem.

CONCLVSIO.

Quum illam diuisionem, qua gratia secundum diuersos effectus in operantem & cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his verbis, Deus est qui operatur in vobis & velle & perficere: rectè gratiam ita diuidi manifestum est.

Q.109.ar. q.110.ar. 2. Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est *, gratia dupliciter potest intelligi. Vno modo diuinum auxilium quo nos mouet ad bene volendum & agendum. Alio modo habituale donum nobis diuinitus inditum. Vtroque autem modo gratia dicta conuenienter diuiditur per operantem & cooperantem Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed mouenti. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota & non mouens, solus autem Deus mouens, operatio Deo attribuitur: & secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu, in quo mens nostra, & mouet & mouetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ: & secundum hoc dicitur gratia cooperans. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis: Et quantum ad istum actum voluntas se habet vt mota, Deus autem vt mouens: & præsertim cùm voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus mouet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans

¶ Alius autem actus est exterior, qui cum à voluntate imperetur (vt suprà dictum est) * consequens est, quòd ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuuat, & interius confirmando voluntatem, vt ad actum perueniat, & exterius facultatem operandi præbendo, respectu huiusmodi actus dicitur gratia cooperans. Vnde post præmissa verba subdit August. * Vt autem velimus operatur, cum autem volumus, vt perficiamus, nobis cooperatur. Si igitur gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua mouet nos ad bonum meritorium, conuenienter diuiditur gratia per operantem & cooperantem. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut & cuiuslibet alterius formæ. Quorum primus est esse, secundus est operatio: sicut caloris operatio est facere calidum, & exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia inquantum animam sanat, vel iustificat, siue gratam Deo facit, dicitur gratia operans: inquantum verò est principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

Q.17.a.9. præcipuè.

Eodem lib. de gr. & lib. arbit. 17. c 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effectiuè, sed formaliter: sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non sine nobis nos iustificat: quia per motum liberi arbit. dum iustificamur, Dei iustitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus, vnde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuuans ad præsuppositum finem, homo autem per gratiam operantem adiuuatur à Deo vt bonum velit. Et ideo præsupposito iam fine, consequens est vt gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quòd gratia operans & cooperans est eadem gratia: sed distinguitur secundum diuersos effectus, vt ex supra dictis patet *.

In cor. art.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia conuenienter diuidatur in præuenientem & subsequentem.

592 Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd gratia inconuenienter diuidatur in præuenientem & subsequentem. Gratia enim est diuinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præueniens secundum illud 1. Ioan. 4. Non quasi nos dileximus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos: ergo gratia non debet poni præueniens & subsequens.

2. Ag. 26. a. 5. Et ver. q 27. ar. 5. ad 6. E. Ps. 22. & li. Et 2. Cor 6. c. 1. fin.

¶ 2 Præterea, Gratia gratum faciens est vna tantum in homine, cùm sit sufficiens: secundum illud 2. ad Corint. 12. Sufficit tibi gratia mea. Sed idem non potest esse prius & posterius: ergo gratia inconuenienter diuiditur in præuenientem & subsequentem.

¶ 3 Præterea, Gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum vnus præcedit alium: ergo si penes hos gratia deberet diuidi in præuenientem & subsequentem, videtur quòd infinitæ essent species gratiæ: infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia conuenienter diuiditur in præuenientem & subsequentem.

Sed contra est, quòd gratia Dei ex eius misericordia prouenit. Sed vtrunque in Psalm. 58. legitur, Misericordia eius præueniet me. & iterum, Misericordia eius subsequetur me: ergo gratia conuenienter diuiditur in præuenientem & subsequentem.

CONCLVSIO.

Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diuersorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt: rectè in præuenientem & subsequentem gratia diuiditur.

Respondeo dicendum, quòd sicut gratia diuiditur in operantem & cooperantem secundum diuersos effectus, ita etiam in præuenientem & subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis, quorum primus est, vt anima sanetur: secundus, vt bonum quod vult efficaciter operetur: quartus est, vt in bono perseueret: quintus est, vt ad gloriam perueniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præueniens respectu secundi effectus: & prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut vnus effectus est posterior vno effectu, & prior alio, ita gratia potest dici præueniens & subsequens secundum eundem effectum respectu diuersorum. & hoc est quod August. * dicit in libr de natura & gratia: Præuenit vt sanemur, subsequitur, vt sanitati vegetemur: præuenit vt vocemur, subsequitur vt glorificemur

Ca. 32. parū à princ. tom. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio Dei nominat aliquid æternum, & ideo nunquam potest dici nisi præueniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, & ad aliquid subsequi. & ideo gratia potest dici præueniens & subsequens

Ad secundum dicendum, quòd gratia non diuersificatur per hoc, quod est præueniens & subsequens secundum essentiam, sed solum secundum effectum sicut & de operante & cooperante dictum est. Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero à gratia præueniente, per quam nunc iustificamur. Sicut enim charitas viæ non euacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam & de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quòd quamuis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani: tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie, & præterea omnes conueniunt in hoc, quòd vnus alium præcedit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia gratis data conuenienter ab Apostolo diuidatur.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd gratia gratis data inconuenienter ab Apostolo distinguatur. 593
Omne enim donum, quod nobis à Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona, quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt: ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa diuisione.

3. contra ca. 154. & 1. cor. 12. lect 2.

¶ 2 Præterea, Gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem: sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem: quia per ipsam iustificamur secundum illud Roman. 5. Iustificati igitur ex fide, &c. Ergo inconuenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, vt spes & charitas.

¶ 3 Præterea, Operatio sanitum, & loqui diuersa genera linguarum, miracula quædam sunt, interpretatio etiam sermonum ad sapientiam, vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. 1. Pueris his dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia: ergo inconuenienter diuiduntur gratia sanitatum & genera linguarum contra operationem virtutum, & interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ, & scientiæ.

¶ 4 Præterea, Sicut sapientia & scientia sunt quædam dona Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, & fortitudo, & timor vt * suprà dictum est. Ergo hæc etiam debent poni inter gratis datas.

q.48. a.4.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 12. Alij per spiritum datur sermo sapientiæ: alij autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum: alteri fides in eodem spiritu: alij gratia sanitatum: alij operatio virtutum, alij prophetia, alij discretio spirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio sermonum.

CONCLVSIO.

Rectè diuidit Apostolus dona gratiæ gratis datæ: alia enim ad perfectionem cognitionis, vt fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ: alia ad doctrinæ confirmationem, vt gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum. alia ad pronuntiandi facultatem spectant, vt genera linguarum, & sermonum interpretatio.

Respondeo dicendum, quòd sicut * suprà dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc, quod homo alteri cooperetur, vt reducatur ad Deum: homo autem ad hoc operari non potest interius mouendo (hoc enim solius Dei est) sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc, quòd alterum instruat in rebus diuinis, quæ sunt supra rationem.

art. 1 huius quæst.

Ad hoc autem tria requiruntur, Primò quidem, quòd homo sit sortitus plenitudinem cognitionis diuinorum, vt ex hoc instruere alios possit. Secundò, vt possit confirmare vel probare ea, quæ dicit: aliàs non esset efficax eius doctrina. Tertio, vt ea quæ concipit possit conuenienter auditoribus proferre.

¶ Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quòd illi, qui debet alium instruere in aliqua scientia, primò quidem principia illius scientiæ sint certissima: & quantum ad hoc ponitur fides, quæ est certitudo de rebus inuisibilibus, quæ supponuntur principia in catholica doctrina. Secundo oportet, quòd doctor rectè se habeat circa principales conclusiones scientiæ, & sic ponitur sermo sapientiæ, quæ est cognitio diuinorum. Tertio oportet, vt etiam abundet exemplis & cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas: quantum ad hoc ponitur sermo scientiæ quæ est cognitio rerum humanarum, quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quæ sunt supra rationem diuinitus reuelata, confirmatio est per ea, quæ sunt diuinæ virtuti propria: & hoc dupliciter. Vno quidem modo, vt doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis. Siue sint ad salutem corporum & quantum ad hoc, ponitur gratia sanitatum. Siue ordinentur ad solam diuinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet, aut tenebrescat, quòd mare diuidatur: & quantum ad hoc, ponitur operatio virtutum. Secundò, vt possit manifestare ea, quæ solius Dei est scire, & hæc sunt contingentia futura: & quantum ad hoc, ponitur prophetia: & etiã occulta cordiũ, & quantum ad hoc, ponitur discretio spirituum Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, &

ſecundum hoc ponuntur genera linguarum. Vel quantum ad ſenſum eorum quæ ſunt proferenda. & quantum ad hoc ponitur interpretatio ſermonum.

art. 1. huius quæſt. AD primum ergo dicendum, quod (ſicut * ſuprà dictum eſt) non omnia beneficia, quæ nobis diuinitus conceduntur, gratiæ gratis datæ dicuntur: ſed ſolum illa, quæ excedunt facultatem naturæ; ſicut quod piſcator abundet ſermone ſapientiæ & ſcientiæ & aliis huiuſmodi. Et talia ponuntur hic ſub gratia gratis data.

AD ſecundum dicendum, quòd fides non numeratur hic inter gratias gratis datas, ſecundum quod eſt quædam virtus iuſtificans hominem in ſeipſo: ſed ſecundum hoc quod importat quandam ſupereminentem certitudinem fidei, ex qua homo ſit idoneus ad inſtruendum alios de his quæ ad fidem pertinẽt. Spes autem & charitas pertinẽt ad vim appetitiuam, ſecundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

AD tertium dicendum, quod gratia ſanitatum diſtinguitur à generali operatione virtutum, quia habet ſpecialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis ſanitatis, quam per fidei virtutem aſſequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, & interpretari ſermones, habent ſpeciales quaſdam rationes mouendi ad fidem, & ideo ponuntur ſpeciales gratiæ gratis datæ.

AD quartum dicendum, quòd ſapientiá & ſcientia non computantur inter gratias gratis datas, ſecundum quod enumerantur inter dona Spiritus ſancti, prout ſcilicet mens hominis eſt bene mobilis per Spiritum ſanctum ad ea, quæ ſunt *q. 68. ar. 1. & 4.* ſapientiæ & ſcientiæ: ſic enim ſunt dona Spiritus ſancti, vt * ſuprà dictum eſt. Sed computantur inter gratias gratis datas ſecundum quod important quandam abundantiam ſcientiæ & ſapientiæ, vt homo poſſit non ſolum in ſeipſo rectè ſapere de diuinis, ſed etiam alios inſtruere, & contradicentes reuincere. *Aliàs ſignificanter ponitur.* Et ideo inter gratias gratis datas ſignificantur primo * ſermo ſcientiæ: quia vt * Aug. dicit 14. de trin. aliud eſt tantummodo quid homo credere debeat propter adipiſcendam vitam beatam: aliud eſt ſcire quemadmodum hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur. ** lib. 14. c. 1. à medio. tom. 3.*

ARTICVLVS V.

Vtrum gratia gratis data ſit dignior, quàm gratia gratum faciens.

594 AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur, quòd gratia gratis data ſit dignior quàm gratia gratum faciens. Bonum enim gentis eſt melius quam bonum vnius, vt * Philoſophus dicit in 1. Eth. Sed gratia gratum faciens ordinatur ſolum ad bonum vnius hominis: gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Eccleſiæ, vt * ſupra dictum eſt. ergo gratia gratis data eſt dignior quàm gratia gratum faciens.

Sup. q. 7. ar. 7. ad 1. lib. 1. ethic. cap. 2. in fi. art. 1. & 4 huius quæſ.

¶ 2 Præterea. Maioris virtutis eſt, quod aliquid poſſit agere in aliud quàm quod ſolum in ſeipſo perficiatur: ſicut maior eſt claritas corporis, quod poteſt etiam alia corpora illuminare, quàm eius quod ita in ſe lucet, quod alia illuminare non poteſt propter quod etiam * Philoſoph. dicit in 5. Eth. quòd iuſtitia eſt præclariſſima virtutum, per quam homo rectè ſe habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in ſeipſo: per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum: ergo gratia gratis data eſt dignior, quàm gratia gratum faciens.

lib. 5 ethic. cap. 1. poſt med. to. 5.

¶ 3 Præterea, Id quod eſt proprium meliorum, dignius eſt quàm id quod eſt commune omnium, ſicut ratiocinari, quod eſt proprium hominis, dignius eſt, quàm ſentire, quod eſt commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens eſt communis omnibus membris Eccleſiæ: gratia autem gratis data eſt proprium donum digniorum membrorum Eccleſiæ: ergo gratia gratis data eſt dignior, quàm gratia gratũ faciens.

SED contra eſt, quod Apoſtol. 1. ad Corinth. 12. enumeratis gratiis gratis datis, ſubdit, Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro. Et ſicut per ſubſequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem: ergo gratia gratum faciens excellentior eſt, quam gratia gratis data.

CONCLVSIO.

Gratia gratum faciens, cùm immediatè hominem Deo coniungat, gratis autem data (vt gratia prophetiæ, aut miraculorum, &c.) ad hoc ſolum præparet atque diſponat: multo excellentior, nobilior, & dignior eſt, quanis gratia gratis data.

RESPONDEO dicendum, quòd vnaquæque virtus tanto excellentior eſt, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior eſt his, quæ ſunt ad finem: gratia enim gratum faciens ordinat hominem immediatè ad coniunctionem vltimi finis: gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis vltimi: ſicut per prophetiam & miracula, & alia huiuſmodi homines inducuntur ad hoc, quod vltimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens eſt multo excellentior, quàm gratia gratis data.

AD primum ergo dicendum, quòd ſicut * Philoſophus dicit in 12. Met. bonum multitudinis, ſicut exercitus, eſt duplex. Vnum quidem, quod eſt in ipſa multitudine puta ordo exercitus: aliud autem eſt, quod eſt ſeparatum à multitudine ſicut bonum ducis. Et hoc melius eſt: quia ad hoc etiam illud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Eccleſiæ quod eſt ordo Eccleſiaſticus: ſed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune ſeparatum, quod eſt ipſe Deus. Et ideo gratia gratum faciens eſt nobilior.

lib. 12. met. t. 52. to. 3.

AD ſecundum dicendum, quod ſi gratia gratis data poſſet hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem conſequitur, ſequeretur quòd gratia gratis data eſſet nobilior: ſicut excellentior eſt claritas ſolis illuminantis, quàm corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non poteſt cauſare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipſe habet per gratiam gratum facientem: ſed cauſat quaſdam diſpoſitiones ad hoc. Et ideo non oportet, quod gratia gratis data ſit excellentior: ſicut nec in igne calor manifeſtatiuus ſpeciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia eſt nobilior, quàm forma ſubſtantialis ipſius.

AD tertium dicendum, quòd ſentire ordinatur ad ratiocinari ſicut ad finem, & ideo ratiocinari eſt nobilius. Hic autem eſt è conuerſo: quia id quod eſt proprium ordinatur ad id quod eſt commune, ſicut ad finem. Vnde non eſt ſimile.

DISPVTATIO II.

De Diuiſione Gratiæ.

QVIA Gratiam Dei ad multa eſſe neceſſariam dictum eſt: & ex alia parte variæ ſunt differentiæ gratiarum, ad prædictorum euidentiam agendum eſt de Diuiſione Gratiæ.

DVBIVM I.

Vtrum Gratia diuidatur in internam & externam.

SVpponendum eſt, quòd tentationes aliæ proueniunt ab intrinſeco, aliæ ab extrinſeco. Ad intrinſeco dicuntur prouenire, quæ procedunt à propria concupiſcentia iuxta illud Iacobi. Vnuſquiſque autem tentatur à concupiſcentia ſua abſtractus & illectus; quia ſcilicet pars inferior deordinata à ſuperiori per peccatum originale tendit ad bonum concupiſcibile ſibi proportionatum, non attendendo ad Legem Dei & regulas rationis; imò ipſam ad ſe flectit rationem: & in hoc conſiſtit fomes peccati. Ab extrinſeco autem proueniunt tentationes, vel à diabolo tentante, vel ab hominibus, ſiue aliis extrinſecis inducentibus ad peccatum. Similiter pericula mortis alia ſunt ab intrinſeco, alia ab extrinſeco: Ab intrinſeco quidem propter quatuor qualitates primas, quarum temperies ſi diſſoluatur, periclitatur vita: propter diuerſa organa, quibus conſtat corpus humanum, & adminiſtratur operatio vitalis, qua perturbata deficit vita: & propter alios ſimiles caſus: Ab extrinſeco autem pene ſunt innumera, vt quotidiana docet experientia, nam homines variis modis violentæ mortis perire videmus: ex quibus tentationibus & periculis per gratiam Dei, aliquando manifeſtè & miraculosè liberamur.

Prima opinio ſed hæretica, fuit Pelagianorum, qui licet in principio cum ſuo Hæreſiarcha omnem penitus gratiam negarent: in fine tandem coacti ſunt admittere gratiam externæ protectionis, propter euidentiſſima Scripturæ teſtimonia: internam autem eadem ſemper obſtinatione negarunt. Probatur: Scriptura monet nos, imò præcipit vt operemur bona, & reſiſtamus tentationibus: ergo hæc agere eſt in poteſtate liberi arbitrij, quia Scriptura non præcipit impoſſibilia, nemo enim ad impoſſibile tenetur; ac proinde vltra externam Dei protectionem

nem, & legis manifestationem non requiritur aliud.

Secundò, Opera Dei sunt perfecta, & consequenter natura humana fuit condita perfecta: ergo non indiget aliquo superaddito ad operandum quæ sibi lege proponuntur, dummodo lex manifestetur.

Tertiò, Homo in statu iustitiæ originalis non indiguisset aliqua gratia interna ad benè operandum, merendum, & resistendum tentationibus: ergo nec modò; cum sit eadem natura in nullo intrinsecè læsa.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia Dei diuiditur in internam & externam: nam vltra protectionem externam quam gratuitò homini exhibet: communicat illustrationes supernaturales eius intellectui, & internas motiones voluntati: Ita tenent omnes Theologi, tanquam dogma fidei in multis Conciliis determinatum, vt dicetur dubiis sequentibus.

Probatur quòd detur gratia externæ protectionis multis Scripturæ locis. Sapientiæ 5. Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio diciperet animam illius. Matthæi. 24. Nisi breuiati fuissent dies illi, non fieret salua omnis caro, sed propter Electos breuiabuntur dies illi. Psal. 90. Qui habitat in adiutorio altissimi, in protectione Dei cœli cõmorabitur: Et deinde per totum penè Psalmum enarrat effectus talis protectionis: imò hæc Dei externa protectio multis declaratur miraculis, vt constat tum quotidianâ experientiâ, tum ex multis Scripturæ locis, vt in persona Dauidis, qui obsessus tenebatur à Saule certò capiẽdus & occidendus, nisi aduenisset repentinus nuntius de irruptione inimicorum, quo nuntio recedere coactus est.

Secundò: Multæ sunt huius vitæ tentationes & occasiones peccandi, quas Deus auertit ab hominibus, maximè electis: multa item mortis pericula, à quibus eos eripit, vt à naufragio, nece violenta, & similibus; ne moriantur in statu peccati mortalis: sed hæc sunt dona Dei gratuita: ergo datur gratia externæ protectionis.

Probatur quòd detur gratia interna, infinitis penè Scripturæ locis, maximè in Epistolis Sancti Pauli, quem hæc gratia conuertit, & perfectum reddidit: clamat enim, Omnia possum in eo, qui me confortat. Item: Gratia eius (scilicet Dei) in me vacua non fuit. Item: Non ego solus, sed gratia Dei mecum. Item dicitur illi à Christo; Sufficit tibi gratia mea. Deinde, Homines sæpe operantur actus meritorios & supernaturales, & resistunt etiam grauissimis tentationibus: sed ad hæc necessaria est gratia interna, tam ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis, vt ostensum est disputatione præcedenti: ergo datur gratia interna; & ita gratia diuiditur in internam & externam.

AD primum ergo dicendum, quòd omnia, quæ præcipiuntur nobis à Deo, sunt possibilia; aliqua quidem ordinis naturalis & facilia, ex viribus liberi arbitrij: alia verò ordinis supernaturalis aliquo modo, vel etiam ordinis naturalis sed difficilia, ex auxilio diuinæ gratiæ, quam vrgente præcepto de aliquo excedente vires liberi arbitrij nemini denegat Deus: vnde omnes possunt quæ præcipuuntur, vel ex se, vel ex interna Dei gratia, cui tamen non omnes correspondent.

AD secundum dicendũ, quòd natura humana fuit condita perfecta, sed in suo ordine: vnde in statu integro non indigebat gratia interna ad quęcunque opera ordinis naturalis: benè tamen ad opera supernaturalia siue quantum ad substantiam, siue quantum ad modum; hæc enim vt patet ex ipsis terminis, excedunt vires naturæ: in hoc verò statu corruptionis indiget gratia interna, etiam ad opera naturalia mortaliter bona vt dictum est, si sint ardua, ob eius infirmitatem.

AD tertium dicendum, quòd in statu iustitiæ originalis fuisset necessaria gratia interna ad merendum, ad resistendum grauibus tentationibus, & ad opera supernaturalia: non autem ad opera naturalia, propter integritatem naturæ; quia pars inferior per donum iustitiæ originalis, quod erat naturale illi statui, omninò subiecta erat rationi: quod donum amisit, vnde dicitur læsa in naturalibus; propterea resistit rationi, nec ei subditur nisi per gratiam internam.

DVBIVM II.

Vtrum alia sit gratia ordinis naturalis, alia ordinis supernaturalis.

SVpponendum est, quòd ex operibus ad quæ peragenda est necessaria gratia, quædam sunt ordinis supernaturalis; vel quantum ad substantiam, vt actus eliciti per habitus infusos; vel quantum ad modum, vt actus naturales ordiñati ex charitate ad finem supernaturalem: quædam verò sunt ordinis omninò naturalis, vt actus moraliter boni eliciti à virtutibus acquisitis, & non ordinati ad finem vitæ æternæ. Similiter ex tentationibus, quibus sine gratia resistere non possumus, aliæ sunt contra præcepta supernaturalia v. g. fidei, spei, & charitatis: aliæ contra præcepta merè naturalia.

Prima opinio asserit nullam dari gratiam ordinis naturalis. Probatur: Natura contradistinguitur à gratia, vt communiter dicunt Theologi: ergo est implicantia in adiecto, quòd detur gratia ordinis naturalis.

Secundò, Illud dicitur ordinis naturalis tantùm, quod est debitum naturæ, siue quod confertur ad exigentiam naturæ: sed nulla gratia potest esse debita naturæ, aut conferri ad eius exigentiam, vt probat Sanctus Paulus; quia gratia

gratia ex suo conceptu importat quòd sit gratuita siue gratis data, ac proinde non debita; hæc enim duo debitum & gratuitum opponuntur: ergo non datur gratia ordinis naturalis.

Tertiò, Omnis gratia confertur nobis per Christum siue ex meritis Christi, vt sæpe dicit S. Paulus, & cum eo communiter Sancti Patres & Theologi: sed quæ sunt ordinis naturalis non conferuntur nobis ex meritis Christi, quia Christus tantùm venit propter nostram redemptionem & salutam æternam, & consequenter tantùm propter illa quæ per se conducunt ad salutem æternam, quod non potest esse aliquid ordinis naturalis: ergo non datur gratia ordinis naturalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia diuiditur in gratiam ordinis naturalis, & ordinis supernaturalis: quamuis gratia ordinis naturalis sit multò inferior gratia supernaturali. Ita Montesinus, Vasques, & alij Theologi in præsenti.

Probatur conclusio ex communi vsu loquendi: nam illud omne bonum etiam naturale, quod euenit præter communem cursum naturæ, ex speciali tamen Dei protectione vocatur gratiæ donum, siue proueniens ex gratia, vt quòd aliquis liberetur à morte via aliqua extraordinaria. Deinde, Ad opera moraliter quidem bona, sed purè naturalia exercenda, si sint ardua est necessaria gratia, vt dictum est, sicut & ad opera supernaturalia: sed ad opera supernaturalia requiritur gratia ordinis supernaturalis, qua potentia constituatur in actu primo proportionata actui vel operi efficiendo: & ad opera naturalia requiritur ex natura rei tantùm gratia ordinis naturalis, quia non est necesse quòd principium excedat actum, sed sufficit quòd ei proportionetur: ergo alia est gratia ordinis naturalis, & alia ordinis supernaturalis. Denique, Agens & finis debent proportionari, siue sibi debent correspondere; vnde communiter conceditur, quòd finis vniuersalissimus & vltimus correspondet causæ primæ & vniuersalissimæ, finis proximus causæ particulari & proximæ, fines intermedij eadem proportione causis intermediis: & hoc prouenit quia omne agens agit propter finem, vnde est idem ordo agentium ac finium, vt docet D. Th. supra quæst. 109. art. 6. ac proinde si finis sit tantùm ordinis naturalis, etiam agens; si finis fuerit ordinis supernaturalis, etiam agens; & econtra: sed opera moraliter bona tantùm quæ fiunt ex gratia, non ordinantur ad finem supernaturalem ex sua ratione, aut saltem possunt non ordinari; quod maximè patet in Gentilibus, & certissimum esset in statu puræ naturæ: ergo nec procedunt à Deo vt agente supernaturali, ac proinde nec medio eius influxu aut gratia supernaturalis ordinis, sed ordinis naturalis: secus autem si ordinentur ad finem supernaturalem.

AD primum ergo dicendum, quòd quando dicitur gratiam contradistingui à natura, sumitur ibi gratia pro principaliori membro, scilicet pro gratia ordinis supernaturalis: vel natura sumitur non pro eo quod est ordinis naturalis sed quod contingit secundùm ordinarium cursum naturæ.

AD secundum dicendum, quòd non tantùm illud dicitur esse naturalis ordinis, quod est debitum naturæ, aut secundùm eius exigentiam: sed etiam omne illud, quod non ordinatur ad finem supernaturalem, ac proinde procedit à Deo vt authore naturæ.

AD tertium dicendum, quòd licet Christus principaliter venerit propter redemptionem & sanctificationem, ita vt hac causa cessante, siue non existente peccato non venisset: tamen supposito eius aduentu, pertinet ad eius dignitatem, quòd omne gratuitum, vt illuminatio extraordinaria, protectio specialis, &c. per ipsum nobis donetur; principalius tamen quæ sunt ordinis supernaturalis.

DVBIVM III.

Vtrum gratia diuidatur in gratiam gratum facientem & gratis datam.

PRima opinio, sed hæretica, est nullam dari gratiam gratũ facientem, nec gratis datam: alij verò dicunt hanc diuisionẽ gratiæ non esse bonam. Probatur: Hæc diuisio non est adæquata; nam virtutes theologicæ sunt quædam gratiæ ordinis supernaturalis, & tamen sub nullo membro diuisionis continentur; non quidem sub gratia gratum faciente, quia fides & spes remanet sine gratia in peccatore: nec sub gratia gratis data, vt fatentur Theologi, alioquin omnes Christiani haberent gratias gratis datas, quod nullus dixit: ergo hæc diuisio non est bona.

Secundò, Gratia ordinis naturalis non continetur, nec sub gratia gratum faciente, quia nec sanctificat; nec conducit ad sanctitatem per se: nec etiam continetur sub gratia gratis data, vt patet ex enumeratione Sancti Pauli: ergo hæc diuisio est inadæquata.

Tertiò, Non est assignabile in quo gratia gratum faciẽs, & gratia gratis data differant: ergo hæc diuisio est superflua.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd est de fide dari gratiam gratum facientem, & gratis datam 2. quæ in aliquibus conueniunt, in aliquo tamen distinguuntur 3. hæc diuisio est tantummodo gratiæ ordinis supernaturalis 4. gratiæ gratis datæ sunt nouem ex S. Paulo 1. ad Cor. 12. scilicet sermo sapientiæ, sermo scientiæ, fides, prophetia, discretio spirituum, gratia sanitatum, gratia virtutum siue miraculorum, genera linguarum, interpretatio sermonum. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis, tum communi consensu Sanctorum Patrum & Scholasticorum, qui eam admittunt tanquam de fide, tum expressa authoritate sacræ Scripturæ: nam de gratia gratum faciente habetur ad Rom. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius. Et ad Ephes. 1. In qua gratificauit nos in dilecto Filio suo. De gratia verò gratis data. 1. Petri 4. Vnusquisque sicut accepit gratiam; in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. Et 1. ad Cor. 12. Alij datur per spiritum sermo sapientiæ, &c. ibique sigillatim omnes enumerantur.

Probatur secunda pars conclusionis. Conueniunt hæ gratiæ in tribus, scilicet quòd sint aliquid creatum, & per hoc distinguuntur à gratia vnionis quæ ratione termini in quo fit, scilicet personæ diuinæ, est quid increatum; & à gratia prædestinationis, quæ dicitur ipsa electio Dei ad gloriam, quæ etiam est quid increatum: quòd sint naturæ quid superadditum, & per hoc excluditur gratia creationis, & quòd non sint ex meritis, cum hoc sit de ratione gratiæ vt probat Sanctus Paulus ad Rom. 2. Differunt autem non in hoc quòd gratia gratum faciens non possit esse cum peccato, benè tamen gratia gratis data: hoc enim est falsum, nam sub gratia gratum faciente non solum continetur gratia habitualis, quæ est forma sanctificationis; sed etiam gratiæ actuales, quæ disponunt ad sanctificationem, ac proinde sunt cum peccato. Nec etiam in hoc differunt, quòd gratia gratum faciens sit habitus, & gratia gratis data sit aliquid actuale: nam vt dictum est, gratiæ disponentes ad iustificationem sunt actuales, & tamen continentur sub gratia gratum faciente: &ècontra in Christo aliquæ gratiæ gratis datæ fuerunt habitus. Sed differunt in hoc secundùm D. Thom. quòd gratia gratum faciens perficit subiectum in quo est; & coniungit Deo: gratia verò gratis data non per se ordinatur ad hoc, sed est propter bonum aliorum vt coniungantur Deo; vnde v. g. prophetia licet aliquo modo perficiat subiectum in quo est, saltem effectiuè sicut perficit alios, hoc tamen est per accidens, nec ad hoc ordinatur, sed ad vtilitatem communem Ecclesiæ: nec coniungit Deo vt vltimo fini etiam per se dispositiuè, sicut gratia gratum faciens.

Probatur tertia pars cõclusionis: Gratia gratũ faciens perficit subiectum in quo est, & cõiungit Deo vt vltimo fini supernaturali: gratia verò gratis data ad hoc datur, vt alij Deo coniungantur: sed hi sunt effectus tantummodo gratiæ ordinis supernaturalis; nam gratia ordinis naturalis non conducit per se ad iustificationem, nec habentem nec alios; quia actus conducens ad aliquem finem debet ei proportionari, & esse eiusdem ordinis: ergo hæc diuisio est tantummodo gratiæ ordinis supernaturalis. Quantum ad quartam partem conclusionis videatur D. Thom. hîc q. 111. art. 4. vbi exponit sufficientiam diuisionis gratiæ gratis datæ & sigillatim naturam explicat.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ imò omnes dispositiones ad iustificationem comprehenduntur sub gratia gratum faciente, quæ proinde quantum ad hæc potest esse in peccatore.

Ad secundum dicendum, quòd D. Thom. hîc tantùm diuidit gratiam ordinis supernaturalis propter rationem dictam.

Ad tertium patet ex dictis, in quo differant gratia gratum faciens, & gratia gratis data.

DVBIVM IV.

Vtrum gratia diuidatur in habitualem & actualem

PRima opinio asserit, dari quidem gratiam actualem sed hanc nihil aliud esse, quàm ipsam operationem intellectus & voluntatis. Ita tenent Montesinus hîc disp. 31. q. 2. & alij plures. Probatur authoritate D. Thom. qui hîc q. 110. art. 3. gratiam actualem negat esse qualitatem, & asserit esse motum: ait enim, Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuuatur; vno modo inquantum anima hominis mouetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum, & hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; actus enim mouentis in moto est motus, vt dicitur in 3. Physic Item 3. p. q. 62. art. 4. loquens de virtute quæ est in Sacramentis ad suos effectus, dicit esse motionem; imò hoc vniuersaliter asserit de instrumentali virtute, & cum eo communiter eius Discipuli: ergo gratia actualis nihil est aliud, quàm operatio intellectus aut voluntatis.

Secundò, Si gratia actualis qua Deus concurrit cum causa secunda, esset aliquid aliud ab operatione intellectus aut voluntatis, vt qualitas; cum esset quid creatum dependens à Deo in esse & operari, non posset agere sine alio concursu Dei, & idem curreret de illo alio concursu, & sic in infinitum: ergo dicendum est, quòd gratia actualis sit ipsa operatio vel actus intellectus aut voluntatis, imò hoc indicat nomen actualis.

Tertiò, Si gratia actualis est aliquid præter operationem intellectus aut voluntatis, sequitur quòd sit qualitas perfecta & habitus infusus; quod enim multum vel parum duret, hoc non variat speciem, vt dicitur cap. de Qualitate: sed gratia actualis nõ est habitus, alioquin nulla esset diuisio gratiæ in actualem & habitualem, omnis enim esset habitualis; deinde quia habitus infusus indiget concursu speciali ad suos actus supernaturales, quo tamen non indiget gratia actualis, alioquin daretur processus in infinitum: ergo gratia actualis non est aliud ab operatione intellectus aut voluntatis.

Conclvsio

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia diuiditur in actualem & habitualem. 2. habitualis est qualitas perfecta. 3. actualis non est ipsa operatio intellectus aut voluntatis. 4. aut aliquid completum & permanens per modum habitus. 5. sed est aliquid fluens & incompletum, & dicitur motio virtuosa, qua primum agens vniuersalissimum concurrit ad agendum cum causa secunda iuxta modum sibi proprium. 6. quæ motio cum est ordinis supernaturalis, aliquando reducit tantùm causam secundam de actu primo ad secundum. 7. aliquando etiam simul constituit eam in actu primo. 8. & tunc pro diuersitate specifica actuum diuersificatur etiam specie talis motio. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis, tum communi consensu theologorum, tum etiam authoritate sacræ Scripturæ & Conciliorum, ex quibus manifestum est Deum concurrere cum causa secunda in multis, concursu supernaturali, qui concursus est ordinis gratiæ: & cum non sit permanens, sed finita actione finiatur, est aliquid actuale: ex alia verò parte datur gratia habitualis, qua sanctificatur homo, vt infra probabitur: ergo gratia diuiditur in actualem & habitualem.

Probatur secunda pars conclusionis etiam communi consensu Theologorum, & authoritate D. Thom. hîc q. 110. art. 2. & 3. Deinde: Ideo gratia dicitur habitualis, quia participat naturam habitus, qui est qualitas perfecta: ergo gratia habitualis est qualitas perfecta; sed de hoc infra.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Th. q. 3. de Potentia art. 7. vbi ait: In operatione, qua Deus operatur mouendo naturam, non operatur ipsa natura. Et quæstionis præcedentis 109. huius 1. 2. titulum ponit, De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei: ergo gratia actualis, quæ est principium humanorum actuum, non est ipsa operatio intellectus & voluntatis, cum talis operatio sit interna, & effectus gratiæ. Deinde operatio tam intellectus quàm voluntatis est effectus gratiæ Dei; nam per auxilium gratiæ actualis nobis communicatum operamur; sed omnis effectus distinguitur tam à causa siue principio *quòd*, quàm à principio *quo* operandi. Denique, Intellectus & voluntas sæpe eliciunt actus supernaturales, respectu quorum non sunt in actu primo, sed constituuntur in eo per gratiam actualem, vt cathecumenus dum credit siue dum elicit actum fidei ante infusionem habitus: constat autem quòd ipsa operatio non constituit in actu primo, sed illum præsupponit, cum sit actus secundus: ergo gratia actualis non est ipsa operatio intellectus aut voluntatis.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thom. adducta in contrarium. Deinde, Habitus subiiciuntur potentiæ, vtimur enim quando volumus, & potentia non subiicitur habitibus: constat autem quòd potentiæ nostræ subiiciuntur gratiæ actuali, & non ècontra. Deinde, Posito quocunque habitu, adhuc necessaria est gratia actualis ad operandum. Denique, Habitus non determinat potentiam ad hunc numero actum, sed tantùm ad hunc specie: sed gratia actualis ad hunc specie & numero actum determinat potentiam: ergo gratia actualis non est aliquid completum & permanens per modum habitus.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate D. Thom. 1. p. q. 109. art 9. vbi ait: Nulla res creata potest in quemcunque actum prodire, nisi virtute motionis diuinæ. Item q. 3. de Potentia art. 1. ad 7. ait: Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis vt quædam forma habens esse ratum & firmum in natura: sed id quod à Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est vt intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento artificis. Probatur ratione: Cum causa secunda est in actu primo constituta, nihil aliud requiritur quàm motio causæ primæ, qua de actu primo reducatur ad actum secundum: ad hanc autem motionem causa secunda se habet merè passiuè, quia se habet tantùm vt recipiens; sed ad actum (ad quem mouet) verè actiuè concurrit: nec Concilium Tridentinum sess. 6. de Iustificatione. canone 4. aliud definit, dum damnat eos, qui dicunt liberum arbitrium se habere vt inanime quoddam, & nihil omninò agere ac merè passiuè se habere: quomodo autem media hac gratia actuali concurrat causa prima cum secunda dicetur disputatione sequenti.

Probatur sexta pars conclusionis: Aliquando, imò sæpe contingit; quòd causa secunda sit in actu primo constituta, in ordine ad actus supernaturales, per habitus supernaturales infusos, quia vt docet D. Th. hîc qu. 110. art. 2. non est conueniens quòd Deus minus prouideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quàm creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum: creaturis autem naturalibus sic prouidet, vt non solùm moueat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas & virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, vt secundùm seipsas inclinentur ad huiusmodi motus; & sic motus quibus à Deo mouentur, sunt creaturis connaturales & faciles, secundùm illud Sapientiæ 8. Et disponit omnia suauiter: multò igitur magis illis, quos mouet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundùm quas suauiter & promptè ab ipso moueantur ad bonum æternũ consequendum, mediante gratia actuali, vt præmiserat D. Thom.

Thom. ergo tunc motio ordinis supernaturalis reducit tantùm causam secundam de actu primo ad secundum; quod enim præintelligitur perfectè in actu primo constitutum, non amplius exigit aliquid ex parte actus primi sed tantùm indiget vt reducatur ad actum secundum; in tali autem casu omnes motiones sunt eiusdem rationis specificæ, quamuis actus ad quos mouent differant specie: ad eandem quippe specie motionem siue impulsum sequuntur motus sursum & deorsum specie distincti: quia motio & impulsus non sunt motus qui debeant specificari à termino ad quem, & se tenentes ex parte mobilis; sed sunt principia motus tenentia se ex parte mouētis, communicata tamen ipsi mobili.

Probatur septima pars conclusionis: Aliquando contingit, quòd causa secunda non præintelligatur constituta in actu primo in ordine ad actus supernaturales, ad quos mouetur à Deo, vt dum cathecumenus mouetur ad actum fidei; nondum enim habet habitū fidei infusum, cum nondum habeat gratiam sanctificantem, cum qua infunduntur habitus supernaturales siue à qua emanant, & hoc ordinarium est in causis instrumentalibus ordinis supernaturalis, putà Sacramentis: ergo tunc motio ordinis supernaturalis simul constituit causam secundam in actu primo, imò prius natura quàm reducat ad actum secundum: cum sit impossibile vt aliquid exeat in actum secundum, quin prius saltem natura sit in actu primo, nam vt constat ex ipsis terminis actus secundus præsupponit primum, & ad ipsum sequitur, iuxta illud, Vnumquodque agit inquantum est actu: vnde tunc talis motio simul eleuat & applicat, ac dicitur virtuosa, sicut pulsatio artificiosa qua pulsatur Cithara.

Probatur octaua pars conclusionis: In prædicto casu motio illa ordinis supernaturalis, quæ est gratia actualis, supplet vicem habitus supernaturalis vnde ei debet correspondere siue esse eiusdem virtutis ac naturæ, qua habitus; & solùm differre in modo essendi, quatenus illa est aliquid fluens & incompletum, hic verò aliquid permanens & completum: ergo sicut pro diuersitate specifica actuum diuersificatur specie habitus, vt communiter fatentur Philosophi, si actus sint primarij; sic etiam diuersificabitur specie talis motio: alioquin talis motio vicaria habitus haberet maiorem latitudinem obiecti, quod repugnat communi sententiæ, & diminutæ eius entitati. Hæc autem limitatio, tum habitus, tum motionis procedit, quia potentiæ maximè spirituales, ob suam eminentiam, habent obiectum satis amplum coalescens ex multis partibus specie distinctis in ratione obiectiua, propter diuersum modum terminandi; specie quidem materiali in ordine ad ipsas, specie verò formali in ordine ad habitus: & ita possunt occupari circa has & non illas, & consequenter acquirere diuersos habitus circa has potius, quā circa illas: ad quam proportionem infunduntur habitus: & inde est quòd potentia habet obiectum magis latè patens, sicut & actum; quàm habeat habitus: & similiter tendit modo magis vniuersali ad obiectum, habitus autem modo magis particulari: vnde sunt quædam modificationes potentiæ ad determinatas materias intra latitudinem sui obiecti, & simul inclinationes quibus fertur ad suos actus faciliter, promptè, constanter, imò delectabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd D.Th. sub nomine motus animæ non intelligit præcisè actum animæ, sed motionem hic explicatam, vt inferentem actum animæ; præmisit enim quòd anima hominis mouetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum: vnde actus cognoscendi, vel volendi, vel agendi est terminus motus vel motionis: ita clarè D.Th. infra 1. 2. q. 112. ar. 2. vbi ait: Ipse bonus motus liberi arbitrij quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum est actus liberi arbitrij moti à Deo. Ad aliud dicendum quòd loco citato D. Th. manifestè dicit in Sacramentis esse aliquam virtutem spiritualem, non quidem completam & permanentem, sed transeuntem & incompletam, qua eleuantur ad agendum, ac proinde præuiam actioni eorum, ab eaque distinctam: & hoc probat ex doctrina generali, nam virtus eadem principalis agentis inuenitur in instrumentis communicata ab eodem agente principali: Et sic intellig. Concil. Trid. sess. 14. cap. 4. dum attritionem vocat impulsum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quòd gratia actualis, cum sit ipsa motio, qua Deus applicat causas secundas ad agendum, non indiget alio ad agendum: at sufficit quòd à Deo communicetur causis secundis, ad hoc vt in exercitio & actu moueat: vnde nomen actualis non significat, quòd ipsa sit actus siue operatio causæ secundæ, sed quòd sit aliquid actuale consistens in actu siue in exercitio, non in habitu.

Ad tertium dicendum, quòd gratia actualis distincta ab operatione, non est qualitas perfecta, sed imperfecta & incompleta, vt dictum est: multum autem vel parum durare, non semper variat speciem; sed benè, quando hoc prouenit ab intrinseco, vt constat in habitu & dispositione: vnde gratia actualis distinguitur specie ab habituali, non solùm quia ab intrinseco citò transit, sed maximè quia est in sua natura quid incompletum.

DVBIVM V.

Vtrum gratia diuidatur in excitantem, & adiuuantem.

Prima opinio admittens hanc diuisionem, asserit gratiam excitatem siue vocantem nihil

nihil aliud esse, quàm quosdam actus vitales nostros indeliberatos, quos Deus operatur in nobis, sine nobis quidem liberè cooperantibus, quamuis vitaliter & efficienter concurrentibus; &ita ad hos actus potentia non agit vt libera, sed vt natura: Actum intellectus vocant illustrationem siue illuminationem, voluntatis autem vocant excitationem suasionem aut victricem delectationem: Probatur authoritate Conciliorum Arausicani II. & Tridentini sess. 6. de Iustificatione cap. 5. quæ gratiam excitantem explicant per illuminationem, inspirationem, tactum siue instinctum à Deo intellectui & voluntati communicata: sed hæc sunt actus indeliberati harum potentiarum: ergo gratia excitans nihil est aliud quàm actus indeliberati intellectus & voluntatis.

Secundò, S. Augustinus vbique hanc gratiam excitantem vocat victricem delectationem, quæ est actus voluntatis. Et S. Prosper libro 2. de Vocatione Gentium cap. 26. ait: Gratia quidem Dei in omnibus iustificationibus principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, mouendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, & fidei affectionibus imbuendo: sed ibi intellectus & consilium sunt actus potentiæ intellectiuæ: ergo gratia excitans nihil est aliud, quàm actus indeliberati intellectus & voluntatis.

Tertiò, Gratia excitans est aliquid internum, & inhærens intellectui ac voluntati; nam gratia interius excitat: non autem est habitus, cum citò transeat: ergo est actus harum potentiarum; maximè quia nullus negat, piam cogitationem pertinere ad gratiam excitantem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia actualis diuiditur in excitantem siue vocantem, & in adiuuantem 2. vtraque est interna & externa 3. excitans interna simpliciter prima non est actus vitalis, sed quid præuium 4. eius effectus est quòd homo euigilet, & attendat saluti animæ, & his quæ ad eam conducunt, fugiendo malum, & sectando bonum 5. hæc gratia non datur propter conatum & industriam recipientis: sed ex pura Dei misericordia, vel ab ipso immediatè, vel mediantibus Ecclesiæ ministris. 6. quæ vt complectitur tam illuminationem intellectus, quàm motionem voluntatis, est sufficiens ad conuersionem, siue ad actum bonum eliciendum 7. gratia adiuuans est quæ hominem excitatum adiuuat in prosecutione boni operis. Ita omnes Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate sacræ Scripturæ. 2. ad Timoth. 1. de gratia excitante dicitur: Qui nos liberauit & vocauit vocatione sua sancta, &c. secundùm propositum suum, & gratiam quæ data est nobis in Christo Iesu. Apocal. 3. Sto ad ostium & pulso, si quis aperuerit mihi ianuam, intrabo. De adiuuante ad Rom. 8. Spiritus adiuuat infirmitatem nostram. Probatur authoritate Concilij Arausicani canone 25. vbi dicitur: Hoc etiam salubriter confitemur & credimus, quòd in omni opere bono nos non incipimus, & postea per Dei misericordiam adiuuamur: sed ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, & fidem & amorem sui inspirat. Item Concilij Trident. sess. 6. de Iustificat. cap. 5 vbi ait: Declarat præterea ipsius iustificationis exordiũ in adultis, à Dei per Iesum Christum præueniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, vt qui per peccata à Deo auersi erant per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiæ liberè assentiendo & cooperando disponantur: ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam & abiicere potest: neque tamen sine gratia Dei mouere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit: Et cap. 6. habetur: Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, atque adiuti, &c. Fitque mentio vtriusque gratiæ in eadem sessione: sicut & apud Sanctos Patres maximè Augustinum libris de Prædestinatione & Gratia cap. 8. & deinceps. Ratio autem cur admittenda sit hæc vtraque gratia est manifesta, quia Deus incipit mediante sua gratia omne opus bonum in nobis, saltem supernaturale iuxta illud Pauli, Qui cœpit in vobis opus bonum? ipse perficiet: Hæc autem inceptio consistit in excitatione siue vocatione: ex alia parte Deus debet nobiscũ concurrere adiuuando nos sua gratia, vt infra dicetur: ergo datur vtraque gratia, excitans & adiuuans, & ita gratia diuiditur in excitantem & adiuuantem.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Deus aliquando suis inspirationibus & motionibus internis excitat nos, vel ad iustificationem, vel ad aliquod bonum opus, & in eius exercitio nos adiuuat: & similiter aliquando vtitur concionibus, vel piis monitis & consiliis, vt nos ad pietatem excitet; iisdemque nos adiuuat; ita tamen quòd talia monita & consilia sequatur interna inspiratio & motio: ergo vtraque gratia, scilicet excitans & adiuuans, est interna & externa.

Probatur tertia pars conclusionis ex Scriptura Psalm. 120. dicitur: Auxilium meum à Domino: si autem auxilium gratiæ esset actus vitalis, ac proinde procedens à nobis sicut à Deo, posset dici auxilium meum à me, sicut dicitur à Domino. Apocal. 3. Ecce ego sto ad ostium & pulso, si quis audierit vocem, & aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipse mecum: ergo sicut pulsatio effecti-

uè tantùm procedit à pulsante, sic excitatio, siue gratia excitans procedit à solo Deo; & ita non potest esse actus vitalis, sed est quid præuium: Et hoc satis exprimit Concilium Tridentinum supra citatum, dum dicit quòd homo dum excitatur, recipit illuminationem & inspirationem Dei, & illam potest abjicere; quæ non possunt aptari actui vitali, quem homo non tam propriè dicitur recipere, quàm elicere. Deinde, Actus nostri vitales non dicuntur gratia, sed effectus gratiæ. Denique, Est impossibile quòd potentiæ nostræ eliciant actum quemcunque supernaturalem, nisi saltem in priori naturæ constituantur per aliquid in se receptum, in actu primo supernaturali, quia actus secundus præsupponit primum: & si iam per habitus sint constitutæ in actu primo, debent applicari à causa prima ad agendum per aliquid ab ipsa in se ipsis receptum, cum causa secunda agat in virtute primæ: ergo in omni euentu gratia excitans interna simpliciter prima non est actus vitalis, sed quid præuium: dictum est autem, simpliciter prima, quia licet non primò excitemur per nostros actus, tamen per illos multùm excitamur ad alios sequentes eliciendos.

Probatur quarta pars conclusionis ex illo Actuum 16. Aperuit Dominus cor Lydiæ, vt intenderet iis quæ à Paulo dicebantur. Et ratio est, quia primum quod facit peccator adiutus gratia Dei vocante & excitante, est euigilare à somno peccati quo grauabatur, & agnoscere pessimum statum perditionis in quo est, & tandem attendere saluti suæ animæ, & his quæ ad eam conducunt fugiendo malum & sectando bonum: ergo hæc sunt effectus gratiæ excitantis; nam alij actus perfecti consequentes, vt fidei, spei, &c. sunt effectus gratiæ adiuuantis.

Probatur quinta pars conclusionis; tum ex illo 2. ad Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est: tum ex dictis supra de necessitate gratiæ, quòd initium nostræ iustificationis est à gratia & pura Dei misericordia, & non à nobis, vt definiunt Concilia contra Semipelagianos: quod verum non esset, si gratia excitans daretur propter conatum & industriam recipientis: ergo hæc gratia confertur nobis ex pura Dei misericordia, vel immediatè ab ipso vt sæpe contingit, vel etiam mediantibus Ecclesiæ ministris; & hoc viâ ordinariâ, vt communiter docent Sancti Patres & experientia, imò & Scriptura 2. ad Cor. 6. Adiuuantes exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. 1. ad Cor. 3. Dei adiutores sumus. Psalmo 67. Dominus dabit verbum euangelizantibus virtute multa, & dabit voci suæ vocem virtutis.

Probatur sexta pars conclusionis: Ad conuersionem implendam, aut ad actum bonum eliciendum, sufficit quòd intellectus supernaturali illustratione cognoscat quid oporteat agere, rectè iudicando; & quòd voluntas sequatur & exequatur eius ductum: ex his enim duabus potentiis totum hoc negotium pendet: ergo gratia excitans vt complectitur tam illuminationem intellectus, quàm motionem voluntatis, est sufficiens ad conuersionem, siue ad actum bonum eliciendum: vnum autem sine alio non sufficit, cum talis actus dependeat ab vtraque potentia.

Probatur septima pars conclusionis: Adiuuare aliquem, est ei excitato ad operandum auxilium præstare, vt actu operetur, vt patet ex ipsis terminis: ergo gratia adiuuans est quæ hominem excitatum adiuuat in prosecutione boni operis iam cœpti, per attentionem hominis ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quòd Concilia nomine illuminationis siue illustrationis, intelligunt propositionem obiecti supernaturalis factam intellectui: nomine autem inspirationis, tactus, & instinctus intelligunt motionem præuiam Spiritus sancti, qua applicatur intellectus ad assensum, & voluntas ad consensum boni: hæc autem præcedunt omnes actus etiam indeliberatos harum potentiarum, cum ipsas potentias ad eos eliciendos applicent.

Ad secundum dicendum, quòd victrix delectatio, quæ est actus voluntatis, habet rationem gratiæ excitantis, vt ait Augustinus; sed non primæ, quia hæc delectatio procedit ex priori gratia, scilicet illuminatione & inspiratione Spiritus sancti, qua intellectus & voluntas ad hanc delectationem mouentur: Et similiter dicendum ad S. Prosperum, quòd Deus dicitur dare intellectum, & inspirare consilium, quia sua gratia excitante & adiuuante applicat intellectum ad hos actus, non autem quòd hi actus sint ipsa gratia.

Ad tertium dicendum, quòd gratia excitans intrinsecè recipitur in potentia, & inhæret; sed breui, quia est quid viale & citò transiens: pia autem cogitatio pertinet ad gratiam excitantem, respectu actuum sequentium; sed non pertinet ad primam, vt dictum est.

DVBIVM VI.

Vtrum gratia diuidatur in præuenientem & subsequentem.

Prima opinio negat gratiam præuenientem: Hanc videntur sequi qui negant præmotionem ad actus supernaturales. Probatur: Gratia præueniens est illud auxilium, quo Deus præuenit nostram voluntatem, ipsamque mouet ad actus supernaturales, ita vt sit influxus in ipsam potentiam, & non in actum: sed hæc gratia est impossibilis, quia incompossibilis cum libertate: ergo non datur gratia præueniens.

Secundò, Eadem gratia, quæ respectu vnius est præueniens, respectu alterius est subsequens: ergo cum gratia debeat diuidi in membra opposita,

sita, non diuiditur in præuenientem, & subsequentem.

Tertiò, Econtra videtur quòd non detur gratia subsequens: quia diuina gratia est domina, & non pedissequa nostræ voluntatis: ergo nulla gratia est subsequens; quia subsequi est pedissequi, & non domini.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia diuiditur in præuenientem & subsequentem: siue in antecedentem & concomitantem: præuiam & simultaneam 2. alia tamen est præueniens simpliciter & absolutè omnes actus nostros, & hæc est idem quod excitans: alia verò est tantùm præueniens respectiuè, & est idem quod adiuuans 3. hæc diuisio communius tribuitur gratiæ actuali, adaptatur tamen etiam gratiæ habituali. Ita communiter Discipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorũ, & Sanctorum Patrum. Psalm. 20. dicitur: Quoniam præuenisti eum in benedictionibus dulcedinis. Psalm. 58. Misericordia eius præueniet me. Psalmo 22. Et misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vitæ meæ. Conc. Trident. sess.6. cap.5. can. 16. Cum Christus Iesus tanquam caput in mẽbra & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & & subsequitur. Alia etiam Concilia celebrata contra Pelagianos ac Semipelagianos frequentem habent vtriusque huius gratiæ mentionem. D.Thom. hîc quæst.111. art.3. agit de hac diuisione. S.August.2. contra Epist. Pelagian. cap.9. ait; Auertat Deus hanc amentiam, vt in donis eius nos priores faciamus, posteriorem Deum. Et de Natura & gratia cap. 31. ait: Præuenit vt sanemur, quia & subsequitur, vt & sanati vegetemur, præuenit, vt vocemur, subsequitur vt glorificemur, præuenit vt piè viuamus, subsequitur vt cum illo semper viuamus. S.Fulgentius libro 1. ad Monimum cap.11. ait: Præuenit impium vt fiat iustus, subsequitur iustum ne fiat impius, præuenit elisum vt surgat, subsequitur eleuatum ne cadat. & cap. 9. Deus donat gratis indigno gratiam, &c. vt præueniente misericordia bonum velle incipiat, & subsequente misericordia bonum quod vult facere valeat. S.Greg. 2. Moralium cap. 10. Deus præueniendo dedit eis bonum velle quod voluerant, & subsequendo dedit bonum posse quod volunt. Cœlestin.1. ad Episc. Gallor. Non dubitamus, ait, ab ipsius gratia omnia hominis merita præueniri, per quã fit vt aliquid boni & velle incipimus, & facere. Et tandem est oratio Ecclesiæ: Tua nos quæsumus Domine gratia semper & præueniat, & sequatur, ac bonis operibus iugiter præstet esse intentos. Cuius ratio est manifesta, nam vt probatum est de necessitate gratiæ, Deus sua gratia incipit in bonis operibus excitando, & postea adiuuat in prosecutione operis: ergo datur gratia præueniens nostros actus, & concomitans illos, ac subsequens: est tamen idem numero auxilium gratiæ, quod vt præuenit nos saltem prioritate naturæ dicitur gratia præueniens; vt concomitatur actum nostrum, dicitur gratia concomitans siue simultanea; & subsequens, inquantum actum inceptum ad finem perducit eius inceptionem subsequens.

Probatur secunda pars conclusionis: Gratia Dei est, quæ simpliciter incipit in ordine ad iustificationem, & ad opera supernaturalia: sed primum quod facit, est excitare nos ad hæc agenda: ergo gratia præueniens simpliciter & absolutè omnes actus nostros, est idem quod gratia excitans, & dicitur etiam præuia, aut antecedens simpliciter: aliunde verò quia in opere iustificationis concurrunt plures actus ordinati, quorum medij sunt subsequentes respectu præcedentium, & præcedentes respectu subsequentium, sic gratia quæ ad illos eliciendos datur, dicitur præueniens respectiuè, & simul subsequens; vnde cum non sit omninò & primò præueniens, est idem quòd adiuuans, concomitans, & simultanea.

Probatur tertia pars conclusionis communi vsu Theologorum, qui in materia de gratia nomine gratiæ præuenientis & subsequentis, intelligunt auxilia actualia: quod etiam clarè indicant authoritates supra adductæ, tam Scripturæ, quàm Sanctorum Patrum. Quòd autem hæc diuisio possit etiam adaptari gratiæ habituali, docet D.Thom. art.3. citato, vbi sic ait: Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis, quorum primus est vt anima sanetur, secundus vt bonum velit, tertius est vt bonum quod vult efficaciter operetur, quartus est vt in bono perseueret, quintus est vt ad gloriam perueniat: & ideo gratia secundùm quod causat in nobis primum effectum, vocatur præueniens respectu secundi effectus: & provt causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus; & sicut vnus effectus est posterior vno effectu, & prior alio; ita gratia potest dici præueniẽs & subsequens secundùm eundem effectum respectu diuersorum: Præmiserat autem hanc diuisionem gratiæ in præuenientem & subsequentem, esse gratiæ qualitercunque accipiatur.

AD primum ergo dicendum, quòd gratia præueniens est compossibilis cum libertate, vt infra dicetur: nam licet efficaciter, suauissimè tamen nos mouet; vnde ait August. 2. contra Epistolas Pelagianor. cap.9. Benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit in nobis vt nos delectet, & cupiamus quod præcipit nobis; in qua si nos non præuenit Deus, non solùm non perficitur, sed nec inchoatur ex nobis.

AD secundum dicendum, quòd gratia præueniens & subsequens est eadem gratia, sed distinguitur secundùm diuersos effectus: vnde hæc

hæc diuisio est eiusdem auxilij gratiæ secundùm diuersa connotata.

Ad tertium dicendum, quòd si gratia esset tantùm subsequens, vt aliqui ponunt, verè esset pedissequa nostræ voluntatis: cum autem asseratur esse simul præueniens, concomitans, & subsequēs; denotatur magnum eius dominium, significatur enim quòd sine ipsa nihil possumus incipere, nec prosequi, nec finire; vnde ad omnia ponitur necessaria

DVBIVM VII.

Vtrum gratia diuidatur in operantem, & cooperantem.

SVpponendum est, quòd voluntas potest se mouere duobus modis. Primo moraliter, quando scilicet ex præuia intentione finis applicat se ad electionem mediorum. Secundo physicè, quando actum suum elicit, quia de ratione actus voluntarij est, quòd efficienter procedat à principio intrinseco se mouente: Voluntas nunquam agit liberè nisi moueat se hoc secundo modo; benè tamen sine primo, quando scilicet versatur circa finem vt finis est, quia de eo vt ait D.Thom. non est deliberatio nec consilium: si autem finis sumatur vt medium, potest cadĕre sub deliberatione & consilio.

Prima opinio tenet, gratiam dici operantem in ordine ad actus interiores, & cooperantem in ordine ad exteriores, Probatur authoritate. S. August. de Gratia & Libero Arbitrio cap. 17. vbi ait: Vt velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum cooperatur. S. Bernardus libro de Gratia & Libero Arbitrio circa finem: Benè cogitare, & benè velle tribuit gratiæ operanti; actum verò externum bonum tribuit gratiæ cooperanti. D.Thom.hîc quæst.111.art.2. idem expresse docet.

Secunda opinio est aliorum, quòd gratia operans non distinguatur ab excitante, siue moraliter mouente & alliciente. Probatur authoritate Conciliorum, & Sanctorum Patrum, qui pro eodem sumunt gratiam operantem & excitantem; maximè Augustinus, & Concilium Tridentinum sess. 6. de Iustificatione canone 4. sic ait: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, &c. Deinde, Operatio gratiæ talis est, quòd solùm nos excitet & moraliter alliciat ad agendum; non enim præmouet physicè, quia voluntas tantùm passiuè concurreret: ergo gratia operans non distinguitur ab excitante.

Tertia opinio asserit nostros actus bonos, quatenus precedunt à Deo vt à causa prima, esse gratiam operantem; quatenus autem à nobis procedunt, esse gratiam cooperantem. Probatur: Ex Concilio Tridentino sess.6. de Iustificatione canone 4. liberum arbitrium cooperatur Deo: ergo operatio Dei est gratia operans, & cooperatio nostra gratia cooperans.

Quarta opinio est Caietani 1.2.quæst.111. art. 2. & Soti libro 1. de Natura & Gratia cap. 16. gratiam dici operantem, in quantum causat in nobis intentionem finis: cooperantem verò, inquantum causat electionem mediorum: & probatur authoritate D.Thom.loco citato.

Quinta opinio asserit gratiam cooperantem esse præuenientem liberam cooperationem liberi arbitrij. Probatur authoritate D.Thom. qui hîc quæst.111. art.2. ait: In illo effectu in quo mens nostra & mouet & mouetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur gratia cooperans. Et q.114. in Proœmio ait: Deinde considerandum est de merito quod est effectus gratiæ cooperantis. Deinde, Gratia operans & cooperans sunt eadem gratia: ergo cum gratia operans sit præueniens liberam cooperationem liberi arbitrij, est etiam cooperans.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm fidem gratia diuiditur in operantem & cooperantem 2. quæ diuisio cōmunius attribuitur gratiæ actuali, adaptatur tamen etiam habituali 3. gratia actualis operans, alia est operans tantùm secundùm quid & moraliter, & est idem cum gratia excitante: alia est operans simpliciter & physicè, quæ realiter distinguitur ab excitante 4. & hæc requiritur ad omnem operationem supernaturalem, siue sit interna, siue externa; siue intentio finis, siue electio mediorum 5. quamuis autem gratia operans sit præueniens operationem nostram, non tamen gratia cooperans vt talis formaliter & reduplicatiuè. Ita Discipuli D.Thom.

Probatur prima pars conclusionis authoriate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. De gratia operante ad Philipp.2. dicitur: Deus est enim, qui operatur in nobis & velle, & perficere. Isaiæ 26. Omnia opera nostra operatus es nobis Domine. De cooperante. Marci vltimo habetur: Domino cooperante. Ad Rom.8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Concilium Arausican. canone 9. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum vt operemur operatur; quòd Deus operetur in nobis, est gratiæ operantis: quòd operetur nobiscum, est gratiæ cooperantis. S. August. libr. de Gratia & Libero Arbitrio cap.17. Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incœpit, quia ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ibidem: Vt velimus sine nobis operatur: cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante vt velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona

bona pietatis opera nihil valemus. Libro 1. ad Simplicianum quæst. 2. Aliter Deus præstat vt velimus, aliter præstat quod voluerimus; vt velimus enim, & suum esse voluit, & nostrum; suum vocando, nostrum sequendo: quòd autem voluerimus solus præstat. Et libro de dono Perseuerantiæ cap. 13. Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur & velle: nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur etiam operari pro bona voluntate; hoc vobis expedit & credere & dicere, hoc est pium, hoc verum, vt sit humilis & submissa confessio, & detur totum Deo. S. Bernardus libro de Gratia & Libero Arbitrio ait: Ipsa scilicet gratia liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum: sanat, cum immutat affectum: roborat, vt perducat ad actum: seruat, ne sentiat defectum: sic autem ista cum libero arbitrio operatur, vt tantùm illud in primo præueniat, in cæteris comitetur, ad hoc vtique præueniens, vt iam sibi deinceps cooperetur: ita tamen quòd à sola gratia cœptum est, pariter ab vtroque perficitur; vt mixtim non sigillatim; simul, non vicissim per singulos profectus operentur, non partim gratia, partim liberum arbitrium; sed totum singula opere indiuiduo peragunt. Anselmus in illud Pauli 1. ad Cor. 15. Gratia Dei mecum; ait: Notandum quòd superna pietas prius agit aliquid in nobis sine nobis, vt subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum. Multa sunt alia, tum Scripturæ, tum Conciliorum, tum Sanctorum Patrum testimonia, ad probandam hanc gratiæ diuisionem in operantem & cooperantem; quamuis sub aliis, sed idem significantibus terminis: cuius ratio est, quia Deus in nobis per suam gratiam debet incipere opera bona, quod fit per operantem, vt constat ex prædictis authoritatibus: & similiter debet nobiscum eadem operari, quod fit per gratiam cooperantem: ergo datur vtraque, & sic gratia diuiditur in operantem & cooperantem.

Probatur secunda pars conclusionis ex communi vsu, nam in materia de gratia, nomine operantis & cooperantis gratiæ intelliguntur auxilia actualia, quæ sic explicat & distinguit D. Th. hîc qu. 111. art. 2. Gratia dupliciter potest intelligi: vno modo diuinum auxilium, quo nos mouet ad benè volendum & agendum: alio modo habituale donum nobis diuinitus inditum; vtroque autem modo gratia dicta conuenienter diuiditur per operantem & cooperantem: operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed mouenti; in illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota & non mouens, solus autem Deus mouens, operatio Deo attribuitur, & secundùm hoc dicitur gratia operans, in illo autem effectu, in quo mens nostra & mouet & mouetur; operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur cooperans. Et infra. Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut & cuiuslibet alterius formæ, quorum primus est esse, secundus est operatio: sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat, vel iustificat, siue gratam Deo facit, dicitur gratia operans; inquantum verò est principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit (ratione habituum supernaturalium, qui emanant à gratia habituali, & ad eam pertinent) dicitur cooperans.

Probatur tertia pars conclusionis: Gratia operans moraliter est illa, quæ alliciendo, imitando & suadendo facit vt faciamus, operatur vt operemur: sed hæc conueniunt gratiæ excitanti vt supra ostensum est: ergo gratia operans moralis est idem cum gratia excitante. Econtra gratia physicè operans est illa, quæ verè physicè & efficaciter applicat nos ad operandum opera supernaturalia, vt infra dicetur: sed hoc non habet gratia excitans, eius enim tantùm est mouere moraliter: ergo gratia operans physicè & simpliciter talis distinguitur realiter ab excitante. Quòd detur gratia physicè operās, dicetur infra.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate Conciliorum. Arausicani canon. 9. citato. Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum vt operemur operatur, *ly quoties* importat omnem operationem. Trident. sess. 6. de Iustificatione canone 3. & 4. vbi habetur, quòd liberum arbitrium non operatur aliquem actum supernaturalē, nisi motum à Deo. Gelasius Papa Epist. 5. ad vniuersos Episcopos, illud Apostoli: Non autem ego, sed gratia Dei mecum, explicans ait: Quis autem audeat dicere Christianus, aliquid haberi boni sine gratia? quando Magister Gentium clamat: cuncta breuiter in se dona concludens, Gratia Dei sum id quod sum, & gratia eius in me vacua non fuit, vt ostenderet quia donum gratiæ, non ipse præcesserit, sed fuerit subsequutus; atque monstraret cooperatorem se esse gratiæ, subsequendo? Sed plus omnibus, inquit, illis laboraui. Ac rursus veritus, ne de se præsumere videretur, adiunxit, Non ego, sed gratia Dei mecum: non dixit, ego, & gratia Dei mecum, sed præposuit gratiam præcedentem se, atque subiunxit: quid autem haberi possit sine gratia, cum sit fides ipsa per gratiam: subintelligens quòd fides est principium operum supernaturalium: Et si gratia est operans antecedenter ad actus etiam initiales fidei, ac proinde nondum perfectos, multò magis ad alios actus omnes subsequentes perfectos. S. August. de Gratia & Libero Arbitrio cap. 16. ait: Certum est, nos velle cum volumus, sed ille facit vt velimus bonum. Et infra: certum est, nos facere cum facimus, sed ille facit vt faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati. Sed expressius loco citato de dono Perseuerantiæ c. 13. Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur & velle: nos ergo operamur, sed Deus

in nobis operatur etiam operari pro bona voluntate, &c. Cuius ratio est, quia ad omnem piam operationem requiritur concursus gratiæ diuinæ præuius: Hoc enim auxilio præuio debet influere prima causa qualis est Deus, vt infra dicetur: sed tale auxilium est gratia operans, cum faciat nos facere & operetur in nobis ipsum operari vt ait Aug. ergo ad omnem operationem supernaturalem, siue sit interna, siue externa, siue intentio finis, siue electio mediorum, requiritur gratia physicè operans.

Probatur quinta pars conclusionis: Gratia cooperans vt sic formaliter & reduplicatiuè, est illa qua Deus cooperatur nobis, siue nobiscum operatur, vt constat ex dictis, & omnes fatentur. sed cooperari, siue cum aliquo operari non importat prioritatem, sed simultatem & puram concomitantiam, vt patet ex ipsis terminis: ergo quamuis gratia operans & cooperans sint eadem gratia vt ait D.Thom. loco citato, maximè ad 4. tamen quia distinguuntur secundùm diuersos effectus, gratia operãs est præueniens cooperationem nostram, non autem gratia cooperans vt talis formaliter & reduplicatiuè.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia Dei non solùm applicat potentias ad suos actus interiores, sed etiam ad exteriores; posito enim imperio intellectus, & motione voluntatis, non sequeretur operatio exterior, nisi consecutiuè ad tale imperium & motionem potentia executiua per gratiam applicaretur: quæ propterea dicitur operans tam respectu internæ, quàm externæ operationis: cooperans verò, quia perseuerat cum potentiis in ordine ad vtramque operationem vsque in finem: quia verò actus siue operatio externa consequens ad internam, coniungitur illi, & sic continuata efficit quid vnum morale cum interna; ideo gratia à Sanctis citatis, Augustino, Bernardo, & Thoma dicitur operans respectu operationis internæ, & cooperans respectu externæ, quæ est continuatio moralis internæ: in rigore tamen, quia sunt duo actus realiter physicè distincti, vtraque gratia requiritur ad quemlibet actum.

Ad secundum dicendum, quòd est duplex gratia operans, vt dictum est: vna operans tantùm moraliter, & hæc est idem quod excitans, & de hac intelligunt Concilia & Sancti Patres: alia est operans physicè, ac distincta ab excitante, ad cuius receptionem potentia se habet passiuè tantùm; actiuè verò cum ipsa concurrit, & liberè ad suum actum.

Ad tertium dicendum, quòd gratia operans est effectus, & terminus operationis Dei in nobis ex D.Thom. hîc q. 110. art. 2. & nostra cooperatio est effectus gratiæ operantis: siquid autem ad extra producatur, & etiam continuatio cooperationis sunt effectus gratiæ cooperantis; ad quæ cooperatur potentia mota per gratiam.

Ad quartum dicendum, sicut ad primum, quòd electio mediorum vt continuata intentioni finis, moraliter reputatur pro eodem actu continuato: vnde gratia vt terminata ad intẽtionem finis dicitur simpliciter operans; vt verò terminata ad electionem mediorũ, dicitur cooperans: quamuis reuera ad vtrumque actum requiratur tam gratia operans, quàm cooperans; quia sunt duo actus physicè distincti: & iuxta hæc intelligendus est D. Thom.

Ad quintum dicendum, quòd authoritates adductæ solùm probant, gratiam cooperantem materialiter & realiter esse præuenientem cooperationem nostram, cum sit eadem gratia cum operante: non autem formaliter & reduplicatiuè; propterea D. Th. ibidem ait, quòd distinguuntur secundùm diuersos effectus, inquãtum scilicet gratia vt operans habet pro effectu nostram cooperationem, & sic illam antecedit prioritate naturæ & causalitatis; vt verò cooperans, habet pro effectu continuationem cooperationis nostræ, eiusque terminum productum.

DVBIVM VIII.

Vtrum gratia actualis diuidatur in sufficientem & efficacem.

PRima opinio asserit, omnem gratiam esse efficacem, nullam sufficientem, hancque vocat monstrum gratiæ. Ita tenet inter alios Cornelius Iansenius. Probatur multis Scripturæ, Cõciliorum, & Sanctorum Patrum, maximè Augustini testimoniis, quæ vbique gratiam Dei efficacem vocant. Deinde, Gratiæ auxilia à Deo conferuntur ad aliquem effectum, aliàs essent otiosa: ergo illum exequuntur, alioquin intentio Dei falleretur, & ita omnia sunt efficacia. Denique, Gratia sufficiens explicatur, quòd sit auxilium quo possumus facere, nunquam tamen faciemus: sed hoc est ludere verbis, nam si verè est sufficiens, cum eo aliquãdo faciemus; non enim potest colligi sufficientia alicuius virtutis, nisi quia aliquando cum ea facimus, aliquando non facimus: ergo non datur gratia sufficiens; maximè quia si daretur talis gratia, non obligaremur cum illa operari, quia cum detur tantùm vt possimus operari, & non vt operemur, satisfecimus obligationi dum possumus operari, licet non operemur actu.

Secunda opinio est in alio extremo, asserens nullam gratiam esse ex se efficacem, sed omnem sufficientem, & reddi à nobis efficacem vel inefficacem; vnde inferũt eius Authores, quòd cum eadem omninò gratia vnus conuertetur & operabitur, alius non. Ita Molina & eius sequaces quamplurimi. Probatur: Caluinus lib. 2. Institutionum cap. 3. adinuenit ad stabiliendam suam hæresim, hoc nomen efficacis: ait enim, Neque secus accipi sententia Christi potest, Omnis qui audit à Patre meo, venit ad me, quàm vt efficacem

cem à seipsa Dei gratiam doceat: & ex hoc infert nullam esse libertatem, quod necessariò videtur sequi; quod tamen dicere est hæreticum, tollens omne meritum, necessitatem exhortationum, &c. Deinde, Admissa hac gratia ex se efficaci, tollitur omnis gratia purè sufficiens, quia non possumus operari sine gratia efficaci, vt colligitur à posteriori, quia sine ea nunquam operamur; potentia autem colligitur ex actu: ergo quæcunque alia non est sufficiens, illa enim non est sufficiens, cum qua præcisè non possumus operari, sed indiget alia. Denique, Potest fieri, imò sæpe fit quòd ex eadem prædicatione, & cum eadem gratia interna vnus conuertatur, alius non, vt Christus Dominus dixit prædicans Bethsaïdæ & Corozain, dicens: Si hæc signa fierent in Tyro & Sydone, eius incolæ conuerterentur, cum tamen vos obstinati sitis: Si autem hoc intelligeret cum inæqualitate gratiæ, potuissent Christo respondere, Frustra nos arguis; si enim illis non dares maiorem gratiam, non conuerterentur, & nos conuerteremur; si dares nobis æqualem: ergo omnis gratia est sufficiens, nulla ex se efficax.

Tertia opinio negat, admittendam hanc diuisionem gratiæ in sufficientem & efficacem. Probatur: Nec in Scriptura sacra, nec in Conciliis, nec in Sanctis Patribus, nec in antiquis Scholasticis fit mentio huius diuisionis; Imò Concilium Tridentinum accuratissimum maximè in hac materia de Gratia & Libero Arbitrio, adæquatè diuidit gratiam in excitantem & adiuuantem. Deinde, Vnum membrum diuisionis non debet includi in alio, cum diuisio debeat fieri per membra opposita: sed gratia sufficiens includitur in efficaci, nam gratia omnis efficax, quæ facit actu facere; est etiam sufficiens, quæ dat posse, nam ab actu ad potentiam valet consequentia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia diuiditur in sufficientem & efficacem 2. sufficiens est illa, cum qua absolutè possumus; cui tamen competit aliqua efficacia 3. efficax autem simpliciter est illa, quæ infallibiliter facit nos facere, & hanc efficaciam habet ex se vt venit à Deo 4. aliquando consistit in vnica motione, præsupposito tamen iudicio rationis 5. aliquando verò plures illustrationes & motiones præsupponit; quamuis non ex necessitate, cum in se sit efficax, & non solùm virtute præcedentium. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. De gratia sufficiente 2. ad Cor. 3. Omnia possum in eo qui me confortat. Item: Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Et cap. 12. Sufficit tibi gratia mea; constat autem quòd loquitur ibi Apostolus de sufficientia gratiæ: nam in primis duobus locis agit de operibus in ordine ad vitam æternam: in vltimo autem agitur de resistentia contra tentationes grauissimas carnis, ad quæ omnia est necessaria gratia. De efficaci: Ezechielis 36. Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis, & operemini. Ioannis 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. Et cap. 10. Non rapiet eas quisquam de manu mea, & non peribunt in æternum. Ad Rom. 8. Quos vocauit, hos & iustificauit. Ad Philipp. 2. Deus est enim, qui operatur in vobis & velle, & perficere pro bona voluntate: Plurima alia sunt Scripturæ loca, in quibus licet non nominentur gratia sufficiens & efficax, indicantur tamen in suis effectibus. Probatur ex Cõciliis: Arausicano II. c. 19. de sufficiente: Cum sine gratia Dei salutem non possit homo custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit: & canone 25. Hoc etiam secundùm fidem catholicam credimus, quòd accepta per Baptismum gratia, omnes baptizati Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint & debeant, si fideliter laborare voluerint adimplere. De efficaci canone 9. sic ait: Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum vt operemur operatur. & canone 20. Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo; nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præstet, vt faciat homo. Ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 11. de gratia sufficiente: Deus impossibilia non præcipit, sed præcipiendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat vt possis. & canone 4. indicat efficacem. Probatur ex Sanctis Patribus, maximè August. & D. Thom. S. Augustinus libro de Correctione & Gratia cap. 11. ait: Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus (id est non habuit efficacem): sed sanè habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, id est habuit sufficientem. Et cap. 12. Aliud est adiutorium, sine quo aliquid non fit (id est auxilium sufficiens): & aliud est adiutorium, cum quo aliquid fit (id est auxilium efficax). & infra. Primo itaque homini quod in eo bono, quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adiutorium perseuerantiæ: non quo fieret vt perseueraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseuerare non posset: nunc verò sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tantùm tale adiutorium perseuerantiæ datur, sed tale vt eis perseuerantia ipsa donetur: non solùm vt sine isto dono perseuerantes esse non possint, verùm etiam vt per hoc donum non nisi perseuerantes sint. Sed clarius loquitur de gratia efficaci, libro de Gratia & Libero Arbitrio cap. 5. Vt Paulus de cœlo vocaretur, & tam magna & efficacissima vocatione conuerteretur, gratia

Dei

Dei erat sola, quia eius merita erant magna, sed mala. & cap. 16. Certùm est nos facere cum facimus, sed ille facit vt faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, &c. S. Cyrillus in libro de Adoratione ait: Indicium tibi sit Palladi valde manifestum, dum non solis verbis nos stimulas, & adhortationibus menti immissis vt discedamus à peccato; sed tantam benignitatem nobis etiam exhibet vniuersorum saluator Deus vt efficaci subsidio adiuuet, secundùm quod scriptum est: Apprehendisti manum dexteram meam, & in consilio tuo deduxisti me: nam quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea, vt malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus, vt subsidium inueniamus, & fortius illud præstans, quàm vt malum præsens & violentum præualere possit. S. Thom. in 3. disp. 13. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. ad 5. ait quòd Christus satisfecit pro tota humana natura sufficienter, non tamen efficienter, quia non omnes illius satisfactionis participes fiant, quod ex eorum improbitate est, non ex ipsius insufficientia satisfactionis. Et 3. part. quæst. 79. art. 7. ad 2. Sicut Passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, & ad remissionem culpæ, & adeptionem gratiæ & gloriæ; sed effectum non habet nisi in illis, qui Passioni Christi coniunguntur per fidem & charitatem: ita & sacrificium Missæ, quod est memoriale Dominicæ Passionis, non habet effectum nisi in illis, qui coniunguntur huic Sacramento per fidem & charitatem. Et exponens illud Matthæi 26. Hic est sanguis meus noui testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum, ait: Et pro multis, & pro omnibus, quia si consideretur sufficientia, ipse est propitiatio pro peccatis nostris, & non pro nostris tantùm, sed pro totius mundi: sed si consideremus effectum, non habet effectum nisi in his qui saluantur, & hoc ex culpa hominum. Et super cap. 6. Ioannis: Attractio Patris efficacissima est, quia omnis qui audiuit à Patre & didicit, venit ad Christum. Et tandem supra quæst. 106. art. 2. ad 2. loquens de lege noua dicit: quòd quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum. Sed plura S. August. & D. Thom. afferentur testimonia disp. sequenti. Probatur ratione: Datur in nobis gratia, quæ multoties est tantùm sufficiens, quando scilicet non facimus aliquod opus supernaturale, ad quod interius mouemur, & experimur sine clarè videmus, quòd illud possumus, & si non facimus, est ex malitia nostra: & hoc certissimum esse debet, cum vrget aliquod præceptum de obiecto supernaturali, quod nobis debet esse possibile ex gratia Dei sufficienti, nihil enim impossibile nobis à Deo præcipitur. Nec potest dici quòd negetur hæc gratia propter peccata, maximè originale. Quia vt dictum est supra ex Apostolo & Concil. Trident. sess. 5. can. 5. nihil remanet nobis damnationis, postquam peccata sunt remissa: quod tamen falsum esset, si intuitu eorum negaretur nobis gratia sufficiens, sine qua saluari non possumus. Deinde quia est axioma theologicum, quòd Deus neminem deserit, nisi prius ab eo deseratur, quod non esset verum, si Deus negaret auxilia gratiæ sufficientis. Ex alia parte datur multoties in nobis gratia, quæ est efficax, quia est effectiua huius ad quod datur: ergo gratia actualis diuiditur in sufficientem & efficacem.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Illa gratia verè dicitur sufficiens, vltra quā nihil aliud requiritur ex parte potentiæ, vt constituatur completè in actu primo, & sit vltimò expedita ad agendum, ita vt solùm supersit quòd de actu primo reducatur ad secundum; & quòd illud quo reducitur ad actum secundum, non pertineat ad actum primum quasi complens illud, sed tantùm vt applicans ad agendum; nam posse agere, & actu agere multum differunt: sed hoc est absolutè posse, vt patet: ergo gratia sufficiens est illa, cum qua absolutè possumus. Quòd autem illi competat aliqua efficacia; probatur quia gratia, quæ est tantùm sufficiens ad credendum, efficit vt homo cogitet de credendis; & illa quæ est sufficiens ad eliciēdum actum contritionis, causabit actum attritionis: quia omne auxilium gratiæ receptum in intellectu & voluntate, aliquo modo mouet & excitat, ac ita applicat ad aliqnem saltem imperfectum actum, est enim impossibile quòd Deus moueat animam, & anima non moueatur, mouere enim & moueri sunt correlatiua: ergo gratiæ sufficienti respectu vnius actus competit aliqua efficacia respectu alterius.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Scripturæ, ex illo Apostoli: Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei. Item ex illo Christi Domini: Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum. Item ex illa oratione Ecclesiæ: Oblationibus nostris Domine placare susceptis, & ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates: Agi autem, trahi, & compelli important maximam efficaciam diuinæ gratiæ in seipsa, & independentem à nobis. Probatur etiam pluribus testimoniis sacræ Scripturæ adductis pro prima parte conclusionis, & Sanctorū Patrum; maximè duobus vltimis Aug. lib. de Gratia & Libero Arbitrio c. 5. Vt Paulus de cœlo vocaretur, & tam magna & efficacissima vocatione cōuerteretur, gratia Dei erat sola, quia eius merita erant magna, sed mala. & cap. 16. Certùm est nos facere cum facimus, sed ille facit vt faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati. S. Prosper libro de Ingratis cap. 15. ait.

At verò omnipotens hominem cum gratia saluat,
Ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi
Semper adest, quæ gesta velit; non moribus illi

Fit

Fit mora, nec causis anceps suspenditur vllis.
Nec quod sola potest, cura officioque ministri
Exequitur, famulisue vicem committit agendi.

Probatur ratione: Deus est omnipotens, cuius motioni resisti non potest, iuxta illud Esther 13. Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, & non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreueris saluare Israël: Ex quo D. Th. 2. 2. q. 24. art. 11. infert quòd Spiritus sanctus infallibiliter operatur quodcunque voluerit. Et 1.2.quæst.112. art. 3. Si ex intentione Dei mouentis est, quòd homo cuius cor mouet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur: ergo gratia efficax, illa scilicet quæ infallibiliter facit nos facere habet suam efficaciam ex se, & vt venit à Deo: non præiudicantem tamen libertati, vt postea dicetur; imò illam perficientem, quia vt ait D. Thom. 1. p. quæst. 19. ex omnipotentia Dei prouenit, quòd moueat efficaciter causas secundas, & tamen quòd ipsæ operentur iuxta modum suum, quia motio Dei est causa tam substantiæ actus, quàm eius modi. Imò D. Thom. 1. 2. quæst. 10. art. 4. ait: quòd magis repugnaret diuinæ motioni, si voluntas per eam necessariò moueretur, quòd non competit suæ naturæ, quàm si moueretur liberè, prout congruit suæ naturæ. Deinde, Infallibilitas diuinæ prædestinationis fundatur in efficacia auxiliorum diuinæ gratiæ in se, & vt veniunt à Deo, quia ipsa est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicunque liberantur, vt ait Augustinus: quæ infallibilitas præscientiæ & prouidentiæ est impossibilis, nisi ponantur hæc beneficia siue auxilia gratiæ in se, & vt veniunt à Deo, esse efficacia: nam hæc auxilia sunt executiua diuinæ voluntatis, & eliguntur antecedenter ad præuisionem cooperationis nostræ; imò vt illatura talem cooperationem, quod non fieret, nisi ex se & vt veniunt à Deo, siue independenter à nobis essent efficacia. Denique, Si auxilia gratiæ non essent ex se, & vt veniunt à Deo, efficacia; sed redderentur ab aliquibus cooperantibus talia, & non ab aliis; sequeretur quòd illi qui redderent ea efficacia, se discernerent ab aliis in quibus non redderētur efficacia, quod est contra Apostolum 1. ad Cor. 4. dicentem: Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis: ergo gratia efficax simpliciter est illa, quæ infallibiliter facit nos facere, & hanc efficaciam habet ex se vt venit à Deo.

Probatur quarta pars conclusionis: Aliquando contingit quòd aliqui de repentè conuertantur, vt accidit sancto Paulo Apostolo: ergo tunc gratia efficax consistit in vnica motione efficacissima, quia supplet plures dispositiones quæ ordinariè solent præcedere; quia verò talis conuersio fit liberè, ideo præsupponit iudicium rationis, quod necessarium est ad libertatem voluntatis, cum sit radix ipsius: vnde ex Scriptura constat Sanctum Paulum fuisse edoctum à Christo, antequam conuersum.

Probatur quinta pars conclusionis: Quantum ad primum non est difficultas, experimur enim quòd viâ ordinariâ plures illustrationes, & internæ motiones solent præcedere conuersionem, vt de seipso testatur S. Augustinus: licet enim Deus minima gratia efficaci posset quemlibet conuertere, tamen vt hoc negotium suauius fiat, paulatim disponit mentem instruendo, & cor emolliendo, & postea motione efficaci pro bona voluntate sua conuersionem concludit. Quantum verò ad secundum, quòd hæc motio sit ex se efficax, & non solùm virtute præcedentium, probatur: quia illæ illustrationes & motiones præcedentes mouent tantùm moraliter, & sæpe contingit quòd ex duobus sic æqualiter motis vnus conuertatur, & alius non: ergo signum est, quòd motio illa vltima physica qua ille conuertitur, habet ex se suam efficaciam, & non virtute præcedentium, quæ sunt tantùm ad melius esse, & non ad simpliciter esse: si enim ex se esset tantùm sufficiens in vtroque, cum essent paria auxilia gratiæ tam moralia, quàm phsica, conuersio vnius præ alio esset adscribenda libero arbitrio, & non gratiæ: licet enim conuersio absolutè esset a gratia simul & libero arbitrio, non tamen vt respectiua; cum enim præsupponatur æqualis gratia, inæqualitas quæ est in effectu non potest procedere à gratia, æqualis enim gratia æqualem habet effectum, sed esset ex inæquali conatu liberi arbitrij: quod est contra prædictam authoritatem Apostoli, Quis te discernit? quid habes quod non accepisti: Ex quo sequitur, quòd gratia efficax vt venit à Deo habet aliquam realem virtutem sibi intrinsecam, quā non habet auxilium quod est tantùm sufficiēs, & minima efficax plus est quàm maxima sufficiens: hęc enim nunquam conuertet minimum peccatorem, illa conuertet maximum, si ei detur, quia efficax est executiua voluntatis Dei consequentis & efficacis: sufficiens autē voluntatis antecedentis inefficacis. Quando autem D. Thom. q. de Virtutibus docet aliquos ex naturali complexione, aut cœlesti influentia magis esse propensos ad virtutem, quod etiam experientia constat, hoc debet intelligi de virtute purè morali & ordinis naturalis: nam ad supernaturalia natura nullam habet propensionem, sed tantùm capacitatem: vnde non est maior dispositio per se ad illa in vno quàm in alio, alioquin naturalis dispositio, aut cœlestis influentia esset principium conuersionis, quod est error Semipelagianorum.

AD primum ergo dicendum, quòd omnis Dei gratia est efficax vel simpliciter, vel secundùm quid, vt dictum est; & hoc tantùm volunt Scriptura, Concilia, & Sancti Patres. Ad aliud dicendum, quòd gratia efficax simpliciter, cum faciat

faciat facere, sortitur suum effectum: & similiter gratia sufficiens, quia excitat peccatorem, & dat illi vires sufficientes vt conuertatur si velit; quòd autem non velit, procedit à sua malitia: datur autem à Deo non solùm vt possimus operari, sed ad hoc vt operemur, & gratia talis dat sufficientem virtutem ad operandum; non tamen sequitur operatio, quia liberum arbitrium ei resistit: vnde non satisfit obligationi. Ad aliud dicendum, quòd propter eminentiam ordinis supernaturalis, & summam debilitatem naturæ, maximè corruptæ accidit quòd liberum arbitrium nunquam facit aliquid ordinis supernaturalis, licet possit: vnde necesse est quòd gratia totum faciat dando posse, & actu facere: hæc autem ratio cessat in rebus ordinis naturalis; propterea sufficientia virtutis colligitur ex actu. Huius solutionis habetur instantia, quam omnes debent recipere, nam omnes præsciti habent gratiam sufficientem, qua in vltimo vitæ perseuerent in gratia sanctificante, si tunc illam habeant, vel vt ad eam perueniant, & tamen nullus eorum in gratia perseuerat, aut eam acquirit. Et hoc habetur ex Concilio Arelatensi III. quod dicit anathema illi, qui dixerit illum qui periit, non accepisse vt saluus esse posset. Hanc doctrinam tradit & mirè explicat Augustinus lib. de Correctione & Gratia cap. 12. dicens, quòd ex quo primi hominis voluntas concupiscentiali ægritudine vitiata atque debilitata est, non ei sufficit amplius, neque posteritati eius illud adiutorium cum quo habeat iustitiam si velit; sed opus est alio potentiore quo fiat vt velit, tantoque ardore diligat, vt carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat: aliàs inter tot tantasque tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet; & ideo perseuerare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis vt possent: subuentum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, vt diuina gratia indeclinabiliter & insuperabiliter ageretur; & ideo quamuis infirma (per istam concupiscentialem ægritudinem) non tamen deficeret, neque aduersitate aliqua vinceretur. Notandum tamen circa mentem Augustini in tota hac materia, quòd intentum eius fuit impugnare Pelagianos & Semipelagianos negantes vulnera naturæ per peccatum originale, ac proinde medicinalem Dei saluatoris gratiam: Vnde concedit ipsis, siue potius admittit (in quo non erat difficultas) quòd Adam in statu innocentiæ cum sola gratia sufficiente habuisset iustitiam si voluisset, quasi tunc talis gratia daret actu agere ob integritatem naturæ: quod tamen negat in statu corruptionis ob naturæ vulnera. Sed in rei veritate semper fuit necessaria gratia efficax ad actu agendum in ordine supernaturali, sicut & præmotio physica efficax in ordine naturali. propter essentialem subordinationem liberi arbitrij creati ad Deum primam & vniuersalissimam causam.

Ad secundum dicendum, quòd Caluinus non errauit asserens gratiam esse efficacem, sed errauit dum ex hoc principio intulit nos non cooperari liberè gratiæ efficaci, sed solùm motu spontaneo. Ad aliud patet ex dictis, quòd cum gratia sufficienti possumus, licet ex malitia nunquam faciamus, nisi detur gratia efficax, quæ malitiam nostram superet & vincat resistentiam. Ad aliud dicendum, quòd cum æquali gratia externa, & maximè cum eadem interna nunquam continget, quòd vnus conuertatur, & alius non vt infra dicetur; vnde ad instantiam dicendum, quòd Christus Dominus repræhendit Iudæos, quia ponebant obicem gratię efficaci Dei, quæ visis illis signis cõferretur, & qua conuerterentur; nam propter sua peccata, maximè obstinationem, odium & ingratitudinem erga ipsum Christum, indigni reddebantur tali gratia: quod non erat in Tyriis & Sydoniis, quibus visis illis signis collata fuisset gratia efficax, qua fuissent conuersi, quia in eis non erat tale impedimentum, quale in Iudæis.

Ad tertium dicendum quòd tam in sacra Scriptura, quàm in Conciliis, Sanctis Patribus, & antiquis Scholasticis fit sæpe mentio vtriusque gratiæ sufficientis & efficacis, vt dictum est: & Concilium Tridentinum sub excitante & adiuuante comprehendit sufficientem & efficacem. Ad aliud dicendum, quòd gratia sufficiens non includitur formaliter, at tantùm eminenter in efficaci: quia sufficiens vt talis, dat tantùm posse ob resistentiam voluntatis, efficax verò non dat tantùm posse, sed actu operari: deinde licet essent eadem gratia, adhuc possent diuidi ex parte effectus, sicut operans & cooperans.

DISPVTATIO III.

De concursu Dei in ordine gratiæ cum causis secundis.

DETERMINATA iam necessitate gratiæ, facta eius diuisione, & examinata gratia actuali, qua Deus concurrit cum causis secundis ad supernaturalia; statim agendum occurrit de ipso Dei concursu gratuito.

DVBIVM I.

Vtrum Deus auxilio gratiæ preuio prædeterminet physicè liberum arbitrium ad agendum.

SVpponendum est, duplicem esse prædeterminationem, siue præmotionem, vnam physicam, aliam moralem: Moralis est illa, quæ fit mediis suasionibus quibus humana voluntas interius & exterius allicitur, & ex parte obiecti inclinatur

inclinatur ad prosequendum propositum bonum tanquam sibi conueniens; hæc non inducit certò & infallibiliter effectum ad quem prædeterminat voluntatem, sed tantùm quadam certitudine morali, cui potest subesse falsum; quia vt docent S. Aug. & D. Th. suasio non facit de nolente volentem, cum illa posita possit voluntas in sensu composito non operari, imò operari contrarium. Prædeterminatio physica est illa, qua Deus efficienter facit vt liberum arbitrium se liberè determinet, & cooperetur; vnde se determinat, & à Deo determinatur; & quia actio Dei vt pote causæ primæ, præcedit prioritate naturæ cooperationem liberi arbitrij, ideo dicitur prædeterminari à Deo, nam *ly præ* importat prioritatem. Ex quibus sequitur quòd prædeterminatio physica est simpliciter & absolutè talis, habens efficaciam & efficientiam simpliciter loquendo: moralis autem habet tantùm efficientiam secundum quid, vnde est tantùm prædeterminatio secundùm quid.

Prima opinio negat Deum auxilio gratiæ præuio prædeterminare physicè liberum arbitrium ad agendum. Ita Molina & eius sequaces. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, Ecclesiast. 5. Apposui tibi ignem & aquam, ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei dabitur illi: quod repugnat cum prædeterminatione physica. Chrysostomi homil. 12. super Epistolam ad Hebræos: Non antecedit nostras voluntates, ne lædatur liberum arbitrium: & Sanctus Anselmus ait, illud esse necessarium absolutè, quod habet necessitatem ex priori: ergo Deus non prædeterminat physicè auxilio gratiæ præuio liberum arbitrium ad agendum.

Secundò, Si Deus auxilio gratiæ præuio prædeterminaret physicè liberum arbitrium ad agendum, læderet, imò omninò tolleret eius libertatem, quia tolleret eius indifferentiam ad vtrumlibet, prædeterminando ad vnam partem, quæ tamen indifferentia est de essentia libertatis: propter hanc enim specialem prædeterminationem Angeli non fuerunt liberi ad peccandum in primo instanti: nec homo fuit liber in statu innocentiæ peccandi venialiter, priusquam peccasset mortaliter; nec confirmati in gratia habent libertatem ad peccandum: sed de fide est, quod liberum arbitrium agit integra & illæsa sua libertate: ergo Deus non prædeterminat physicè liberum arbitrium ad agendum auxilio gratiæ præuio.

Tertiò, Si quid probarent rationes contrariæ, probarent etiam quòd Deus prædeterminaret liberum arbitrium ad peccatum, siue ad entitatem, actum, aut materiale peccati quod idem est, quod videtur impium asserere: à Deo enim summo bono non potest procedere summum malum quod est peccatum: ergo Deus non prædeterminat physicè liberum arbitrium ad agendum auxilio gratiæ præuio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus prædeterminat liberum arbitrium ad agendum opera virtutis, auxilio gratiæ præuio tam moraliter. 2. quàm physicè. 3. quod auxilium est influxus immediatus in causam secundam siue liberum arbitrium, & non influxus cum ipsa in actum siue effectum. Ita omnes Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis ex illo Ioannis 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum: quod saltem intelligitur de prædestinatione morali. Quem locum exponens. S.Aug. plura dicit ad nostrum intentum, Et libro. 1. ad Simplicianum q. 2. ait: Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc, & præbetur gratia. & infra: Voluntas ipsa nisi aliquid occurrerit, quod delectet atque inuitet animum, moueri nullo modo potest: hoc autē vt occurrat, non est in hominis potestate. Quid volebat Saulus, nisi vt inuaderet & traheret, vinciret & necaret Christianos? Quam rabida voluntas, quam furiosa, quā cæca: qui tamē vna desuper voce prostratus, occurrente vtiq; tali viso, quo mens illa & voluntas refracta sæuitia retorqueretur, & corrigeretur ad fidem; repente ex Euangelij mirabili persecutore mirabilior prædicator effectus est. Idem dicunt omnes Sancti Patres & Scholastici. Deinde: Datur gratia excitans, præueniens liberum arbitrium, vt supra ex Scriptura, Conciliis, & Sanctis Patribus ostensum est: sed per hanc Deus prædeterminat moraliter liberum arbitrium; siue allicit & mouet moraliter, antequam seipsum moueat, idem enim est. Denique: Liberum arbitrium ad hoc vt operetur, indiget determinari à fine præconcepto, quia nihil volitum, quin præcognitum: sed hoc est ipsum prædeterminari moraliter, cum fiat per modum suasionis & propositionis obiecti conuenientis: ergo Deus prædeterminat moraliter liberum arbitrium ad agendum opera virtutis, auxilio gratiæ præuio.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Scripturæ: Ad Ephes. 2. dicitur: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quæ præparauit Deus vt in illis ambulemus: sicut igitur creatio non præsupponit subiectum, sed illud ponit; sic Deus non præsupponit consensum nostræ voluntatis, sed illum sua gratia prædeterminando ponit: Prouerbiorum 21. Sicut diuisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocunque voluerit vertet illud. Item ex illo, Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei. & aliis supra citatis, quando agebatur de efficacia gratiæ. Probatur ratione D.Thom. 1.2. quæst. 80. art. 1. Deus est prima causa actionis causæ secundæ, non solùm quantum ad eius substantiam, sed etiam quantum ad omnem eius modum realem, & formalitatem ordinabilem ad ipsummet Deum vltimum finem, quia nihil

effugit causalitatem Dei, vnde etiam est causa eius quãtum ad vitalitatem; Ac proinde est causa illius actionis etiam vt exit à causa secunda, hæc enim dependentia & exitus actionis à causa secunda est aliquis modus aut formalitas realis, est enim in ipsa nemine cogitante: sed Deus non potest esse causa actionis causæ secundæ secundùm quod exit ab ipsa, nisi faciat quòd causa secunda eliciat actu actionem, quod est ipsam prædeterminare physicè ad operandum: ergo Deus prædeterminat physicè liberum arbitrium ad agendum opera virtutis, auxilio gratiæ præuio.

Secundò, Si Deus non prædeterminaret physicè liberum arbitrium ad omnes suas actiones: sequeretur quòd liberum arbitrium creatum, esset primum se mouens, & primum se determinans ad suas actiones; quod enim non præmouetur & prædeterminatur ab alio, est primum se mouens, & primum se determinans; & consequenter est primum principium simpliciter suarum actionum: sed hæc sequela non potest admitti, quia essent plura prima principia in ordine operatiuo, quod est error Manichæorum, & habet specialem repugnantiam in ordine gratiæ: ergo Deus prædeterminat physicè liberum arbitrium ad agendum opera virtutis, auxilio gratiæ præuio. Dupliciter respondent Aduersarij: Primò quòd liberum arbitrium non habet esse & potentiam operatiuam ex se; quod tamen est de ratione primi mouentis: Secundò quòd liberum arbitrium non potest agere sine concursu simultaneo Dei; quod tamen requiritur vt sit primum se mouens. Sed primam solutionem impugnat D.Thom. in 2.d.37.q.2.art.2. vbi hanc rationem adducit dicens, quòd solutio inuoluit contradictoria, quia quod non habet esse à se, vt asseritur de libero arbitrio, non habet actu operari à se, sed ab eo à quo habet esse; quia operari sequitur esse, & modus operandi modum essendi: vnde debent omninò proportionari & commensurari: Deinde, Esto hæc solutio vitet liberum arbitrium non esse simpliciter primum ens & primum principium; non tamen vitat esse primum principium suarum actionum. Contra secundam solutionem est, quia Deus non solùm operatur vt causa prima, dum solus operatur, sed etiam dum operatur simul cum causa secunda, & maximè respectu actionum vitalium & liberarum, ad quas efficiendas necessariò indiget concursu causæ secundæ, vt communiter docent Scholastici: ergo quòd liberum arbitrium non possit agere sine concursu simultaneo Dei, non tolleret quin esset primum se mouens, si non prædeterminaretur ab alio. Deinde, quia ex eadem radice procedit, quod indigeat concursu simultaneo & præuio, quia tam ipsum, quàm eius actio sunt ens secundum dependens à primo.

Tertiò, Quoties ad aliquam actionem requiritur necessariò concursus simultaneus duarum causarum, oportet vt vel vna moueat aliam, vel vtraque ab alia tertia moueatur; aliàs omninò à casu sequeretur illa simultas concursuum, quamuis causæ sint subordinatæ, vt patet: nam non apparet quomodo per se simul præbeant concursum, & est impossibile quòd causa prima præuideat futurum concursum secundæ, nisi prædefiniatur futurum auxilio efficaci præuio ipsam prædeterminante, vt docet D.Thom. & & cum eo eius Discipuli 1.p. q. 19. ergo cum liberum arbitrium, vt pote causa secunda, non possit mouere Deum causam primam, nec alia tertia causa sit excogitabilis quæ vtrumque præmoueat; necesse est quòd Deus efficaciter prædeterminet liberum arbitrium ad agendum opera virtutis, auxilio gratiæ præuio. Hoc docet S.M.N. Theresia in expositione Cantici Canticorum, exponens illud. Introducit me in cellam vinariam, ordinauit in me charitatem, vbi inuehitur in Authores contrariæ opinionis.

Probatur tertia pars conclusionis ex Cathechismo Romano, ex decreto Concilij Trident. iussu Pij. V. edito, prima parte de primo Symboli articulo num. 22. vbi ait: Non solùm autem Deus vniuersa quæ sunt, prouidentia sua tuetur, atque administrat; verum etiam quæ mouentur & agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, vt quamuis secundarum causarum efficientiam non impediat, præueniat tamen, cum eius occultissima vis ad singula pertineat, &c. quæ manifestè indicant auxilium Dei præuium esse influxum immediatum in causam secundam. Deinde, Ab eo quod se habet ad vtrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio moueatur & inclinetur ad vnum, vt ait D.Th. 1.p.q.19.art.3.ad 5. cum non sit maior ratio cur exeat ab ipso hic actus, potius quàm alius: sed hæc motio & inclinatio non fit, nisi per influxum physicum immediatum in liberum arbitrium; nam motio moralis, quæ fit per propositionem obiecti, non habet infallibilem efficaciam: ergo auxilium gratiæ præuium est influxus immediatus in liberum arbitrium; maximè quia vt ostensum est, gratia incipit & operatur in nobis & velle, & ipsum operari nostrum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet liberum arbitrium prædeterminetur, seipsum tamen etiam determinat; dicitur enim prædeterminari, quia per aliquid præuium in se receptum applicatur, vt se determinet; & ita eligit quod vult. Ad illud Chrysostomi respondet D.Thom. esse intelligendum de antecedentia, quæ sit sine præuio iudicio rationis, ac proinde quæ necessitet liberum arbitrium. Ad illud Anselmi respondet etiam D.Thom. 1.part. quæst. 19. art. 8. ad 3. quòd posteriora habent necessitatem à prioribus, secundùm modum priorum; vnde & ea quæ fiunt à voluntate diuina, talem necessitatem habent,

habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantùm.

Ad secundum dicendum, quòd est duplex indifferentia aut indeterminatio voluntatis: vna purè priuatiua, qua suspenditur ab omni actu, & hæc importat imperfectionem & potentialitatem, quam remouet prædeterminatio Dei: alia est, quæ opponitur modo operandi cum determinatione ad vnum, ac proinde sine potentia ad oppositum, & hanc relinquit prædeterminatio Dei, quia respicit vtramque partem; vnam ad quam prædeterminat, vt futuram; aliam vt possibilem: prima indifferentia non requiritur ad libertatem, imò opponitur actuali libertati: secunda autem est de intrinseca ratione libertatis. Hoc autem totum efficit prædeterminatio Dei, quia cum sit summè efficax, vt dictum est ex D. Thom. non solùm infert actionem, sed etiam modum quo Deus eam vult fieri. Ad instantias adductas dicendum, quòd Angelus in primo suæ creationis instanti dirigebatur à Deo speciali prouidentia ne peccaret; quia cum hæc prima actio sit quasi corollariũ naturæ Angelicæ ei debitum ad instar proprietatis, erat à Deo etiam vt ab agente particulari; vnde si fuisset defectuosa, hic defectus in Deum redundasset. Ad aliam dicendum similiter, quòd pertinebat ad specialem Dei prouidentiam, vt ait D. Thom. quòd homo in statu iustitiæ originalis non peccaret venialiter, priusquam mortaliter, quia hic defectus repugnat perfectioni naturæ benè ordinatæ; facta autem deordinatione ab vltimo fine per peccatum mortale, etiam fuit deordinata pars inferior à superiori, vnde sæpe deficit. Ad aliam dicunt aliqui, quòd donum confirmationis in gratia, cum sit quædam participatio gratiæ consummatæ, addit supra gratiam sanctificantem perfectionem intrinsecam auferentem à confirmatis vertibilitatem ad malum, vnde non possunt simpliciter peccare mortaliter: alij dicunt quòd possunt peccare, sed nunquam peccabunt propter auxilia gratiæ efficacia suo tempore collata, quibus certissimè à peccato liberantur.

Ad tertium dicendum, quòd Deus auxilio generali prædeterminat liberum arbitrium ad entitatem, actum, aut materiale peccati materialiter sumptum, vt infra dicetur.

DVBIVM II.

Vtrum Sententia de prædeterminatione physica, maximè in ordine gratiæ, sit S. Augustini & Diui Thomæ.

Svpponendum est, hoc dubium seorsim à primo discuti, propter maximam S. Augustini & D. Thomæ authoritatem, maximè in materia gratiæ, vt testantur, SS. Prosper, Fulgentius, & Hilarius Discipuli S. August. de eodem Sancto Doctore, & Cœlestinus. 1. Epistola ad quosdam Galliæ Episcopos cap. 2. & 3. Sanctus Leo I. ex libris S. Aug. quædam capitula de gratia & libero arbitrio trãscripsit de verbo ad verbum, approbauit, definiuit, & misit ad Concilium Arausicanum, vt ibi subscriberentur & reciperentur, quòd factum, est: Et tandem Gelasius Papa Epistola ad Honorium, postquam multum laudauit doctrinam S. Augustini contra pelagianam hæresim, subiungit; Adhuc maius scelus accrescit, vt sub conspectu & præsentia sacerdotum beatæ memoriæ Hieronymum, atque sanctum Augustinum ecclesiasticorum lumina magistrorum musca moritura, sicut scriptum est, exterminans oleum suauitatis, lacerare contenderet. Et tandem Ioannes II. epistola ad quosdam Senatores Romanos ait: Sanctus Augustinus, cuius doctrinam secundùm prædecessorum meorum statuta, Romana sequitur & seruat Ecclesia: vnde meritò malè audit, qui in hac materia de gratia relinquit Augustinum. De authoritate Sancti Thomæ in Ecclesia nullus dubitat, videantur Nostri Salmanticenses tomo 1. in primam partem in oratione exhortatoria; vnde annis præteritis dum sub Clemente VIII. & Paulo V. agitata fuit hæc materia de auxiliis diuinæ gratiæ, Augustin. & Thomas erant lidius lapis ad quem examinabantur omnia.

Prima opinio asserit, Sanctum Augustinum & D. Thomam non admittere præmotionem, & prædeterminationem physicam in ordine gratiæ, sed tantùm moralem. Probatur multiplici authoritate ipsorum. S. Aug. præmotionem Dei reducit ad eius vocationem, excitationem, & suasionem; quæ non sunt quid physicum, sed morale. Et lib. 2. quæst. ad Simplicianum q. 2. sic ait: Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant, neque contemperabantur vocationi, non electi; quia non secuti, quamuis vocati. & post pauca: Cuius miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, vt vocantem non respuat. Item libro de Spiritu & Littera cap. 34. Visorum suasionibus agit Deus vt velimus, & vt credamus siue extrinsecus per euangelicas exhortationes, siue intrinsecus, vbi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est: his ergo modis Deus agit cum anima rationali vt credat. Et explicans efficaciam vocationis libro 2. de peccatorum meritis & remiss. cap. 17. ait: Nolunt homines facere quod iustum est, siue quia latet an iustum sit, siue quia non delectat: tantò enim quidque vehementius volumus, quantò certius quàm bonum sit nouimus, tamque delectamur ardentius: vt autem innotescat quod latebat, & suaue fiat quod non delectabat, gratiæ Dei est, qua hominum adiuuat voluntates: ergo sententia de prædeterminatione physica, maximè in ordine gratiæ non est S. Augustini.

Secundo probatur authoritate D. Thom. qui supra qu. 9. art. 2. ad 3. admittit tantùm prædeterminationem voluntatis esse à Deo ad bonum vniuersale, qua posita homo se determinat ad volendum hoc vel illud bonum, adiutus tamen gratia excitante; sic enim ait: Deus mouet voluntatem hominis sicut vniuersalis motor, ad vniuersale obiectum voluntatis quod est bonum, & sine hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum; sed tamen interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos mouet per gratiam. & qu. 10. art. 4. ait: sic Deus mouet voluntatem, quod non ex necessitate ad vnum determinat: ergo non prædeterminat physicè ex doctrina D. Thomæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd sententia de prædeterminatione physica, maximè in ordine gratiæ, est Sancti Augustini eiusque Discipulorum Sanctorum Patrum Prosperi, Hilarij & Fulgentij. Item D. Thomæ & omnium Thomistarum, vt ipsi sæpe & expressè fatentur.

Probatur conclusio authoritate S. Augustini & eius Discipulorum. Aug. sermone 13. de verbis Apostoli sic ait: Agis & ageris; & tunc benè agis, si ab eo agaris: spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adiutor est. Et libro de gestis Pelagij c. 3. explicans illud Apostoli: Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei, ait: Nam procul dubio plus est agi quàm regi; qui enim regitur, aliquid agit, & à Deo regitur vt rectè agat, qui autem agitur, agere aliquid ipse vix intelligitur; & tamen tantùm præstat voluntatibus nostris gratia Saluatoris, vt non dubitet Apostolus dicere, Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei: nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest, quàm vt illi se agendam commendet, qui malè agere non potest: & hoc cum fecerit, ab illo se vt faceret, adiutam non dubitet, cui dicitur in Psalmo, Misericordia eius præueniet me. Multa similia habet in toto hoc libro. Et de gratia Christi c. 23. ait: Magnum profectò adiutorium diuinæ gratiæ, vt cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet. Idem probant plura eius testimonia adducta dubio 8. præcedentis disputationis: vbi etiam adductum est testimonium expressum S. Prosperi. Fulgentius libro de Incarnatione cap. 19. & Hilarius Epistola missa ad S. Augustinum, quæ habetur in principio libri de Prædestinatione Sanctorum, hoc docent.

Secundò probatur authoritate D. Th. qu. 3. de Potentia art. 7. vbi ait: Deus operatur in natura & in voluntate operantibus, & hoc multipliciter: primò quidem, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt: secundò, inquantum conseruat virtutem naturalem in esse: tertiò, inquantum mouet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio, aut conseruatio virtutis actiuæ, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum mouendo ipsum: & statim subdit rationem: Et quia natura inferior agens non agit, nisi mota; eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, cœlum autē est alterans non alteratum; & tamen non est mouens nisi motum, & hoc non cessat quousque perueniatur ad Deum, sequitur de necessitate quòd Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis vt mouens, & applicans virtutem ad agendum. Item. 1. p. q. 2. art. 3. præcedenti discursu probat dari vnum Deum. & q. 105. art. 4. ait: Deus mouet res ad operandum, quasi applicando formas & virtutes rerum ad operandum, sicut artifex applicat securim ad scindendum: vbi *ly quasi*, non est particula diminuens, sed affirmans iuxta illud Ioan. 1. Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre. vnde ad 3. absolutè dicit: Applicat res ad agendum. Et hæc sufficiant ex innumeris penè locis, quæ passim in doctrina D. Thom. occurrunt ad hunc intentum: nam aliquando dicit quòd Deus determinet causas secundas ad agendum, aliquando quòd eas mouet, aliquando quòd Deus immutat voluntatem nostram, aliquando quòd imprimendo aliquam virtutem applicat ad agendum, aliquando quòd Deus operatur in nobis, aliquando quòd causæ secundæ mouentur vt instrumenta Dei, aut quid simile: Quod omnes Thomistæ sint huius sententiæ est omnibus manifestum.

AD primum ergo dicendum, quòd ex his locis solùm colligitur, dari prædeterminationem moralem, quod non negatur: non autem quòd non detur prædeterminatio physica, quod asseritur; cum constet ex pluribus aliis locis eiusdem Sancti August. supra citatis: imò ex his in contrarium adductis potest colligi; nam nomine vocationis congruæ potest, imò debet intelligi iuxta mentem August. gratia efficax, nam talis congruitas ex ipso non dependet ex naturali dispositione liberi arbitrij, aut ex aliis circunstantiis putà temporis & loci: sed illam affert secum gratia efficax.

AD secundum dicendum, quòd ille locus D. Th. benè intellectus non fauet Aduersariis: nam ibi dicit quòd Deus vt vniuersalis motor mouet voluntatem ad eius obiectum vniuersale, scilicet bonum vel beatitudinem in communi, & ad hanc motionem non concurrit voluntas vt potentia libera, sed vt natura, vnde ad illud fertur sponte & necessariò; sicut ad alia quæ ipsi proponuntur vt necessariò cōnexa tali bono, vnde in ordine ad illud omnia alia vult: propterea dicit S. Doctor, quòd sine hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle. quando autem subiungit: Sed homo per rationem determinat

minat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum; non intelligit quòd sit primum & vnicum se determinans, vt putant Aduersarii; sed tantùm quòd se ad hoc liberè determinet, (semper tamen sub prædeterminatione diuina vt se explicat D.Thom. qu.9. de Malo art.2. ad 4. vbi sic ait: Cum aliquid mouet seipsum, non excluditur quin ab alio moueatur, à quo habet hoc ipsum quod seipsum mouet: & sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrij). quod non facit in ordine ad bonum in communi, potius enim determinatur ad illud, quàm se determinet. Nec sequentia verba fauent Aduersariis, scilicet: Sed tamen interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod est bonum, sicut in his quos mouet per gratiam: Non enim per hæc verba excludit, quòd Deus moueat omnes ad obiecta & ad actus determinatè, saltem quantum ad entitatem; imò hoc præsupponit, nam si Deus specialiter per gratiam, siue speciali auxilio gratiæ mouet aliquos determinatè ad bonum & ad actus bonos moraliter, sequitur quòd concursu generali moueat omnes ad obiecta determinata & ad suos actus determinatos vt physicè bonos. Deinde *ly determinatè* appellat supra rationem moralem, & non physicam; & ita verum est quòd Deus mouens ad rationem moralem, non mouet determinatè nisi ad bonum, nam ad malum morale non mouetur homo à Deo, sed à seipso. Quòd autem hoc intendat D.Thom. patet: nam respondet obiectioni qua dicebatur, quòd si voluntas moueretur à Deo nunquam moueretur ad malum morale siue peccatum. Ad alium locum dicendum, quòd licet Deus determinet voluntatem ad vnum, hoc tamen non est ex necessitate absoluta, sed tantùm ex necessitate consequentiæ & infallibilitatis, compossibili cum libertate; & ita intelligendus est D.Thom.

DVBIVM III.

Vtrum Deus prædeterminet liberum arbitrium ad materiale peccati.

SVpponendum est ex Nostris Salmanticensibus Tractatu de Voluntate Dei disp. 10. dub. 7. quòd ex actibus peccaminosis alij sunt intrinsecè mali, quia ex obiecto sunt tales, & ita prohibiti quia mali, vt actus odij Dei vel mendacij deliberatè exerciti: alij dicuntur extrinsecè mali, quia prohibiti aliqua lege positiua: Inter hos est differentia, quòd primi ita habent annexam malitiam & deformitatem, vt nullo modo etiam de potentia absoluta possint honestari, si deliberatè exerceantur: secũdi, quamuis posita lege, & vt exercentur hîc & nunc attentis omnibus circunstantiis ita habeant annexam malitiam, vt non possint non eam afferre, absolutè tamen seclusa lege positiua possunt honestari. Peccatum autem quodcunque potest considerari tripliciter: Primò quoad suam entitatẽ physicam, nihil considerando in eo de deformitate, aut ordine quem dicit ad regulas moris: Secundò, quatenus formaliter respicit prædictas regulas, abstrahendo tamen an ille ordo sit conformitatis vel difformitatis ad illas, quia non consideratur secundùm suam vltimam rationem, sed secundùm quod est actus moralis vt sic, siue secundùm quod est indiuiduum quasi genericum immediatè contentum sub prædicto actu morali communiter sumpto: Tertiò secundùm quòd dicit deformitatem ad regulas moris. Quòd autem debeat admitti hæc triplex consideratio, patet; nam primò actus odij Dei si fiat indeliberatè, habet suam entitatem physicam vt patet, imò eiusdem speciei essentialis & physicæ, ac quando fit deliberatè; & tamen tunc non pertinet ad ordinem moralem, sed tantùm, ad physicum, quia fundamentum totius malitiæ aut deformitatis moralis est libertas. Quòd etiam actus odij Dei possit considerari vt indiuiduum quasi genericum ordinis moralis, prout scilicet importat entitatem physicam vt materiale substratum, & rationes superiores ordinis moris, in indiuiduo tamen, siue vt dicunt actum physicum ex deliberatione procedentem, abstrahendo an sit conformis aut difformis ad regulas morum, patet etiam; nam cuiuslibet generis aut rationis communis est considerare eius indiuiduum vagum abstrahens à rationibus specificis, vt quoddam animal, quædam arbor. Rursus materiale peccati, quod est fundamentum malitiæ, potest dupliciter considerari; vel formaliter & reduplicatiuè, in ratione materialis & fundamenti malitiæ: vel tantùm materialiter & specificatiuè, id est quoad id, quod aliàs est materiale & fundamentum malitiæ: Sensus igitur præsentis dubij est, an Deus prædeterminet liberum arbitrium ad materiale peccati materialiter & specificatiuè sumptum, siue vt importat eius entitatem physicam, & illud omne quod malitiam in recto aut in oblíquo per se non exprimit.

Prima opinio negat Deum prædeterminare liberum arbitrium ad materiale peccati. Ita tenent omnes, qui negant præmotionem siue prædeterminationem physicam. Probatur multiplici authoritate Scripturæ & Sanctorum Patrum, qui rejiciunt tanquam impiam hanc propositionem, scilicet quòd Deus moueat nos ad peccandum, vnde multò minus nos præmouet: sed specialiter D. Th. hoc rejicit nam 1.2. q. 80. art. 1. ad 3. sic habet: Deus est vniuersale principium interioris motus humani: sed quòd determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directè quidem est ex voluntate humana, à diabolo autem per modum persuadentis: ergo Deus non prædeterminat liberum arbitrium ad materiale peccati

peccati physicè, maximè quia omnes negant prædeterminare moraliter.

Secundò, Deus non prædeterminat ad materiale peccati formaliter & reduplicatiuè sumptum, siue vt fundat malitiam; quia conuinceretur eum velle malitiam, quod est impium dicere: ergo nec prædeterminat ad materiale peccati materialiter sumptum; quia est impossibile hæc duo separari: nam in actu odij Dei quod consistit in auersione libera à Deo, non potest considerari talis auersio libera, nisi vt est fundamentum malitiæ; maximè quia materiale peccati vt tale formaliter, importat aliquem modum vel formalitatem realem, quæ debet attribui Deo, si vera sint fundamenta Thomistarum.

Tertio, Liberum arbitrium non poterit non peccare faciendo id ad quod à Deo præmouetur, si Deus præmoueat ad materiale peccati; vnde ne peccet, debet abiicere talem præmotionem, & ab illa se subtrahere; cum tamen sit impium dicere quòd homo debet se subtrahere à ducatu Dei ne peccet, hoc enim est constituere Deum peccati ducem; quod contrariatur summæ Dei bonitati, cui repugnat inclinare ad id ex quo infallibiliter sequitur malitia; & visceribus immensæ eius misericordiæ, qua vult omnes homines saluos fieri, & neminem damnari; ac tandem repugnat iustitiæ, est enim iniustum, quòd iudex puniat reum propter peccatum, ad quod ipse iudex inclinauit: ergo Deus non prædeterminat liberum arbitrium ad materiale peccati.

Quartò. Ex opposita sententia sequuntur multa inconuenientia. Primum, quòd peccator haberet rationabilem excusationem sui peccati, nam posset Deo dicere, feci id ad quod me impulisti efficacissimè. Secundum, quòd Deus esset principalior causa peccati, nam dum homo ex vna parte grauiter tentatur, ex alia verò cogitat quomodo possit resistere, à Deo efficaciter mouetur ad actum peccaminosum. Tertium, quòd Deus discerneret v.g. odientem Deum à non odiente. Quartum, quòd esset licitum velle actum peccaminosum quantum ad entitatem, quia licitum, imò laudabile est nos velle id, quod Deus vult nos velle. Quintum, quòd induratio peccatoris consisteret in auxilio positiuo. Sextum, quòd Deus in suo decreto positiuo, quo prædefiniuit nos prædeterminare ad entitatem peccati, cognosceret ipsam malitiam peccati, vt pote necessariò annexam tali entitati, nec esset necessarium decretum permissiuum: ergo Deus non prædeterminat liberum arbitrium ad materiale peccati.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non prædeterminat, aut præmouet physicè liberum arbitrium ad peccatum. 2. nec ad malitiam aut deformitatem, quæ est formale ipsius. 3. nec ad materiale ipsius formaliter & reduplicatiuè consideratum. 4. sed tantùm ad materiale materialiter & specificatiuè, quod consistit in eius entitate secundùm se, & non vt substrata malitiæ.

Probatur prima pars conclusionis contra hæreticos authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Psalmo 5. dicitur: Non Deus volens iniquitatem tu es. Oseæ 13. Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum. Item ex illo: Deus odio habet impium & impietatem eius. Habetur in Concilio Arausicano canone 25. aliquos ad malum diuina potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. In Concilio Tridentino sess. 6. de Iustificatione canone 6. Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere sed mala opera ita, vt bona Deum operari, non permissiuè solùm, sed etiam propriè & per se, adeò vt sit proprium eius opus non minus proditio Iudæ, quàm vocatio Pauli; anathema sit. Infinitæ sunt authoritates Sanctorum Patrum in hac materia, & ratio conuincit: nam peccatum, & eius deformitas siue malitia sunt malum infinitum, offensio Dei, imò destructiuum Dei quantum est ex parte eius, tollit enim ab ipso rationem vltimi finis, cum peccator bonum commutabile assumat pro vltimo fine, auertendo se à Deo bono incommutabili: sed repugnat Deum summè rectum esse authorem tanti mali, sicut esset si prædeterminaret, aut præmoueret physicè liberum arbitrium ad peccatum, aut ad formale ipsius scilicet deformitatem & malitiam: ergo Deus non prædeterminat, aut præmouet physicè liberum arbitrium ad peccatum, aut ad deformitatem & malitiam quæ est formale ipsius: Et ex hoc manet probata secunda pars conclusionis; vnde sequitur non esse concedendum, quòd Deus sit causa peccati, aut mali moralis; aut blasphemiæ, mendacij, & odij Dei: imò absolutè negandæ sunt similes propositiones; sicut & quòd homo indigeat auxilio Dei ad mentiendum, quia sunt vel de peccato, vel de malitia quæ est formale & principale in peccato.

Probatur tertia pars conclusionis: Materiale peccati v.g. odij Dei, in esse materialis & fundamenti formaliter & reduplicatiuè sumptum, est intrinsecè malum morale causaliter: ergo non potest directè esse à Deo. Deinde: Agens attingens fundamentum & materiale malitiæ, quatenus & fundamentum & materiale ipsius, ac proinde quatenus est causa eiusdem malitiæ, non potest non attingere sua causalitate eandem malitiam; propterea creatura odio habens Deum non aliter attingit malitiam eius saltem regulariter, nisi quia attingit fundamentum & materiale illius quatenus tale: ergo cum Deus non prædeterminet, aut præmoueat physicè liberum arbitrium ad peccatum, aut ad malitiam quæ est

est formale ipsius; nec etiam poterit prædeterminare, aut præmouere ad materiale ipsius formaliter & reduplicatiuè consideratum.

Probatur quarta pars conclusionis, quam cōmuniter docent Thomistæ, authoritate Scripturæ, & SS. Patrum. Ad Rom. 1. dicitur Deum tradere homines in desideria cordis eorum, & in immunditiā, & in passiones ignominiæ vt faciāt ea, quæ non conueniunt. & ibidē, inducere corda hominum in malum. Ad Corinth. 4. dicitur: Deum facere nos errare. 2. Regum 16. dicitur: Deum inducere, suscitare, & confortare corda hominum ad bella iniusta. Isaiæ 19. Dominus miscuit illis spiritum erroris; Et Isaiæ 63. Qui errare fecisti nos Domine à via tua; indurasti corda nostra vt non timeremus te. Nec possunt hæc explicari de sola permissione Dei: hanc enim solutionem excludit S. Aug. libro 5. contra Iulianum cap. 3. vbi ait: Quæris inaniter quomodo intelligēdum sit, tradere Deum, &c. multum laborans, vt ostendas eum tradere deserendo: quid est quod dicis, cum desideriis suis traditi dicuntur relicti per diuinam patientiam, intelligendi sunt non per potentiam in peccata compulsi, quasi non posuerit hæc duo idem Apostolus, & patientiam & potentiam, vbi ait: Sic autem Deus volens ostendere iram, & demonstrare potentiam suam, attulit in multa patientia vasa iræ, quæ perfecta sunt in perditionem: facit hoc miris & ineffabilibus modis, qui nouit iusta iudicia sua non solùm in corporibus hominum, sed & in ipsis cordibus operari. Item libro de Gratia & Libero Arbitrio cap. 21. His, ait, & talibus testimoniis satis quantum existimo, manifestatur operari Deum in cordibus hominum, ad inclinandas eorum voluntates quocūque voluerit, siue ad bona pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio vtique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem iusto: sic vsus est Iuda tradente Christum, sic vsus est Iudæis crucifigentibus Christum, qui & ipso diabolo vtitur pessimo. Id etiam expresè probat D. Thom. multis locis suæ doctrinæ. In 2. d. 37. q. 2. art. 2. per totum confirmat exemplo claudicationis dicens: quòd sicut totum quod est de motu in claudicatione, procedit à virtute motiua; defectus autem à sola curuitate tibiæ: sic totum quod est de entitate in actu peccaminoso, est à Deo; deformitas autem à solo libero arbitrio deficiente. vnde ait: Quicquid est in actu deficiente scilicet peccato, de ratione actus, & entis, & boni; totum hoc à primo agente scilicet Deo procedit mediante voluntate. & ad 1. Sed Deus actionis illius causa est in qua malum consistit, eo quod influit agenti esse, posse, & agere. & ad 3. Deus dicitur causa bonarum operationum, non solùm quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundùm quam bona dicuntur, vtrumque enim agenti influit, vt agat, & vt benè agat: sed in malis actionibus, quamuis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum. & ad 5. ait: Dicendum quòd sicut actio, quæ peccati deformitatem habet, dicitur bona inquantum est actio bonitate naturæ, non propterea quod aliquando inueniatur separata à deformitate; sed quia bonitas illa naturæ deformitati substat: ita etiam Deus dicitur causa illius actionis inquantum est actio, & non inquantum est deformis hoc modo, quod actionem non faciat à deformitate separatam; sed quia in actione deformitati coniuncta, hoc quod est actionis faciat; & quod deformitatis, non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sint, non oportet vt quicquid est causa eius quantum ad vnum, sit etiam causa eius quantum ad alterum. Idem docet q. de Malo art. 2. præcipuè ad 4. & pluribus aliis locis.

Secundò, Omnipotentia Dei, vt pote vniuersalissima causa physica, debet extendi sua causalitate tanquam ad obiectum per se materiale, ad omnem entitatem physicam, imò ad omnem modum & formalitatem pertinentem ad hanc lineam; & modo conuenienti primæ causæ, scilicet præuiè concurrendo, quia ad omne id extenditur omnipotentia Dei per suam causalitatem, quod est ordinabile in diuinam bonitatem tanquam in vltimum finem, ex eo quod primum & vniuersalissimum efficiens, quale est diuina potentia, debet per se terminari ad ea quæ cadunt sub primo nobilitate seu vltimo & vniuersalissimo fine, nempe diuina bonitate, vt ita causa efficiens & finalis habeant debitam proportionem: constat autem quòd omne illud quod pertinet ad lineam physicam, est ordinabile ad diuinam bonitatem, & consequenter procedit ab omnipotentia diuina vt à prima causa præuiè concurrente: ergo cum materiale peccati materialiter tantùm consideratum, pertineat ad lineam physicam (est enim actus & entitas) procedit à Deo vt à prima causa præuiè concurrente; quod est liberum arbitrium prædeterminari à Deo ad materiale peccati materialiter consideratum: maximè quia liberum arbitrium dum peccat, licet deficiat in genere moris, efficit tamen in genere physico; & ita ad hanc efficientiam indiget concursu præuio primæ causæ: quia hic actus v. g. odij Dei quamuis physicè consideratus sit auersio physica à Deo vt obiecto, quia est actus fugæ respectu illius, est tamen conuersio physica ad ipsum vt vltimum finem.

Tertiò, Si quæ esset ratio quæ suaderet, Deum non prædeterminare liberum arbitrium ad materiale peccati materialiter consideratum, esset quia huic est annexa inseparabiliter malitia & deformitas peccati; hoc enim est præcipuum fundamentum Aduersariorum: sed hæc ratio nulla est, & potiori iure tenentur ipsi respondere

Aduersarij : nam ratio veri est inseparabilis à ratione boni, & tamen intellectus attingit tantùm rationem veri, & voluntas tantùm rationem boni : ergo cum sola entitas physica in actu peccaminoso sit attingibilis à causalitate Dei, sola hæc ab ipso attingetur, etsi coniuncta sit cum malitia, vt expressè docet D.Thom. supra citatus. Deinde claudicatio quantum ad actualitatem motus procedit à virtute progressiua, à qua tamen non procedit defectus claudicationis, quamuis inseparabilis realiter ab actualitate motus, hic enim defectus procedit à sola tibia curua. Denique ex Aduersariis Deus concurrit simultaneè ad materiale peccati materialiter consideratum (hoc enim docent omnes Scholastici contra Durandum) non obstante quòd sit inseparabiliter annexum cum malitia : ergo etiam concurrit præuiè cum libero arbitrio, siue illud prædeterminat; si enim Aduersarij dicunt, & secundùm fidem dicere tenentur, quòd Deus tali concursu simultaneo attingens immediatè entitatem actus peccaminosi, non attingit ipsam deformitatem quamuis annexam, quia hæc coniunctio non est essentialis & intrinseca, siue ex meritis ipsius entitatis, sed prouenit ab extrinseca volũtate deficiẽte; quare non admittent, quòd Deus concursu præuio mediatè attingit illã entitatem, non attingendo malitiam ob rationem dictam : concursus enim præuius non est influxus immediatus in actum, sed in potentiã, & mediatus mediante potentia in actum: est enim difficilius conceptu, quòd influxus immediatus in actum attingat entitatem eius & non malitiam, quã quòd hoc faciat influxus mediatus in actũ; non enim illum attingit nisi medio alio, à quo præcisè potest procedere hic defectus malitiæ. Prædictæ authoritates, & rationes etiam probant Deum prædeterminare liberum arbitrium ad materiale peccati materialiter consideratum, non solùm quantum ad omnes rationes physicas tam superiores quàm specificam in eo inuentas, sed etiam quantum ad omnes rationes superiores pertinentes ad regulas morum; non autem quantum ad vltimam & specificam, scilicet deformitatem ad easdem regulas.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus nec mouet, nec præmouet ad peccatum vt dictum est; imò hoc vt impium reiiciendum est contra Caluinum, qui Deum dicebat causam peccati, saltem indirectè & ex consequenti; quod damnat Concilium Tridentinum : non autem damnat, dicentes quòd Deus præmouet ad materiale peccati materialiter consideratum. Ad aliud dicendum, quòd ad malum consilium vt sic formaliter, non concurrit Deus : sed hæc determinatio est effectiuè ab humana voluntate deficiente, & à diabolo suadente; & sic intelligit D.Thom. non autem negat quin Deus prædeterminet voluntatem humanam ad materiale ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est materiale peccati formaliter & reduplicatiuè sumptum, & aliud ipsum materiale tantùm & specificatiuè sumptum vt dictum est : vnde ad hoc prædeterminat Deus, & non ad illud, licet non possint separari ab actu vt liberè elicito à voluntate deficiente; sunt tamen duæ rationes distinctæ : vnde auersio physica à Deo vt obiecto, quam importat actus odij Dei, est aliquod bonum ordinis naturæ & physici, & causatur à Deo : auersio autem moralis à Deo vt vltimo fine, est deformitas & malitia illius actus, causata à solo libero arbitrio deficiente. Materiale autem peccati formaliter & reduplicatiuè non importat aliquem modum aut formalitatem realem supra seipsum materialiter consideratum, sed tantùm connotat aliquid priuatiuum vt sibi coniunctum, scilicet deformitatem quæ non est aliquid reale, quamuis sit realiter & à parte rei, sicut aliæ priuationes.

Ad tertium dicendum, quòd homo infallibiliter peccabit, sequendo præmotionem Dei ad materiale peccati; non ex vi præmotionis, quasi non sit ad bonum, sed ex sua malitia : vnde debet illam abjicere & non sequi, vt potest; talem enim dat Deus vt resisti ei possit : in aliis verò dum præmouetur ad bonum morale, debet sequi ductum Dei : nec ex his sequitur, Deum esse ducem peccati : nec repugnat bonitati diuinæ inclinare ad materiale peccati materialiter sumptum, nec eius misericordiæ; imò aliquando procedit ex summa eius misericordia, cum ex malo & peccato multa eliciat bona ad vtilitatem nostram, & gloriam suam : & iustè punit peccatorem, quia deficit exequendo præmotionem : Quamuis autem possit Deus præmouere physicè ad materiale peccati, non tamen moraliter; quia præmotio physica & agens physicum debent tantum attendere ad lineam physicam, & ad ea quæ sunt huius lineæ, scilicet ad rationem entis physici per participationem; cui per accidens & ratione alterius contingit deformitas moralis: cæterum motio moralis, & agens morale vt sic per modum consulentis, præcipientis, aut lege positiua permittentis; debent in suo consilio, præcepto, aut permissione attendere ad omnia quæ infallibiliter sequuntur ad actionem illam quolnodocunque & ita omnis defectus moralis ei imputatur, non autem agenti physico : maximè quia Deus tenetur, vt pote prima & vniuersalissima causa, præmouere physicè ad materiale peccati non autem moraliter.

Ad quartum dicendum, quòd assignata inconuenientia non sequuntur. Non primum, quia Deus præmouet solùm ad entitatem & actualitatem quæ secundùm se & vt causatur à Deo, est bona bonitate naturæ & physica, redditur autem defectuosa defectu morali à voluntate deficiente. Nec secundum, quia talis præmotio debet

debet indispensabiliter causari à Deo primo ente & primo libero, cui tamen peccator potest resistere adiutus gratia sufficienti, quam Deus dat omnibus; vnde quia liberè & defectuosè illam exequitur, peccat, & non Deus. Nec tertium, quia solùm probat Deum discernere odientem Deum à non odiente, quantum ad totum quod est de entitate in illo actu, non autem quantum ad malitiam, quod est verissimum. Nec quartum, quia cum actus peccaminosus non possit elici à nobis, nisi deficiendo, non possumus sine peccato velle eius materiale consideratum saltem practicè & efficiendo: nec semper est licitum & laudabile velle, quod Deus vult nos velle voluntate præcisè orta ex generali ratione primæ causæ: benè tamen voluntate signi, consilij, aut præcepti, aut legis permissiuæ. Nec quintum, quia induratio peccatoris non procedit à Deo per hoc quòd præmoueat ipsum ad actum peccaminosum, sed per hoc quòd deneget ei iusto iudicio auxilia gratiæ efficacia, quibus resistat tentationibus, & bene operetur. Nec tandem sextum, quia cum ex Aug. nihil fiat nisi Deo volente aut permittente, ex vi decreti positiui Deus solùm videt entitatem futuram actus peccaminosi; in permissiuo autem ipsum defectum: permissiuum autem præcedit prioritate à quo positiuum, prius enim Deus decreuit permittere quòd Petrus cadat, deinde decernit concurrere positiuè ad entitatem actus, quod sibi conuenit indispensabiliter inquantum primæ causæ.

DVBIVM IV.

Vtrum facienti quod in se est Deus infallibiliter det gratiam.

PRima opinio, sed Hæretica, fuit Semipelagianorum, Facienti quod in se est ex solis viribus naturæ, Deum non denegare gratiam; vnde consequenter asserebant primam gratiam vocationis dari à Deo, propter naturalem conatum liberi arbitrij desiderantis & petentis animæ salutem: vnde erat axioma apud illos, Labori & obedientiæ humanæ subiungit Deus gratiam adiuuantem. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Zachar. 1. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Matthæi 7. Deus dat spiritum bonum petentibus se. Prouerb. 16. Hominis est præparare animum. Lucæ. 10. Petite & dabitur nobis quærite & inuenietis, pulsate & aperietur vobis: Deinde, Nisi Deus daret gratiam facienti quod in se est ex viribus naturæ, sequeretur quòd Deus esset acceptor personarum: ergo opera bona facta ex solis viribus naturæ sunt materia primæ gratiæ.

Secunda opinio Molinæ 1. p. q. 14. art. 13. disp. 10. & sequacium, asserit quòd si quis faciat, aut conetur facere quod in se est ex solis viribus naturæ, Deus infallibiliter dabit gratiam: non quia illa opera mereantur gratiam, vt volebant Semipelagiani, sed ex Dei misericordia, qua statuit legem, promissionem, vel pactum pepigit cum Christo, quòd propter ipsius merita concedet gratiam omnibus adultis facientibus quod in se est, etiam ex solis viribus naturæ. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Apocal. 3. Ego sto ad ostium & pulso, si quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam, introibo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipse mecum. Ioan. 1. Dedit illis potestatem filios Dei fieri. Ecclesiastici 15. Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi. Aug. 19. de Ciuitate Dei. cap. 13. ait: Deus dedit hominibus quædam bona huic vitæ congrua, &c. eo pacto æquissimo, vt quicunque mortalis talibus bonis rectè vsus fuerit accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem, atque conuenientem gloriam, & bonorum in vita æterna ad fruendum Deo & proximo in Deo: qui autem perperam id est iniustè, nec illa accipiat & hæc amittat. D. Thom. q. 14. de Veritate art. 11. ad 1. Siquis in siluis enutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, & fuga mali; certissimè est tenendum, quòd ei Deus vel per internam inspirationem reuelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium Act. 10. Ibidem ad 2. Quamuis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei ex nobis ipsis, tamen si nos fecerimus quod in nobis est, vt scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis in eo quod nobis est necessarium. Idem docet q. 24. art. 1. ad 2. & 3. contra Gentes cap. 149. Deus quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, sed illi soli gratia priuantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant.

Tertiò, Nisi adsit talis lex aut pactum, sequitur quòd aliquis benè viuens moraliter, necessariò damnatur; quia sine gratia non potest saluaris & tamen nisi adsit illa lex, quamuis benè viuat ex viribus naturæ, non dabitur illi gratia: constat autem quòd nullus est, qui non possit saluari, cum Deus velit omnes homines saluos fieri, vt ait Apostolus. Deinde, Sequitur quòd quis inculpabiliter potest carere gratia: nam facienti quod in se est, ei denegatur; nemo autem ad impossibile tenetur. Denique sequitur, quòd possit dari peccatum veniale cum solo originali: nam si puer perueniens ad vsum rationis eligat benè viuere, satisfacit præcepto de se conuertendo ad Deum virtualiter, qua conuersione non iustificatur, quia intuitu eius non dabitur gratia necessaria ad iustificationem: nec etiam peccat, quia facit totum quod in se est; vnde remanet solum peccatum originale, & postea poterit committi veniale, quod est contra

D.Thom. ergo est illa lex aut pactum, quod facienti quod in se est ex solis viribus naturæ, dabitur infallibiliter gratia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd facienti quod in se est ex solis viribus naturæ, non datur gratia, quia illa opera non sunt meritoria eius. 2. nec est lex aut pactum illam dandi. 3. benè tamen facienti quod in se est ex prioribus gratiæ auxiliis dantur vlteriora auxilia. 4. imò & gratia sanctificans. Ita omnes Discipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum, qui vocationem nostram, imò quodcunque initium iustificationis referunt ad misericordiam Dei; quod non esset, si Deus intuitu operum naturalium tanquam meritorum conferret gratiam. Thren.5. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. 2. ad Timoth.1. Vocauit vocatione sua sancta, non secundùm opera nostrá. Ad Rom.10. Inuentus sum à non quærentibus me, palam apparui iis qui me non interrogabant. & cap.9. Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis: ergo cuius vult miseretur; & quem vult, indurat. Concilium Arausicanum canone 6. Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, & laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, & pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri diuinitus; non autem vt credamus, velimus, vel hæc omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem & inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, & aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subiungit gratiæ adiutorium, &c. resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti 1. Cor.4. & gratia Dei sum id quod sum. Sancti Patres sunt perpetui in hac veritate. Aug. passim in suis scriptis libro 1.contra duas epistolas Pelagianor. cap.8.ait: Si enim sine Dei gratia per nos incidit cupiditas boni, ipsum cœptum erit meritum, cui tanquam ex debito gratiæ veniat adiutorium;ac sic gratia Dei non gratis donabitur, sed meritum nostrum dabitur. S. Prosper contra Collatorem idem docet. & D.Thom.multis locis suæ doctrinæ vt 1.2.q.112. art.3. Item 3. contra Gentes cap. 149. Huius ratio duplex est. Prima: Si gratia daretur intuitu operis nostri facti ex solis viribus liberi arbitrij, tanquam meritorij illius, vt optimè argumentantur D. Paulus & S. August. gratia non esset gratia; quod enim datur vt præmium, non est gratia, nam gratia sic vocatur, quia datur gratis: vnde sola prima gratia habitualis, & omnia auxilia illam præcedentia & subsequentia propriè dicuntur gratia, quia non cadunt sub merito: gloria verò dicitur corona iustitiæ, sicut & aliquo modo augmentum gratiæ. Secunda est: quia in ordine naturæ solùm computantur bona indoles, bonum ingenium, aliqua bona opera facilia, quæ sunt multò inferioris ordinis respectu ordinis gratiæ siue supernaturalis ordinis, ac proinde non possunt esse meritoria illius.

Probatur secunda pars conclusionis ex illo ad Rom.9. Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habitui. Ad Rom.11. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei: & pluribus aliis locis, quibus manifestè indicatur, concedi nobis auxilia diuinæ gratiæ ex pura Dei misericordia, sine vllo intuitu ad bona opera naturalia. Nec loca adducta ab Aduersariis conuincunt dari talem legem aut pactum. Item patet ex illo. S. Prosperi lib. 1. de Vocatione Gentium cap. 9. Manet prorsus, & quotidie impletur quod Abrahæ Dominus sine conditione promisit, sine lege donauit. Deinde, Lex & pactum inducunt iustitiam saltem imperfectam,vt infra dicetur de merito;propterea vita æterna dicitur corona iustitiæ: ergo si Deus ex pacto aliquo aut lege daret gratiam facienti quod in se est ex viribus naturæ, iam gratia non esset gratia, sed præmium. Denique, Ex viribus naturæ non possunt etiam ex Aduersariis, fieri nisi aliqua facilia & rara bona opera, quorum intuitu etiam tanquam ex conditione non debet dari gratia v.g. vocationis;alioquin omnibus daretur, vix enim inuenitur vnus homo quamuis pessimus, qui aliquod bonum opus aliquando non faciat; experimur tamen, quòd multi non vocantur, &c.

Probatur tertia pars conclusionis: tum communi consensu Theologorum admittentium hoc axioma: tum authoritate & ratione D.Th. quæst.112. art.3. vbi sic ait: Præparatio ad gratiam potest dupliciter considerari. Vno quidem modo secundùm quod est à libero arbitrio; & secundùm hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consequutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundùm quod est à Deo mouente, & tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo; non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundùm quod August. dicit in libro de Prædestinatione Sanctorum, quod per beneficia Dei certissimè liberantur, quicunque liberantur: vnde si ex intentione Dei mouentis est,quod homo cuius cor mouet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundùm illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis (in qua intendimus quòd si Deus efficacibus auxiliis suæ diuinæ gratiæ disponat aliquẽ ad iustificationem, posita dispositione vltima, quæ infallibiliter ponenda est, scilicet actu contritionis & charitatis; cum intentio Dei deficere non possit, subsequetur gratia sanctificans ex natura rei) : authoritate Concilij Tridentini Sess.

Seſſ. 6. de Iuſtificatione cap. 7. vbi ait: Hanc diſpoſitionem ſeu præparationem (cap. præcedenti deſcriptam, quæ eſt per actum contritionis & charitatis) iuſtificatio ipſa conſequitur quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed & ſanctificatio & renouatio interioris hominis, per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum; vnde homo ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico amicus, vt ſit hæres ſecundùm ſpem vitæ æternæ. Deinde authoritate D. Th. 1. 2. qu. 113. art. 8. ad 2. vbi ait: Diſpoſitio ſubiecti præcedit ſuſceptionem formæ ordine naturæ, ſequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipſum ſubiectum diſponitur; & ideo motus liberi arbitrij naturæ ordine præcedit conſequutionem gratiæ, ſequitur autem gratiæ infuſionem: Quod etiam habetur ex illo Pauli ad Rom. 4. Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iuſtificat impium, fides (ſcilicet formata per charitatem) reputatur ad iuſtitiam ſecundùm propoſitum gratiæ Dei. Denique, Vltima diſpoſitio ad gratiam ſimul & ſemel eſt cum gratia, ob proportionem naturalem quam habet actus contritionis & charitatis, qui eſt vltima diſpoſitio, cum ipſa gratia: vnde eſt meritorius vitæ æternæ ex D. Th. 1. 2. qu. 112. art. 2. ad 1. vt continuatus poſt infuſionem gratiæ: ergo cum facienti quod in ſe eſt ex prioribus auxiliis efficacibus diuinæ gratiæ concedatur vltima diſpoſitio ad iuſtificationem, etiam ex natura rei conſequitur gratia ſanctificans: gratia autem ſanctificans conſequitur actum contritionis, vt forma vltimam diſpoſitionem, non autem vt merces meritum, iuxta illud Concilij Trident. Seſſ. 6. cap. 8. Gratis iuſtificari ideo dicimur; quia nihil eorum quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promeretur; ſi enim gratia eſt, iam non ex operibus; alioquin vt idem Apoſtolus inquit, gratia iam non eſt gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd noſtra conuerſio in Deum, petitio ſpiritus boni, præparatio animi, inquiſitio, pulſatio, & ſimiles præparationes ad gratiam etiam remotæ, fiunt ex auxiliis efficacibus præuenientis gratiæ: vnde non mirum ſi intuitu ipſorum dentur vlteriora auxilia, & gratia ſanctificans. Ad aliud dicendum, quòd in gratuitis non eſt acceptio perſonarum repræhenſibilis, fit enim gratia ei cui dantur, nulla verò fit iniuria eis quibus negantur; ſed tantùm in debitis poteſt eſſe acceptio perſonarum repræhenſibilis: conſtat autem quòd gratia eſt quid gratuitum.

Ad ſecundum dicendum, quòd auditio vocis Dei ita vt ei obediamus, apertio ianuæ cordis, regeneratio in filios Dei per gratiam ſanctificantem, electio vitæ & boni ſpiritualis fiunt ex auxiliis efficacibus præuenientis diuinæ gratiæ, & non ex ſolis viribus liberi arbitrij. Ad locum. S. Aug. dicendum, quòd loquitur de recto vſu temporalium, non quidem habito ex ſolis naturæ viribus, ſed ex efficacibus auxiliis diuinæ gratiæ: certum eſt enim quòd homo iuſtus benè vtens temporalibus meretur de condigno vitam æternam. Et ſimiliter dicendum ad D. Thom. quòd ipſe intelligit de illo qui ſequeretur ductum rationis in appetitu boni & fuga mali, ex auxiliis diuinæ gratiæ, eſt enim impoſſibile vt dictum eſt ſupra, quòd aliquis ſine gratia operetur, vel appetat bonum honeſtum arduum, aut fugiat malum morale ſi vrgeat tentatio, aut etiam quòd diu appetat bonum morale facile, & fugiat malum: conſtat autem quòd D. Thom. loquitur de illo qui diu, imò ordinariè ſequeretur ductum rationis in appetitu boni & fuga mali: vnde 1. 2. q. 89. art. 6. ait: quòd ſi puer perueniens ad vſum rationis ſeipſum ordinauerit ad debitum finem per gratiam, conſequetur remiſſionem originalis peccati. Deus autem dicitur à D. Thom. paratus quantum eſt in ſe, omnibus gratiam dare, quia omnibus dat quando & vbi oportet auxilia gratiæ, quibus ſufficientibus ad operandum bonum vel fugiendum malum, aliqui reſiſtunt, vnde ponunt impedimentum gratiæ ſanctificanti: aliis benè operantibus, & gratiam ſanctificantem conſequentibus ex auxiliis efficacibus diuinæ gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd eſt impoſſibile, quòd aliquis benè viuat moraliter ſine auxiliis diuinæ gratiæ, vt conſtat ex dictis de neceſſitate gratiæ, vnde eſt caſus impoſſibilis, quòd aliquis benè viuat ex ſolis naturæ viribus: ſicut & quòd aliquis inculpabiliter careat gratia habituali & actuali: habituali quidem, quia quilibet poteſt illam conſequi ex auxiliis diuinæ gratiæ, quæ ſaltem ſufficientia nulli Deus denegat quando & vbi ſunt neceſſaria: actuali etiam, quia Deus illam ſaltem ſufficientem omnibus dat. Ad aliud dicendum, quòd illa conuerſio in Deum vltimum finem naturalem, ſiue in bonum honeſtum, cum ſit ardua (conſtat enim quòd ſit arduum eligere viuere moraliter benè) non habetur ex ſolis viribus naturæ, ſed ex auxilio diuinæ gratiæ, ac proinde puer in inſtanti vſus rationis illi correſpondens conſequitur vlteriora auxilia ſupernaturalia, quibus conuertitur in Deum vltimum finem ſupernaturalem; & ita iuſtificatur, quia Dei perfecta ſunt opera: vnde etiam ille caſus eſt impoſſibilis, quòd ſcilicet ſit peccatum originale cum ſolo veniali, de potentia ordinaria.

DVBIVM V.

Vtrum Deus concurrat etiam ſimultaneè cum cauſis ſecundis ad actus ſupernaturales.

Svpponendum eſt, omnia creata dependere à Deo, tam in eſſe, quàm in operari: in eſſe quidem, quia fuerunt à Deo creata ſecundùm

fidem ex illo Ioannis 10. Omnia per ipsum facta sunt: Apocal.4. Quia tu creasti omnia, & propter voluntatem tuam erant,& creata sunt: Cuius ratio est manifesta, quia omnia alia à Deo sunt entia per participationem; quod colligitur ex limitata eorum perfectione; proinde ad aliud debent reduci tanquam ad principium effectiuum sui secundùm totum quod habent, ac ita per creationem reducuntur ad ipsum Deum,qui est ens per essentiam, quia est ipsum esse per se subsistens, continens omnem modum & perfectionem essendi. Deinde, quia ab ipso conseruantur continuò influxu, siue continuata creatione (conseruatio enim est continuata creatio), vt etiam constat ex Scriptura:Sap.11.Quomodo autem posset aliquid permanere,nisi tu voluisses; aut quod à te vocatum non esset, conseruaretur: Vnde sicut lux aëris dependet in fieri & conseruari à sole continuò illuminante, illoque recedente perit: sic quodlibet esse creatum dependet à Deo continuò influente, & si desineret influere, statim ad nihilum rediret, vnde eductum est. In operari etiam; tum quia Deus communicat creaturis potentias operatiuas, easque conseruat: tum quia eas applicat ad operandum, vt dictum est: ex quo sequitur,Deum esse primam causam simpliciter, alia verò omnia agentia esse causas secundas, Causa prima est vniuersalissima, cuius causalitas ad omnia se extendit, agit absque vlla sui mutatione, nec vllum ex necessitate supponit subiectum; quæ conditiones non conueniunt causis secundis.

Prima opinio Durandi in 2. d. 1. quæst. 5. & d. 37. quæst. 2. negat Deum concurrere simultaneè cum causis secundis: dicit tamen omnia pendere à Deo in agendo, siue in suis actionibus, quia ab ipso producta sunt, acceperunt ab ipso virtutes operatiuas,& conseruantur. Probatur: Causa principalis attingit suum effectum propria virtute; per hoc enim distinguitur à causa instrumentali, quæ agit in virtute alterius: sed inter causas secundas multæ sunt principales, vt patet & communiter conceditur: ergo propria virtute attingunt suos effectus,& ita non indigent concursu primæ causæ.

Secundò, Non est necessarius concursus duorum agentium ad eundem effectum,nisi vtrumque sit partiale,vel alterum ita imperfectum, vt non possit agere nisi alterius ope fulciatur: sed Deus non potest esse agens partiale, nec creatura cum totus effectus ab illa procedat,& inter causas secundas multæ sunt æqualis, & aliæ maioris perfectionis quàm effectus: ergo in sua operatione non indigent concursu Dei simultaneo.

Tertiò, Si Deus concurrit cum causis secundis, vel hoc facit vna & eadem actione, vel actione distincta. Non primum, quia plura non agunt per eandem actionem, nisi habeant eandem vim operandi, quod non accidit in prima & secunda causa. Nec secundum, quia actiones non distinguuntur nisi per terminos, idem autem esset terminus vt patet: Deinde, Actio Dei cum sit independens, esset prior actione causæ secundæ, & sic produceret totum effectum, & nihil relinqueret producendum secundæ: ergo Deus non concurrit simultaneè cum causis secundis, iuxta illud Eccles. Reliquit hominum in manu consilij sui.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus concurrit simultaneè cum causis secundis: ita vt quælibet causa secunda constituta in actu primo per suas virtutes actiuas non possit agere sine concursu Dei simultaneo. 2. qui concursus in ordine ad actionem, est ipsa præmotio perseuerans dum fit actio. 3. in ordine verò ad effectum causæ secundæ, est ipsa eadem actio causæ secundæ vt est à Deo. Ita omnes Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Isaiæ 26. Omnia enim opera nostra operatus es in nobis Domine. Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere. Idem docent communiter Sancti Patres. Deinde, Omne ens per participationem dependet essentialiter ab ente per essentiam tanquam à causa, ex hoc enim fundamento colligitur vnum tantùm esse Deũ: sed Deus absolutè & secluso quocunque respectu ad causas secundas interpositas in causando, est ens per essentiam, actiones verò cuiuscunque creaturæ sunt immediatè entia per participationem, secluso quocunque respectu ad causas secundas: ergo per seipsas & omninò immediatè dependent à Deo, tanquam ab actuali causa, & ita Deus concurrit simultaneè cum causis secundis. Denique, Omnis perfectio possibilis,&eminẽtia supra creaturas debet Deo attribui: sed est possibilis ista perfectio & eminentia supra creaturas, quòd ipsæ à Deo dependeant immediatè non solùm in esse, sed etiam in operari, quæ immediata dependentia in operari non potest intelligi sine conuersu Dei simultaneo, illo enim sublato potest tantùm intelligi mediata dependentia ob communicatam virtutem operatiuam: ergo Deus concurrit simultaneè cum causis secundis; quod colligitur etiam à posteriori si enim Deus immediatè conseruat actiones causarum secundarum,etiam immediate eas producit.

Probatur & explicatur secunda, & tertia pars conclusionis: Causa secunda concurrit ad suam actionem immediatè,non per aliam actionem, quia aliàs daretur processus in infinitum; sed per suam potentiam: ad suum verò effectum concurrit per suam actionem: ergo cum Deus indiuisibiliter concurrat cum causa secunda, concurrit ad eius actionem per præmotionem perseuerantem in eius potentia, per ipsam applicata ad agendum, dum fit actio; ad effectum

effectum verò concurrit per eandem actionem causæ secundæ, vt est à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd si maior sic intelligatur, vt causa principalis sit tantùm illa, quæ ita operatur propria virtute, vt non indigeat ope & concursu causæ alterius ordinis, est falsa; hæc enim definitio sic intellecta non conuenit causæ secundæ principali, sed tantùm primæ: si verò sit sensus, quòd ita operatur virtute propria, vt non dependeat in tali virtute ab alia causa particulari eiusdem ordinis, quasi transeunter ipsi communicetur; est vera.

Ad secundum dicendum, quòd maior est vera in causis eiusdem ordinis & non subordinatis; non verò in causis diuersi ordinis & essentialiter subordinatis. Ratio disparitatis est, quia causa particularis, si sit æquè perfecta ac effectus, præstat omnem concursum, quem petit effectus producendus vt à tali causa præstetur, & quem causa ipsa postulat præstare: vnde si alia causa particularis concurrit, signum est, vel causam illam priorem esse partialem, vel tantæ imperfectionis vt ex propria virtute non possit attingere effectum: sed in causis subordinatis & diuersi ordinis, licet quælibet sit totalis, non excluditur tamen consortium alterius causæ, quia eius totalitas solum petit, vt in suo ordine totalitatem habeat; & quia est subordinata, petit alterius concursum, & quod illa actio ab vtraque procedat.

Ad tertium dicendum, quòd causa prima & secunda concurrunt per eandem actionem ad effectum: quando autem obiicitur, quòd plura non agunt per eandem actionem, nisi habeant eadem vim operandi, dicendum hoc esse tantùm verum in illis causis siue suppositis, quæ sunt eiusdem ordinis in ratione agendi. Ad illud Ecclesi. dicendum, quòd homo dicitur relinqui in manu Concilij sui, quia est dominus suæ operationis, & liber in eligendo; indigens tamen concursu Dei simultaneo ad quamcunque suam operationem & electionem.

DVBIVM VI.

Vtrum à solo Deo sit, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur.

Svpponendum est, Deum scientia simplicis intelligentiæ attingere ac distinctè cognoscere omnia possibilia in seipsis; quamuis enim omnia in se tanquam in medio cognitioni s attingat tamen eius cognitio terminatur ad res secundùm esse quod habent in seipsis distinctum ab esse diuino: nam secundùm esse quod habent in Deo indistinctum ab esse diuino (quod vt pote per se subsistens & irreceptum, continet formaliter omnem perfectionem essendi, eminenter verò omnes modos essendi, etiam imperfectos ratione limitationis) videt in se ipso scientia visionis: Ratio vtriusque est, quia scientia Dei est infinita tam intensiuè, quàm extensiuè, ac comprehensiua ipsius Dei tanquam obiecti primarij & consequenter diuinæ omnipotentiæ: ergo attingit omnia scibilia in essentia diuina tanquam in medio, iuxta modum singulorum: possibilia quidem in comprehensione diuinæ omnipotentiæ, quæ comprehensiuè visa ducit in cognitionem sed abstractiuam quodammodo, quamuis distinctissimam possibilium in seipsis; non enim alio modo sunt cognoscibilia: & hæc cognitio dicitur simplicis intelligentiæ; actualia verò in quacunque temporis differentia: possibilia etiam secundùm esse quod habent in Deo indistinctum ab ipso (sic enim sunt quid actuale) videt scientia visionis & intuitiua; actualia quidem in æternitate simul præsentia, possibilia autem in eminentia sui esse diuini: Quæ autem hic dicentur de actu supernaturali, debent proportione seruata intelligi de quolibet alio actu, imò & de quolibet indiuiduo substantiali.

Prima opinio asserit non esse à Deo, sed à causa secunda eleuata per gratiam, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur. Probatur authoritate D. Th. supra q. 9. art. 6. ad 3. vbi sic ait: Deus mouet voluntatem hominis, sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectum voluntatis, quod est bonum; & sine hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum: ergo & ad eliciendum hunc in indiuiduo actum supernaturalem; vnde ab ipso, & non à Deo est, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur.

Secundò, In actu supernaturali licet sint plures formalitates, siue gradus vniuersales generici, specificus, & indiuidualis; tamen sunt eadem indiuisibilis entitas realis, vnde totus actus est à Deo causa prima, & totus à causa secunda: ergo non est à solo Deo, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur.

Tertiò, Rationes superiores quæ sunt in aliquo effectu, reducuntur ad causas superiores proportionaliter; vnde ratio suprema & vniuersalissima entis, ipsumque esse reducitur ad primam & vniuersalissimam causam Deum: & è contra rationes magis particulares reducuntur ad causas magis particulares & proximas, vt communiter docent Philosophi: ergo cum ratio indiuidualis sit vltima, reducetur non ad Deum primam causam, sed ad causam proximā & vltimā; vnde non est à solo Deo quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd à solo Deo est 2. & non à causa secunda, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur. Ita communiter Thomistæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis, quantum ad

ad primum quod importat dictio exclusiua *solo*, scilicet quòd à Deo sit, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur: tum ex Scriptura, vbi dicitur passim, quòd omnia à Deo fiunt, quòd attingit à fine vsque ad finem disponens omnia suauiter: tum sequentibus rationibus, Deus est ens per essentiam: ergo omne ens, siue modus & formalitas quælibet entis per participationem, ab ipso vt à prima causa dependet, ac proinde hæcceitas siue ratio indiuidualis cuiuslibet actus supernaturalis est à Deo. Deinde vt dictum est in Tractatu de Voluntate Dei, Deus prædefinit omnia, omnesque actus etiam quoad minimas circunstantias, & applicat causas secundas ad productionem ipsorum secundùm modum prædefinitionis: ergo à Deo est, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur. Denique, Ex S. Aug. nihil fit nisi Deo volente fieri, aut permittente vt fiat, implicat enim quòd aliquid fortuitò & præter intentionem Dei contingat: ergo est à Deo, quòd hic actus supernaturalis in indiuiduo producatur.

Probatur secunda pars conclusionis: Quælibet causa secunda, licet sit determinata ad speciem actus ratione potentiæ operatiuæ, tamen est indeterminata quãtum ad indiuiduum, quia potentia eius operatiua indifferenter se habet ad producendum hunc in indiuiduo, vel alium actum: v.g. intellectus indifferenter se habet ex se ad producendam hanc intellectionem vel aliam, huius vel illius obiecti; solùm est determinatus ad speciem actus, vnde si agat, debet producere intellectionem, & non actum alterius speciei: ergo debet ab extrinseco determinari ad producendum hunc in indiuiduo actum; & quamuis possit hæc determinatio reduci ad diuersitatem temporis & obiectorum, tamen radix huius determinationis, & vnica causa effectiuè determinans est solus Deus, applicans media præmotione causam secundam ad operandum hìc & nunc, per talem potentiam, circa tale obiectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thom. ibi tantùm vult, quòd homo se habeat merè passiuè, aut saltem non liberè ad illam determinationem vniuersalem ad bonum; & quòd postea se liberè determinet ad volendum hoc vel illud bonum, sed semper sub præmotione diuina, per quam hìc & nunc applicatur: vnde ab illa procedit quod sit hic in indiuiduo actus; & maximè si sit actus supernaturalis, tunc enim tota virtus proxima agendi est à Deo vnde ibidem subdit D. Thom. Sed tamen interdum specialiter Deus mouet aliquem ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos mouet per gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd tam causa prima, quàm causa secunda producunt totum effectum; sed tamen causa secunda habet à Deo determinantè cur potius hunc effectum vel actum producat, quàm alium in indiuiduo; quamuis quoad speciem sit seipsa ratione potentiæ operatiuæ determinata, & quasi determinet influxum causæ primæ ad speciem actus.

Ad tertium dicendum, quòd maior est vera quoad rationes essentiales quæ sunt in effectu vel in actu, non autem quoad indiuidualem: Et ratio est, quia illæ rationes correspondent causæ ratione potentiæ & virtutis operatiuæ, quæ est diuersa in diuersis causis subordinatis; vnde in effectu debet aliquid cuilibet causæ correspondere: sed ratio indiuidualis prouenit ex hoc quòd potentia hìc & nunc applicetur ad operandum, hæc autem applicatio est à solo Deo radicaliter media præmotione.

DVBIVM VII.

Vtrum causa secunda sit causa principalis actus supernaturalis.

Svpponendum est, quòd omnes causæ secundæ possunt dici instrumenta Dei; etiam in ordine ad effectus & actus sibi proportionatos, propter duo. Primum est, quia producunt esse siue existentiam suorũ effectuum & actuum instrumentaliter tantùm, vt dictum est in Metaphysica, quia ex D Thom. effectus vniuersalissimus, qualis est esse, soli causæ vniuersalissimæ scilicet Deo principaliter attribuitur. Ita docet 2. contra Gentes cap. 21. & cum eo communiter eius Discipuli. Secundum est, quia non cooperantur nisi præmotæ, ita habet D. Thom. quæst. 24. de Veritate art. 1. ad 5. vbi sic ait: Instrumentum dupliciter dicitur: vno modo propriè, quando scilicet aliquid ita ab altero mouetur, quod non confertur ei à mouente aliquod principium talis motus, sicut serra mouetur à carpentario; & tale instrumentum est expers libertatis: alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quicquid est mouens ab alio motum, siue sit in ipso principium sui motus siue non. Item 3. contra Gentes cap. 100. ait: Cum Deus sit primum agens, omnia quæ sunt post ipsum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius: & in hoc sensu solus Deus est causa principalis omnium, & maximè actuum supernaturalium: Sed dubium præsens non procedit de causa principali, vt opponitur instrumento sic latè sumpto, sed prout opponitur instrumento propriè & rigorosè dicto. Ad cuius rationem tria requiruntur. Primum, vt virtute propriæ formæ habeant aliquam actionem præuiam dispositiuam ad actionem principalis agentis; sed hæc conditio quantum ad vltimam partem, nempe quod talis actio sit dispositiua ad actionem principalis agentis, conuenit tantùm necessariò illis instrumentis, quæ ex natura sua sunt instrumenta, non autem illis quæ ex dispositione Dei assumuntur, quia

quia non assumuntur ex necessitate, sicut accidit in Sacramentis Ecclesiæ: semper tamen est necessarium, quòd verum instrumentum habeat præuiam actionem respectu subiecti, in quo operatur virtute principalis agentis: Ita D.Thom. 1.part. quæst.45. art.5. & inde probat non posse assumi instrumentum ad creandum: & 3.part. q. 62. art. 1. ad 2. sic ait: Instrumentum habet duas actiones; vnam instrumentalem secundùm quam operetur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis: aliam autem habet actionem propriam, quæ competit sibi secundùm propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis; facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis: non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum: istæ autem duæ actiones non distinguuntur semper realiter realitate maiori, sed aliquando distinguuntur solùm modaliter. Secundum quod requiritur est, vt operetur effectum principalis agentis, eleuatum per solam motionem trãseuntem impressam ipsi à principali agente, non autem per formam permanentem, ratione cuius habet proportionem cum effectu, siue illa forma sit naturalis, siue supernaturalis ordinis. Ita D.Thom. 3. part. quæst. 62. art.4. vbi sic ait: Instrumentum non operatur nisi inquantum est motum à principali agente, quod per se operatur; & ideo virtus principalis agentis habet permanens & completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex vno in aliud & incompletum, sicut & motus est actus imperfectus ab agente in patiens: & ratio huius est, quia virtus instrumentalis non attribuitur instrumento vt sit propria illius, sed est quasi intentio agentis superioris vtentis tali instrumento, & ideo debet esse transiens & non permanens, incompleta, & quæ solùm consistat in vsu: si enim virtus esset completa & permanens, haberetur vt propria; constat autem quòd habitus supernaturales, licet producantur à solo Deo & sint quædam participationes diuinarum perfectionum, non possunt esse virtus instrumentalis, nec dici quid transiens & incompletum; nam ex D.Thom. loco citato virtus instrumentalis est transiens & incompleta, sicut & motus est actus imperfectus ab agente in patiens: sed habitus non se habet vt motus imò opponitur ei, nam habitus essentialiter est difficile mobilis à subiecto, ac ita ex natura sua permanens, maximè quia omnis habitus etiam supernaturalis ponitur in genere qualitatis; virtus autem instrumentalis ex D.Thom. ibidem ad 2. non est propriè loquendo in aliquo genere, sed reducitur ad genus & speciem virtutis perfectæ: nec ratio participationis dicit rationem incompleti, quia gratia est participatio diuinæ naturæ formalissimè consideratæ, & tamen est quid completum. Tertium quod requiritur ad rationem veri instrumenti est, quòd non agat nisi tantùm vt motum: Ita D.Thom. 3.p.q.62. art.1. vbi ait: Causa instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solùm per motum quo mouetur à principali agente; vnde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, & art. 4. Instrumentum non operatur nisi inquantum est motum à principali agente, quod per se operatur: ex hac conditione sequitur quòd actio causæ instrumentalis debet esse transiens in exteriorem materiam, nullum enim agens actione immanenti agit tantùm vt motum, sed seipsum mouet, nam ille motus est ab intrinseco, cum sit vitalis; & hoc præcipuè in causa libera. Quamuis autem hoc dubium sit determinatum in particulari materia de Visione Dei 1.part. quæst.12. conueniens tamen est illud vniuersaliter hic pro omni materia determinare etiam pluribus adductis, quæ ibi dicta sunt.

Prima opinio aliquorum, etiam Thomistarum asserit quòd si causa secunda eleuetur tantùm per auxilia actualia gratiæ, ad eliciendum actum supernaturalem, tunc est tantùm instrumentum respectu talis actus, putà cathecumenus respectu actus fidei. Probatur: Causa quæ ante operationem non est constituta in actu primo respectu alicuius actus, per formam sibi propriam, est tantùm instrumentum respectu illius, quia causa principalis agit per formam propriam: sed hoc accidit, quando causa secunda eleuatur tantùm per auxilia actualia: ergo tunc est tantùm instrumentum.

Secunda opinio Suaris lib.6. de Gratia cap.6. & 7. Vasquis 1.part. quæst. 46. & aliorum extra scholam. D.Thom. vniuersaliter asserit causam secundam esse tantùm instrumentum in ordine ad actus supernaturales, siue eleuetur per auxilia tantùm actualia, siue etiam per habitus infusos & supernaturales ad illos producendos. Probatur authoritate Scripturæ 1.ad Cor.15. Plus omnibus laboraui, non ego, sed gratia Dei mecum: Ad Rom.8. Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei: Agi autem est proprium instrumentorum. Item authoritate D.Thom. qui 2.2. quæst.173. art.4. ait: Mouetur mens prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis: ergo causa secunda non est causa principalis actus supernaturalis, sed tantùm est instrumentum.

Tertiò, De ratione causæ principalis est, quòd agat per formam propriam, siue intrinsecam & profluentem à principiis intrinsecis, defectu cuius aqua calida est tantùm instrumentum calefactionis: sed habitus supernaturales, quibus mediis causa secunda producit actus supernaturales, non sunt forma propria eius, nec fluunt à principiis intrinsecis, at infunduntur à Deo: ergo causa secunda non est causa principalis actus supernaturalis.

Quartò, Si causa secunda est causa principalis

palis actus supernaturalis, qui est vltima dispositio ad gratiam, sequitur quòd sit causa principalis gratiæ; quod enim causat vltimam dispositionem, causat etiam formam ad quam disponit: sed non potest dici, quòd gratia habeat causam principalem præter Deum, cum sit participatio diuinæ naturæ: ergo causa secunda non est causa principalis actus supernaturalis cuiuscunque, eadem quippe est ratio singulorum; maximè quia causa secunda concurrit tantùm ad illam per propriam virtutem partialiter, sicut & causa prima mediante habitu.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd causa secunda est causa principalis actus supernaturalis, siue operetur eleuata per habitum supernaturalem, putà luminis gloriæ in visione beatifica, aut charitatis in dilectione Dei. 2. siue sit tantùm eleuata aliquo auxilio supernaturali supplente habitum; quod proinde sit simul applicatiuum & eleuatiuum potentiæ concurrentis principaliter vt *quo*.

Probatur prima pars conclusionis, quam communiter docent Thomistæ: Nulla ex conditionibus supra assignatis pro vero instrumento competit causæ secundæ, aut eius potentiæ eleuatæ per habitus supernaturales, vt patet discurrendo per singulas: ergo causa secunda eleuata per habitus supernaturales non est instrumentum, sed causa principalis actus supernaturalis. Deinde, Potentia naturalis concurrit vt causa principalis ad suos actus naturales, vt potentia visiua ad visionem: ergo & potentia constituta in ordine supernaturali per habitus supernaturales ad actus eiusdem ordinis. Denique, Quando alicui agenti communicatur aliqua forma, quæ ex se est principium principale alicuius actus vel effectus, si per talem formam illud agens eleuetur, & concurrat eodem indiuisibili influxu cum illa forma, illud agens est causa principalis talis actus vel effectus: sed habitus supernaturalis ex ipsismet Aduersariis est principium *quo* principale actus supernaturalis; & per ipsum ita eleuatur potentia causæ secundæ, vt non partialiter, sed vno indiuisibili influxu concurrat potentia cum ipso habitu in actum: ergo causa secunda est causa principalis illius actus supernaturalis. Quidam ex Aduersariis negant maiorem huius argumenti, & dant instantiam, scilicet quòd calor est causa principalis alterius caloris, & tamen aqua calida non calefacit principaliter sed tantum instrumentaliter. Sed contra, nam aqua se habet merè passiuè in productione caloris, nihil enim aliud facit quam sustentare calorem, & calor calefacit vt *quo*; ignis autem, à quo processit ille calor & cuius est virtus, calefacit vt *quod*: & huius ratio assignari potest, quia causa principalis agit semper per formam; vel ab intrinseco emanatam, vel saltem intrinsecè habitam vt propriam, & quæ non repugnat propriæ naturæ: constat autem quòd calor & calefacere repugnant naturæ aquæ, cui proprium est frigus & infrigidare: habitus verò supernaturales, & operationes siue actus supernaturales, licet sint supra naturam hominis, tamen ei non repugnant, cum ex Augustino libro de Prædestinatione Sanctorum cap.5.tom 7. posse habere fidem naturæ sit hominis; & cum obiectum ad quod ordinantur isti habitus & actus supernaturales, contineatur intra latitudinem obiecti adæquati potentiæ causæ secundæ; ipsa potentia se habet actiuè respectu illorum actuum, & non merè passiuè vt aqua in calefaciendo, vnde est disparitas. Alij negant minorem, dicentes quòd causa secunda & habitus supernaturalis concurrunt partialiter ad actum supernaturalem, & distincto influxu: ita vt totum quod est supernaturale in actu, correspondeat habitui, rationes verò naturales correspondeant causæ secundæ. Sed contra, quando aliqua concurrunt partialiter, quodlibet præstat suum concursum independenter ab alio, licet totalis effectus ab vtroque dependeat, vt patet in duobus trahentibus nauim: sed hoc non contingit in præsenti, cum totum quod est in actu, etiam vitalitas, sit supernaturale; & totum, etiam supernaturalitas, sit vitale (sed de hoc dubio sequenti ex professo agetur). Aliqui recurrunt ad potentiam obedientialem actiuam, qua dicunt intellectum concurrere partialiter, Sed talis potentia alibi impugnata est.

Probatur secunda pars conclusionis: De ratione veri instrumenti est, quòd non agat ab intrinseco, sed tantùm per motum quo mouetur à principali agente, vt constat ex authoritate D.Thom. superius adducta: sed potentiæ causæ secundæ eleuatæ auxilio actuali, non solùm agunt per talem motum, sed etiam agunt ab intrinseco; quod maximè apparet in actibus liberis; nam ad hos ita mouentur, vt etiam se moueant, aliàs non agerent cum dominio & ex electione, quod tamen requiritur ad libertatem: ergo causa secunda, etiam tantùm eleuata aliquo auxilio supernaturali, est causa principalis actus supernaturalis. Deinde, Ideo potentiæ eleuatæ per habitus sunt causa principalis suorum actuũ supernaturalium, quia ipsorum obiectum continetur intra latitudinem obiecti adæquati ipsarum potentiarum, abstrahendo à proportionato & improportionato: & ècontra ideo aqua calida est tantùm instrumentum calefactionis actiuæ, quia calefacere est extra obiectum ipsius: ergo quomodocunque eleuentur ipsæ potentiæ, sunt causa principalis suorum actuum, cum sint eiusdem ordinis cum illis; & obiectum quod respiciunt, sit intra latitudinem sui obiecti adæquati, & se moueant ad illos actus: vnde patet quòd licet virtus instrumentalis sit fluens & incompleta, non tamen constituit omne subiectum cui communicatur, in esse instrumenti:

si enim

si enim repugnet tali subiecto esse instrumentum respectu alicuius, talis virtus illud tantummodo eleuat: & quãdo dicitur à D.Th. quòd virtus, qua aliquid constituitur in esse instrumenti sit fluens & incompleta, est simpliciter concedendum; non tamen est concedendum, quòd omnis virtus fluens & incompleta constituat in esse instrumenti: verum est tamen quòd potentiæ sic eleuatæ habent magis rationem instrumenti, quàm quando eleuantur per habitus.

AD primum ergo dicendum, quòd in tali casu auxilium actuale gratiæ simul eleuat & applicat potentiam: vnde prius natura constituit causam secundam in actu primo, quod sufficit: & dicitur forma propria illius; non quòd habeat sibi illud subordinatum, quin potius ei subordinatur; sed quia illo eleuata æquè liberè & vitaliter agit, ac quando est eleuata per habitum.

AD secundum dicendum, quòd illa loca Scripturæ significant tantùm, quòd Deus magis principaliter operatur bona opera nostra, quàm nos ipsi: & quòd Deus sit causa prima: agi autem & non agere est proprium instrumenti; agi autem & simul ab intrinseco agere repugnat vero instrumento; qui autem spiritu Dei aguntur, vt ait. S. Aug. libro de Correptione & Gratia cap. 2. ita aguntur, vt agant, non vt ipsi nihil agant: Vnde quando Sancti Patres totum opus nostræ iustificationis tribuunt Deo, intelligunt tanquam causæ primæ & magis principali, per cuius gratiam concurrit ille qui iustificatur, & hoc certum est de fide. Ad locum D.Thom. dicendum, quòd loquitur ibi de instrumento latè sumpto, vt sæpe nominat omnes causas secundas instrumenta Dei. Vel dicendum, quòd actus vitalis procedens à mente prophetæ eleuata lumine prophetico, si consideretur secundùm se præcisè, procedit à propheta vt à causa principali: si verò consideretur, vt per ipsum actum Deus vult significare aliquid, sic procedit à propheta sicut ab instrumento Dei, & in hoc sensu loquitur D.Thom. & manifestatur hoc exemplo: Sacerdos est causa principalis suæ locutionis vt sic, dum consecrat & absoluit, &c. sic enim ad illam mouetur, vt etiam se moueat: & tamen est tantùm instrumentum illius locutionis, prout consecrat absoluit, &c. ac proinde est tantùm instrumentum consecrationis & absolutionis; quia tantum consecrat vt motus & eleuatus à charactere, qui est virtus instrumentaria permanens per accidens. Et idem dicendum de tactu quo suscitatur mortuus, & fiunt alia miracula. Simili modo intelligendus est D.Thom. 3. p. q. 7. art. 1. ad 3. dum ait, quòd humanitas Christi est instrumentum diuinitatis: non enim est instrumentum respectu actionum immanentium, ad quas eliciendas infunduntur ei habitus supernaturales, sed respectu miraculorum, productionis gratiæ, & similium: si enim D.Thom. intelligeretur vniuersaliter de omnibus, sequeretur quòd etiam humanitas dicenda esset instrumentum Verbi respectu visionis, locutionis, & similium; quod nullus admittit: ex hoc ipso igitur quòd D.Thom. dicit humanitatem Christi esse instrumentum animatum, intelligit quòd ita est instrumentum respectu aliquorum, vt sit causa principalis respectu aliorum.

AD tertium dicendum, quòd maior est falsa, scilicet quòd forma per quam agit causa principalis, debeat emanare à principiis intrinsecis; sufficit enim quòd talis forma actuet intrinsecè potentiam in ordine ad aliquid, quod contineatur intra latitudinem sui obiecti adæquati, siue sit propotionatum, siue excedens & improportionatum.

AD quartum dicendum, quòd maior est falsa: tunc enim solummodo causa participalis vltimæ dispositionis ad aliquam formam, est etiam causa principalis formæ, quando forma est terminus secundarius per simplicem emanationem actionis productiuæ dispositionem, vt contingit in generatione substantiali brutorum: non autem quando forma producitur per aliam actionem, vt contingit in generatione hominis: & hoc est in præsenti, nam gratia sanctificans speciali actione producitur à Deo: causa autem secunda non concurrit partialiter ad actus supernaturales, vt dicetur dubio sequenti, in eo sensu quo intelligunt Aduersarij.

DVBIVM VIII.

Vtrum tam causa prima, quàm causa secunda concurrant tantùm partialiter ad actus Supernaturales

PRima opinio asserit, tam causam primam, quàm causam secundam concurrere tantùm partialiter ad actus supernaturales: ita vt vitalitas illorum sit à sola causa secunda agente per potentiam vitalem, supernaturalitas autem sit à sola causa prima agente per habitus, vel auxilia ordinis supernaturalis. Probatur: Potentia, qua concurrit causa secunda ad actus supernaturales, est in se purè ordinis naturalis, nec per habitus amittit suum esse naturale secundùm quod concurrit: ergo non attingit supernaturalitatem actus, actus enim secundus non potest excedere primum.

Secundò, Si causa secunda concurreret ad supernaturalitatem alicuius actus, putà fidei, visionis beatificæ, charitatis & similium; sequeretur quòd naturalem haberet inclinationem ad talem actum supernaturalem, sicut causa ad effectum.; & etiam quòd iuxta maiorem perfectionem potentiæ naturalis, esset perfectior & intensior talis actus: sed vtrumque est falsum: ergo causa secunda non concurrit ad actus supernaturales quantum ad eorum supernaturalitatẽ, ac ita concurrit ad illos tantùm partialiter.

Tertiò, Vitalitas cuiuſcunque actus petit indiſpenſabiliter procedere à principio vitali & intrinſeco, vt communiter docent Theologi, & conſtat ex ipſis terminis; nam actus dicitur vitalis, qui procedit à principio vitali: ſed habitus & auxilia gratiæ, quibus mediis concurrit cauſa prima ad actus ſupernaturales, non ſunt quid vitale, quia non procedunt à principiis eſſentialibus ipſius operantis: ergo non attingunt vitalitatem actus ſupernaturalis, ac ita cauſa prima mediis illis concurrens, concurrit tantùm partialiter ad actus ſupernaturales.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd quamuis impropriè loquendo poſſit dici, quòd tam cauſa prima, quàm ſecunda concurrant partialiter ad actus ſupernaturales. 2. non tamen propriè loquendo ſunt cauſæ partiales, ſed totales, quælibet in ſuo ordine. 3. eo quòd eodem indiuiſibili influxu concurrant, quatenus potentia naturalis cauſæ ſecundæ eſt virtus remota & radicalis agendi, habitus autem quibus à Deo eleuatur, ſunt totalis & adæquata virtus agendi proxima: Ita D.Bernard. citandus infra dubio. 10. ad 1. & omnes Thomiſtæ.

Probatur & explicatur prima pars concluſionis: Tunc impropriè aliqua dicuntur concurrere partialiter ad aliquem actum, quando vnum non excludit conſortium alterius in operando, ſed ſimul concurrunt: ſed ſupra oſtenſum eſt, quòd cauſa prima concurrit tum præuiè, tum ſimultaneè cum cauſa ſecunda ad ſingulos eius actus; & maximè ad ſupernaturales, ad hos enim duplici titulo concurrit, & ratione dependentiæ in operando cauſæ ſecundæ à prima, & ratione ſupernaturalitatis: ergo propriè loquendo poteſt dici quòd tam cauſa prima, quàm ſecunda concurrunt partialiter ad actus ſupernaturales.

Probatur ſecunda pars concluſionis: Tunc dicuntur duo propriè loquendo, concurrere partialiter ad aliquem actum vel effectum, quando vtrumque præſtat ſuum concurſum independenter ab alio, licet reperiatur vtriuſque concurſus ad effectum, vt patet in duobus trahentibus nauim, quia tunc non concurrunt eodem indiuiſibili influxu, nec ſũt vnum per ſe principium, quaſi actus ſit totus ab vtroque, ſed ſunt tantùm vnum per aggregationem, ita vt actus vel effectus cuilibet partialiter correſpondeat: ſed hoc non reperitur in præſenti; nam ex cauſa prima & cauſa ſecunda, ratione eſſentialis ſubordinationis, fit vnum per ſe principium, ita vt eodem indiuiſibili influxu concurrant, & ex potentia cauſæ ſecundæ & habitu infuſo à cauſa prima fit vnum per ſe principium *quo* adæquatum, tanquam ex ratione remota & ratione agendi proxima (licet in eſſe entis fiant vnum per accidens) nec potentia concurrit ad actum ſupernaturalem independenter ab habitu ſupernaturali, nec habitus independenter à potentia, ſed ambo ſimul concurrunt cum mutua dependentia, vt ſtatim explicabitur: ergo cauſa prima & cauſa ſecunda propriè loquendo, non ſunt cauſæ partiales, ſed totales, quælibet in ſuo ordine.

Probatur & explicatur tertia pars concluſionis: Quod potentia naturalis cauſæ ſecundæ ſit virtus remota & radicalis agendi, conſtat triplici ratione: Primò, quia ex D.Thom. 1.p. q.12. art.3. habetur, quòd oculus corporeus non poſſit eleuari ad videndum Deum, quia non habet iſtam radicalem potentiam actiuam, ſicut habet intellectus, qui propterea de facto ad hoc eleuatur per lumen gloriæ: & radix huius differentiæ aſſignatur, quia Deus continetur intra obiectum intellectus, & non intra obiectum oculi; quod colligitur à poſteriori, nam intellectus virtute ſua naturali attingit vtcunque ad Deum cognoſcendo, non autem oculus videndo. Secundò, quia ſi potentia non eſſet virtus radicalis & remota agendi, ſed ſolus habitus eſſet tota virtus agendi, in quacunque potentia poneretur habitus, ſemper ſuum eliceret actum; & ita ſicut intellectus cum lumine gloriæ videt Deũ, ſic poſſet videre voluntas, ſi in ea poneretur lumen gloriæ: & poſſet poni, niſi obſtaret quòd non poteſt eſſe operatiua per ipſum, quod eſt noſtrum fundamentum: conſtat autem quòd voluntas non poteſt videre Deum, ſicut videt intellectus, ſed tantùm poteſt diligere aut frui. Tertiò, Quia intellectus aliæque potentiæ verè dicuntur cauſa principalis actiua vitalis actus ſupernaturalis, intellectus enim verè dicitur videns Deum, & voluntas dicitur diligens Deum, videre autem & diligere primò & per ſe important actionem immanentem elicitam, & ex conſequenti tantùm paſſionem, inquantum talis actio vtpote immanens, recipitur: ſi autem iſtæ potentiæ non eſſent virtus agendi remota & radicalis, non poſſent dici cauſæ actiuæ vt *quo*, ſola enim virtus agendi eſt actiua vt *quo*: radix horum eſt, quia vitalitas accidentalis alicuius actus procedit a vitalitate ſubſtantiali animæ, quæ eſt primum fundamentum vitæ, ac proinde mediis potentiis operantibus, ac conſequenter hæ ſunt virtus agendi remota in ordine ad actus etiam ſupernaturales.

Quòd autem habitus ſupernaturales ſint totalis & adæquata virtus agendi proxima, conſtat. Primò, quia tales habitus requiruntur non ad facilè, ſicut alij habitus naturales, ſed ad ſimpliciter poſſe; quod non eſſet, ſi potentia naturalis, haberet ex ſe aliquam virtutem agendi proximam. Secundò, quia talis virtus potentiæ ſi eſſet, deberet relucere in effectu, & quo perfectior eſſet potentia quoad ſua naturalia cæteris paribus, etiam perfectior eſſet actus; ac proinde intellectus naturaliter perfectior, cum æquali lumine gloriæ perfectius Deum videat, cuius

cuius contrarium oſtenditur 1. part. quæſt. 12. Tertiò, quia quando actus eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, tunc licet vitalitas remota ſit naturalis, tamen vitalitas proxima, & omnes rationes eius tam ſpecifica, quàm genericæ & tranſcendentales ſunt realiter & intrinſecè ſupernaturales; & hoc eſt diſcrimen inter ipſum, & inter actum ſupernaturalem tantùm quoad modum: hoc autem eſſe non poteſt, niſi totalis & adæquata virtus agendi proxima ſit ſupernaturalibus, nam ſi aliquid eſſet de naturali, reluceret in actu: igitur potentia quæ eſt virtus agendi remota, perfecta & eleuata habitu ſupernaturali, tanquam totali & adæquata virtute agendi proxima, ac ita per ipſum conſtituta in ordine ſupernaturali concurrit cum ipſo eodem indiuiſibili influxu ad actum ſupernaturalem; ex virute quippe agendi remota & virtute proxima fit vnum ſimpliciter, non quidem in eſſe entis, ſed in eſſe principij *quo*.

Ad primum ergo dicendum, quòd eſſe naturale potentiæ eſt tantùm virtus agendi remota; eleuatur autem ad ordinem ſupernaturalem à virtute agendi proxima, quæ eſt habitus ſupernaturalis, non quidem in eſſe entis, ſed tantum in eſſe principij: & hoc ſufficit vt attingat ſupernaturalitatem quæ eſt in actu: quamuis enim rationes diuerſæ, quæ ſunt in actu, poſſint in abſtracto conſideratæ reſolui in diuerſa principia, putà rationes genericæ ac vitalitas in potentiam; ratio verò ſupernaturalis & ſpecifica in habitum ſupernaturalem & obiectum: hoc tamen in concreto fieri non poteſt, quia omnes iſtæ rationes in actu identificantur à parte rei, & ratio ſpecifica eſt præcipuum quod reperitur in actu; & perfectio alicuius ita attenditur ſecundùm rationem ſpecificam, vt aliquid ſit ſimpliciter perfectius alio, quod eſt in perfectiori ſpecie; & maior perfectio ſecundùm rationem ſpecificam infert maiorem perfectionem ſecundùm rationem genericã ordinariè; vnde maior vel minor perfectio actus ſupernaturalis non attenditur ſecundùm maiorem vel minorem perfectionem naturalem potentiæ, ſed ſecundùm maiorem vel minorem perfectionem habitus, vel auxilij ſupernaturalis.

Ad ſecundum dicendum, quòd vt aliqua potentia dicat inclinationem ad aliquem actum ex ſua natura, talis actus debet illi eſſe proportionatus ſecundùm ſuam ſubſtantiã, & potentia debet eſſe proximè potens illum elicere ex ſua virtute quantum ad ſubſtantiam; quod non eſt in propoſito, loquimur enim de actu ſupernaturali quoad ſubſtantiam. Ad aliam partem patet ex dictis.

Ad tertium dicendum, quòd quia habitus ſupernaturalis & auxilium diuinæ gratiæ recipiuntur in potentia, quæ eſt principium vitale, tanquam totalis & adæquata virtus proxima agendi; concurrunt etiam ad vitalitatem actus ſupernaturalis, quæ eſt etiam ſupernaturalis, recipiuntur enim vitaliter in potentia tanquam complementum ipſius: & in hoc ſenſu ſunt quid vitale.

DVBIVM IX.

Vtrum actus ſupernaturalis ſit connaturalis cauſa ſecunda eleuata.

SVpponendum eſt tanquam certum, quòd actus ſupernaturalis nõ eſt connaturalis cauſæ ſecundæ conſideratæ ſecundùm ſuam virtutem naturalem; nam ad connaturalitatem requiritur proportio, quæ vt patet ex ipſis terminis, non eſt inter naturale & ſupernaturale: vnde ſola reſtat difficultas de cauſa ſecunda eleuata per habitum ſupernaturalem, quo conſtituitur in actu primo proportionato, ad eliciendum talem actum: vel etiam eleuata per auxilium actuale diuinæ gratiæ. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quòd Deus dat omnibus adultis gratiam ſufficientem ad ſalutem: & maximè quando inſtat aliquod præceptum, quod ſine gratia impleri non poteſt. Nec obſtat dictum cuiuſdam Concilij Sardinenſis ſexaginta & amplius Epiſcoporum, quod habetur in Epiſtola Synodali Epiſcoporum Africanorum in Sardania exulum, vbi habetur: De gratia non dignè ſentit, quiſquis eam putat omnibus hominibus dari. Nam ibi nomine gratiæ intelligitur gratia ſanctificans & gratia fidei; ſubditur enim pro ratione illius dicti: Cum non ſolùm omnium ſit fides, ſed adhuc nonnullæ gentes reperiantur, ad quas fidei prædicatio nõ peruenit; Beatus autem Apoſtolus dicit: Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient ſine prædicante? Non itaque gratia omnibus datur; quandoquidem ipſius gratiæ participes eſſe non poſſunt, qui fideles non ſunt, nec poſſunt credere, ad quos inuenitur ipſe fidei auditus minimè perueniſſe.

Prima opinio negat, actum ſupernaturalem eſſe connaturalem cauſæ ſecundæ eleuatæ: hæc tribuitur Scoto & Molinæ. Probatur: Cui eſt ſupernaturalis actus primus, eſt etiam ſupernaturalis actus ſecundus, cum ſint inter ſe proproportionati: ſed actus primus, ſcilicet habitus qui eſt principium actus ſecundi, eſt ſupernaturalis cauſæ ſecundæ eleuatæ: ergo & actus ſecundus ſupernaturalis eſt ipſi ſupernaturalis, & non connaturalis.

Secundò, Quando potentia, vel cauſa aliqua non poteſt producere actum vel effectum aliquem, niſi vt eleuata, talis actus vel effectus eſt ſupernaturalis: ſed hoc reperitur in cauſa ſecunda per ordinem ad actum ſupernaturalem: ergo talis actus eſt ipſi ſupernaturalis, & non connaturalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet actus supernaturalis non sit connaturalis causæ secundæ nudè sumptæ. 2. est tamen ipsi connaturalis vt eleuatæ per habitum, vel auxilium supernaturale. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio quoad secundam partem (prima enim constat ex dictis) authoritate D. Th. 22. q. 23. art. 2. vbi probat charitatem esse aliquid creatum in anima, vt connaturaliter diligat: & subiungit, Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia actiua, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis; vnde illum communiter sequuntur eius Discipuli, & maximè Caietan. 1. p. q. 12. art. 5. ad 2. Scoti.

Secundò, Ille actus est connaturalis, qui est proportionatus & delectabilis, signum enim connaturalitatis alicuius operationis est delectatio in ipsa: sed actus supernaturalis est proportionatus causæ secundæ eleuatæ & constitutæ in actu primo per habitum supernaturalē, nam talis habitus est totalis virtus proxima agendi, & habita vt forma propria ipsius causæ secundæ, constat autem actum habitui proportionari: insuper est ipsi delectabilis, experimur enim nos delectabiliter operari quando habemus habitus, siue naturales, siue supernaturales; habitus enim dant facile, constanter, & delectabiliter operari: & maximè charitas & lumen gloriæ, nam in visione beatifica, & in amore beatifico est maxima omnium delectationum, cum sit perfecta beatitudo: ergo actus supernaturalis est connaturalis causæ secundæ eleuatæ.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de causa secunda eleuata specificatiuè sumpta, non reduplicatiuè, siue de causa secunda quæ est eleuata, & non prout est eleuata: vnde maior est tantùm vera, si subiectum sumatur specificatiuè; falsa verò si sumatur reduplicatiuè: Ratio huius est, quia si causa secunda eleuata consideretur specificatiuè, id est non vt eleuata, sed secundùm se, est merè naturalis; & ideo non potest illi esse connaturalis aliquis actus supernaturalis, siue primus, siue secundus: sed si reduplicatiuè sumatur vt eleuata, iam est translata in ordinem supernaturalem per habitum, quo eleuatur in actu primo ad operandum; vnde actus secundus est ipsi connaturalis vt sic eleuatæ.

AD secundum dicendum similiter, quòd si causa secunda consideretur specificatiuè eleuata, maior est vera: sed si consideretur reduplicatiuè vt eleuata, & constituta in actu primo per formam eleuantem, sicut hîc consideramus, est falsa.

DVBIVM X.

Vtrum bonus vsus auxiliorum gratiæ sit effectus eorundem auxiliorum.

SVpponendum est, præsens dubium posse proponi sub aliis verbis, scilicet an cooperatio liberi arbitrij cum gratia sit effectus ipsius gratiæ: Pro quo habetur certum apud omnes Catholicos, quòd non possumus operari, nec de facto operamur aliquem actum supernaturalem, sine auxiliis diuinæ gratiæ, iuxta illud Apostoli: Non ego solus, sed gratia Dei mecū; Dubium tamen est, vtrū tale auxiliū sit ex se indifferens, & ex bono vsu reddatur efficax; vel ex sua efficacia inferat talem bonum vsum, siue cooperationem liberi arbitrij, tanquam effectum suum: Ex quo ortum habuit aliud dubium voce tenus, quamuis reipsa sit idem: Vtrum scilicet sit dabilis casus, quòd ex duobus motis iisdem penitus auxiliis gratiæ internis, vnus operetur & conuertatur, alio non operante & remanente obstinato.

Prima opinio Molinæ & sequacium negat, bonum vsum auxiliorum gratiæ esse effectum eorumdem auxiliorum, & asserit esse effectum solius liberi arbitrij, ex sua innata facultate cooperantis, & reddentis efficacia auxilia diuinæ gratiæ ex se indifferentia. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & Concilij Tridentini. In sacra Scriptura sæpe habetur, quòd cum eadem gratia vnus conuertatur, & alius non, vt patet ex illo quòd Christus improperauit viris Corozain & Bethsaidæ, dicens quòd si hæc signa quibus resistebant, facta fuissent in Tyro & Sydone, Tyrij & Sydonij egissent pœnitentiam. Concilium autem sess. 6. cap. 5. ait: Tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, homo ipse aliquid agit inspirationem illam recipiens, quippe qui illam & abiicere potest; quod non esset, si bonus vsus auxiliorum gratiæ esset effectus eorundem auxiliorum: ergo est effectus solius liberi arbitrij

Secundò, Qui benè vtuntur auxiliis diuinæ gratiæ, sunt laudabiles, & de facto laudantur in Scripturis, & præmiantur à Deo: ècontra verò qui iis non benè vtuntur sed resistunt, sunt vituperabiles, damnantur propterea, & puniuntur: ergo ille bonus vsus debet refundi in liberum arbitrium, sicut & illa resistantia; alioquin si bonus vsus attribueretur gratiæ, resistentia deberet attribui carentiæ gratiæ, ac proinde immeritò damnaretur, qui non operaretur propter solum defectum gratiæ quæ non est in nostra potestate: ergo bonus vsus auxiliorum gratiæ non est effectus eorumdem auxiliorum; & hoc concordat communi sensui Sanctorum, qui solent dicere, quòd si Deus faceret aliis gratias, quas sibiipsis facit, multò essent meliores seipsis.

Tertio,

Tertiò, Bonus vsus auxiliorum gratiæ præuisus est ratio, siue conditio prædestinationis, vt docet Scriptura, & Sancti Patres. Ad Rom. 8. Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri,&c. Aug. de Prædestinat. Sanctorum cap. 10. Prædestinatio sine præscientia esse non potest. D. Thom. 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum: Quod idem docent alij Sancti Patres. Et ratio est euidens; quia electio ad gloriam, cum sit primum in prædestinatione, & actus Dei, debet esse rationabilis, ac proinde debet supponere in Electis aliquid, propter quod eligatur siue assumatur præ aliis: ergo bonus vsus auxiliorum gratiæ non est effectus gratiæ, quia effectus gratiæ sunt effectus prædestinationis, effectus autẽ prædestinationis non sunt ratio aut cõditio ipsius; hæc enim illam antecedunt; effectus autem subsequuntur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd bonus vsus auxiliorum gratiæ per liberum arbitrium, siue cooperatio liberi arbitrij auxiliis diuinæ gratiæ est effectus eorundem auxiliorum; vnde non est dabilis casus, in quo cum iisdem auxiliis internis gratiæ vnus conuertatur, & alter non. Ita omnes Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio multiplici authoritate sacræ Scripturæ, vbi dicitur quòd Deus facit nos facere, sicut cum dicit: Faciam vos ambulare in præceptis meis. sed euidenter ex illo 1. ad Cor. 4. Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis. Ecce Sanctus Apostolus reprehendit Corinthios, quia inter se diuisi erant, & iudicantes præferebant se Apostolis, vel aliis Discipulis; ait igitur; Nolite itaque ante tempus iudicare quoadusque veniat Dominus, qui & illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium, & tunc laus erit vnicuique à Deo; Et postea prædictis verbis monet, non esse gloriandum in bonis operibus, & in sanctitate ac donis, vt indicant verba immediatè prolata; quia discretio vnius ab alio per bonum vsum auxiliorum gratiæ, siue cooperatio liberi arbitrij cum auxiliis Dei, prouenit à gratia, ita vt nihil habeamus quod non acceperimus: vnde non est in nobis gloriandum, & tamen possemus in nobis gloriari, si talis bonus vsus esset à nobis, ita vt aliis non operantibus nos operaremur: vnde aliqui malè explicant istum locum de discretione siue de assumptione vnius præ alio ad officia Apostolatus, & similia tantùm; hæc enim explicatio repugnat textui; & intelligentiæ S. August. de Præd. SS. cap. 5. citandi disp. sequenti dub. 6.

Secundò, Probatur authoritate Sanctorum Patrum. S. Prosper libro 1. de Vocatione Gentium cap. 25. ait: Illa quæstio, quam secundùm mentem Apostoli impenetrabilem confitemur, per liberi arbitrij velle & nolle non soluitur; quia licet insit homini bonum nolle, tamen nisi donatum, non haberet bonum velle. S. August. libro de Spiritu & Littera cap. 34. ait: Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos arctet, cur illi ita suadeatur vt persuadeatur, alteri autem non ita, duo sola occurrunt interim, quæ respondere mihi placeat: O altitudo diuitiarum, & Nunquid iniquitas apud Deum? Cui autem responsio ista displicet, quærat sapientiores, sed caueat ne inueniat præsumptiores: Ecce attribuit diuitiis, siue gratiæ Dei persuasionem, siue cooperationẽ liberi arbitrij, & negat Deum esse causam obstinationis. Idem passim repetit. D. Th. hìc q. 111. art. 2. ad 2. ait, quòd Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrij dum iustificamur; Dei iustitiæ consentimus: ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus: vnde tota operatio pertinet ad gratiam. Et qu. 6. de Veritate, art. 2. ad 21. ait: Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione diuina.

Tertiò, Probatur ratione: Nõ operamur actus supernaturales, nisi per auxilia Dei efficacia, non ab extrinseco, sed ab intrinseco & vt proueniunt à Deo talia, inquantum sunt executiua decretorum Dei efficacium ex se, vt ostensum est supra: ergo bonus vsus ipsorum siue cooperatio liberi arbitrij cum ipsis est effectus efficaciæ ipsorum, & non causa: ac ita non est dabilis casus, in quo cum iisdem auxiliis internis gratiæ vnus conuertatur, & alter non: quamuis cum iisdem auxiliis exterius hoc possit fieri, eadem enim prædicatione vnus mouetur, & non alius. Nec obstat quòd D. Thom. q. de Virtutibus in communi dicat aliquos magis esse inclinatos ad virtutem, vel ex naturali dispositione, vel ex cœlorum influentia, quàm alios; & hoc patet ad sensum: vnde videtur quòd non indigent tot auxiliis gratiæ, ac alij. Dicendum enim quòd S. Doctor intelligit de virtute morali, quando actus eius potest exerceri sine gratia: ad supernaturalia enim natura non potest, vnde tota virtus agendi proxima est à gratia.

AD primum ergo dicendum, quòd illud exemplum Christi est de auxiliis exterius diuinæ gratiæ, vt patet: Tyrij autem & Sydonij si fuissent conuersi illis, habuissent maiora auxilia interna, quàm habebant Corozaitæ & Bethsaitæ; & tamen damnantur, quia sua ingratitudine & peccatis se reddiderunt indignos illis: quod non fuit in Tyriis & Sydoniis. Concilium autem Tridentinum intendit tantùm, quòd liberum arbitrium simul cum gratia operetur id, quod cœptum est à sola gratia; vnde. S. Bernardus in Tract. de Gratia & Libero Arbitrio ait, Quòd à sola gratia cœptum est, pariter ab vtroque (scilicet à gratia & à voluntate) perficitur; vt mixtim, non singillatim; simul, non vicissim per singulos profectus operentur: non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere indiuiduo

diuiduo peragunt, totum quidem hoc, & totum ex illa, sed vt totum in illo, sic totum ex illa.

Ad secundum dicendum, quòd cum auxiliis efficacibus potest liberũ arbitrium deficere; & quia non deficit, laudatur iuxta illud; Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit: ex alia vero parte dat Deus omnibus gratiam sufficientem quando opus est ad operãdum; & quòd non habeat suum effectum, prouenit ex resistentia liberi arbitrij: vnde damnantur qui sic resistũt. Ad illud cõmune dictum Sanctorum, dicendum quòd prouenit ex humilitate, quia credunt se sua ingratitudine & peccatis ponere obicem augmento gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd falsum est, bonum vsum liberi arbitrij esse rationem prædestinationis, vt in eodem Tractatu dictum est: vnde ad locum S. Pauli & S. August. dicendum, quòd vel intelligunt præscientiam simplicis intelligentiæ terminatam ad prædestinatum, & non ad eius cooperationem cum auxilis gratiæ: vel si intelligant de præscientia terminata ad cooperationem, non ipsam præcedere, sed subsequi prædestinationem, licet prius sit scripta. Ad illud D. Thom. dicendum cum Caietano, quòd prædestinatio præsupponit præscientiam aliquorum, quæ sunt causa ipsius v.g. Christi; non autem boni vsus auxiliorum gratiæ, qui est effectus gratiæ: Vel loquitur de prædestinatione formalissimè considerata, quæ præsupponit electionem mediorum; & non provt importat electionem ad gloriam. Ad aliud dicendum, quòd Deus elegit nos, vt simus sancti, vt ait Apostolus; & non quia sumus sancti: & quia Deus potest nos facere sanctos, ideo eius electio est rationabilis, & propria Dei, dum nihil præsupponit in iis quos eligit; in creaturis autem eligentibus non esset rationabilis electio, si non præsupponerent idoneitatem in eligendis, cum eam ipsis communicare non possunt.

DISPVTATIO IV.

De concordia liberi Arbitrij cum efficacia diuinæ gratiæ.

SEMPER difficile apparuit concordare liberum arbitrium cum efficacia diuinæ gratiæ: propter quod Pelagiani vt defenderent libertatem, negarunt gratiam:ècontra Lutherani & Caluinistæ admittentes efficaciam gratiæ, negarunt libertatem, dicentes eam esse titulum sine re, vel rem de solo titulo; Vt catholicam fidem explicemus, quæ cum efficacia gratiæ libertatem confitetur, superest: vt determinata jam tali efficacia, cum ea libertatem concordemus.

DVBIVM I.

Vtrum homo habeat liberum arbitrium, ita vt liberè operetur.

SVpponendum est, liberum Arbitrium esse potentiam indifferentem ad vtrumlibet, vt constabit ex definitione libertatis inferius tradenda, quæ in actu primo est idem quod liberum arbitrium: vnde ei opponitur tam coactio, quàm necessitas. Coactio est à causa extrinseca subiecto resistente, necessitas est ab obiecto apprehẽso sub omnimoda ratione boni, & vtraque tollit indifferentiam essentialem libertati: Quædam necessitas est tantùm quoad specificationem actus, vt circa beatitudinem in communi, si quis enim habeat actum circa ipsam, debet necessariò esse volitio; & hæc tollit libertatem contrarietatis, quæ importat posse velle hoc, aut eius contrarium. Alia necessitas est quoad exercitium, sicut amor Beatorum erga Deum clarè visum, summum bonum, ac obiectum adæquatum beatitudinis; in exercitio enim nulla est difficultas, quæ possit suspendere actum aliàs ex obiecto necessarium quoad specificationem; & hęc tollit libertatem contradictionis, quæ importat posse velle, & non velle idem. Necessitas autem in natura intellectuali, sicut & libertas abstrahunt à perfectione & imperfectione, eorumque perfectio & imperfectio debet diiudicari & regulari ab obiecto; si enim obiectum vt pote summum bonum, petat diligi necessariò, imperfectum esset & contra naturam diligere liberè, & tunc necessitas importat perfectionem simpliciter ex omni capite; vnde est perfectio simpliciter necessaria Deo, quòd se necessariò diligat: si autem obiectum, vt pote limitatæ bonitatis, petat tantùm diligi liberè, sic diligere est perfectio, & esset imperfectio diligere necessariò; & ita est perfectio in Deo, quòd omnia alia à se diligat liberè. Actus autem qui tantummodo est liber, quia potest non esse, & est contingens simpliciter; dicit imperfectionem: in Deo autem quia non distinguitur ab actu necessario, dicit infinitam perfectionem.

Prima opinio, sed hæretica, negat homini liberum arbitrium siue libertatem. Ita tenuerunt quidem antiqui Philosophi, introducentes fatum ineluctabile, cui resisti non posse asserebant: Hanc secuti sunt Luther & Caluinus, dicentes efficaciam diuini decreti & præmotionis inferre hominibus necessitatem, vnde libertatem vocant titulum sine re, vel rem de solo titulo. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum, qui passim dicunt non posse resisti diuinæ voluntati & potestati: ergo cum Deus omnes actiones hominum prædefinierit, illas homines necessariò exequuntur.

Secundò, Diuinum decretum est immutabile vt

vt fides docet: ergo homines non possunt facere contrarium eius, quod Deus decreuit: sicut enim si de facto facerent contrarium, mutaretur aut violaretur tale decretum; ita si possent facere contrarium, posset mutari aut violari; nam sic se habet potentia ad potentiam, sicut actus ad actum: ergo cum de omnibus sit decretum Dei, in omnibus homines necessitantur, quia in nullo ex illis possunt facere contrarium.

Tertiò, Ab effectu colligitur causa, & ab actu potentia: sed homo nunquam facit contrarium eius, quod Deus decreuit, ex illo Esther 13. Dominus omnium es, nec est qui resistat maiestati tuæ: ergo nec potest facere contrarium, & ita non liberè, sed ex necessitate operatur; imò multoties ex coactione, vnde exclamat Apostolus, Quis me liberabit de corpore mortis huius, non quod volo bonum ago, sed quod nolo malum facio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd homo habet liberum arbitrium: Hęc conclusio est communis inter Sanctos Patres & Scholasticos, à quibus citandis propterea abstinemus.

Probatur conclusio authoritate sacrę Scripturæ, & Concilij Tridentini. Ecclesiastici 15. Deus ab initio constituit hominem & reliquit illum in manu consilij sui, &c. Item cap. 31. Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & nō fecit. Idem passim habetur aliis locis. Concilium autem Tridentinum sess. 6. de Iustificatione illud definit canone 4. 5. & 6. vbi sic ait: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omninò agere, meréque passiuè se habere; anathema sit. Item: Si quis liberũ hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imò titulum sine re, figmentum, denique à Satana inuectum in Ecclesiam; anathema sit. Item: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita, vt bona Deum operari non permissiuè solùm, sed etiam propriè & per se, adeò vt sit proprium eius opus non minus proditio Iudæ, quàm vocatio Pauli; anathema sit: hæc enim debent dicere, qui negant libertatem.

Secundò probatur ratione: In sacra Scriptura sunt multæ exhortationes, multa consilia, multaque præcepta ad sectandum bonum, & fugiendum malum: ergo est in nostra libertate vtrumque facere; si enim essemus necessitati in nostra operatione, frustra hæc adhiberentur. Deinde, Qui benè agunt, merentur; qui verò malè, demerentur: sed necessariis nec meremur, nec demeremur, vt patet in pueris & fatuis, licet sponte agant, quia non agunt liberè & ex electione, vnde libertas requiritur ad meritum & demeritum, tanquam conditio essentialis: ergo homo habet liberum arbitrium. Denique, In Scripturis laudantur qui exercent opera bona, vituperantur autem qui exercent mala: ergo est in potestate hominis vtramque viam sequi, & hoc in nobis experimur, quamuis si diu assuescimus malo, vix possumus vitare, quia habitus est quasi altera natura, licet absolutè possimus cum gratia Dei, & aliquando fieri contingit.

AD primum ergo dicendum, quòd Scriptura & Sancti Patres intelligunt in sensu composito, & non in sensu diuiso; quasi non possit componi resistentia nostra cum diuina voluntate circa aliquid; benè tamen potentia ad resistendum: & hæc sufficit ad saluandam libertatem, vt infra dicetur, quando agetur de sensu composito & diuiso.

AD secundum dicendum, quòd quia diuinum decretum non solùm est de substantia operis, sed etiam de circunstantiis & modo v.g. quod fiat liberè, ideo ex eo quod est immutabile, sequitur quòd liberè fiat id quod decretum est fieri liberè, ac proinde quod ita fiat, vt possit non fieri: vnde licet absolutè sic se habeat potentia ad potentiam, sicut actus ad actum: & posito possibili nullum sequatur inconueniens; tamen facta aliqua suppositione hoc ita non est: propterea Sanctus Prosper lib. de vocatione Gentium cap. 27. ait Quod eos voluit Deus velle, voluerunt, qui ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, vt etiam à perseueraturis illam mutabilitatem, quæ potest nolle, non auferat. & D. Thom. q. 23. de Veritate art. 5. ad 3. Quamuis non esse effectus diuinæ voluntatis non possit simul stare cum diuina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum diuina voluntate; non enim sunt ista incompssibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari; sed tamen ista sunt incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste damnatur.

AD tertium dicendum, quòd maior est vera in naturalibus, & respectu causarum secundarium: nō autem in supernaturalibus, vt dictum est de gratia sufficienti, cum qua possumus operari & tamen nunquam operamur ob rationem ibi dictam: nec respectu primæ causæ, ex cuius omnipotentia sequitur, quòd infallibiliter faciamus id quod vult, ac proinde nunquam fit contrarium eius quod vult, quamuis possit fieri. Ad illud Apostoli dicendum, quòd loquitur non de malo determinato, quia possumus à quolibet determinatè abstinere cum gratia Dei, quæ nulli negatur, sed de malo indeterminatè & veniali, quia vt dictum est sine speciali Dei priuilegio non possumus vitare omnia peccata venialia; quamuis possimus singula in particulari vitare.

DVBIVM II.

Quid sit liberum Arbitrium.

SVpponendum est, quòd etsi libertas sit in voluntate formaliter, tanquam in subiecto proximo & immediato; tamen radicaliter est in intellectu, tanquam in causa, fundatur enim in indifferentia iudicij, quo bonum proponitur voluntati ad intellectu, sub indifferentia diligendum: inquantum proponitur ei vt bonum limitatum,& non coniunctum necessariò cum bono in communi siue cum beatitudine, inquantum hæc sine illo esse potest: ac proinde proponitur vt liberè diligendum, solùm enim necessitatur quoad specificationem ad beatitudinem, & ad ea quæ illi sunt necessariò connexa. Ita D.Th. 1.2.quæst.17.art.1. ad 2. vbi sic ait: Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas liberè potest ad diuersa ferri, quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni; & ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium,quod est liberum de ratione iudicium,quasi ratio sit causa libertatis: Ex quo sequitur,quòd ad actum liberum requiritur indifferentia, quæ diuiditur in actiuam & passiuam: passiua est ad aliquid recipiendum, vnde conuenit potentiæ passiuæ, & hoc modo materia prima est indifferens ad hanc vel illam formam habendam: actiua est in ordine ad agendum, & hoc modo intellectus est indifferens ad hoc vel illud intelligendum: & quia eadem potentia potest esse simul actiua & passiua respectu diuersorum, ideo potest simul habere indifferentiam actiuam & passiuam, vt intellectus habet passiuam in ordine ad hanc vel illam speciem intelligibilem recipiendam; actiuam verò ad hanc vel illam intellectionem eliciendam. Rursus indifferentia tam actiua, quàm passiua diuiditur in negatiuam & priuatiuam: priuatiua importat carentiam alicuius perfectionis, vnde ex determinatione prouenit subiecto aliqua perfectio, siue hæc determinatio proueniat ab ipso, vel ab alio, vel ab vtroque, & hæc consequitur sæpe causas secundas: negatiua autem nullam connotat imperfectionem in subiecto, quia subiectum per determinationem non perficitur; qualis est illa quæ intelligitur in Deo ante decreta suæ voluntatis, quibus se ad vnam partem determinauit: Ita D.Thom.1. contra Gentes cap.82. vbi concludit: Sic autem est in diuina voluntate respectu aliorum à se; nam finis eius à nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissimè sit vnita: non igitur oportet potentialitatem aliquam in diuina voluntate ponere.

Prima opinio negat liberum arbitrium esse potentiam ad vtrumlibet, aut quòd essentialis sit ei aliqua indifferentia; quam soli libero arbitrio imperfecto & defectibili attribuit: ex quo concludit quòd Deus amat se liberè, & similiter quòd beati amant Deum cum perfectissima libertate. Probatur authoritate. S. Augustini & D.Thom. S. Augustinus Epist.89. sic ait: Voluntas libera tanto liberior, quantò sanior; tantò autem sanior, quantò diuinæ gratiæ misericordiæque subiectior. D.Thom. autem 1. p. qu. 62. art.8.ad 3. ait: Quòd liberum arbitrium diuersa eligere possit, seruato ordine finis, pertinet ad perfectionem libertatis eius; sed quòd eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: ergo indifferentia non est essentialis libero arbitrio. Et in 3.disp.18. art.2. ad 2. ponit libertatem in hoc quòd aliquis sit immunis à coactione.

Secundò, Christus in obediendo præcepto moriendi non habuit indifferentiam, quia non potuit non obedire,& tamen liberè mortuus est: Angeli boni, & etiam mali in prima operatione non fuerunt indifferentes ad bonum & ad malum, quia talis operatio non potuit esse mala; & tamen fuerunt in ea elicienda liberi, quia meruerunt: Angeli mali, cum sint obstinati in malo, non sunt indifferentes; & tamen liberè operantur, quia continuò peccant: ergo indifferentia non est essentialis libero arbitrio, maximè, quia voluntas dum operatur est perfectissimè libera, quia est libera in actu secundo, & tamen tunc non est indifferens, sed determinata ad vnam partem.

Tertiò, Si indifferentia est essentialis libero arbitrio, vel est indifferentia obiectiua, vel formalis: si formalis vel est actiua, vel passiua: rursus vel priuatiua, vel negatiua: sed nulla istarum est essentialis. Non obiectiua, quia proposito quomodocunque obiecto, Deus vt pote author & dominus voluntatis, potest facere quòd voluntas liberè velit, iuxta illud Prouerb. 21. Cor Regis in manu Dei, sicut diuisiones aquarum, quocunque voluerit, vertet illud. Non formalis passiua, quia Concilium Tridentinum Sess. 6. damnat eos, qui eam libertati attribuunt, & meritò quia se haberent sicut inanime quoddam. Nec formalis actiua, quia admissa prædeterminatione physica stare non potest; quod enim est prædeterminatum, non est indifferens: Et consequenter nec est indifferentia negatiua aut priuatiua, quia præsupponunt actiuam, aut passiuam: ergo indifferentia non est essentialis libero arbitrio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod indifferentia est essentialis libero arbitrio, 2. non quidem passiua, aut priuatiua: quamuis hæ consequantur liberum arbitrium creatum. 3. benè tamen negatiua, & actiua. 4. obiectiua autem prærequiritur,tanquam causa & radix ipsius. 5. vnde liberum arbitrium est facultas voluntatis & rationis ad vtrumlibet agendum vel non agendum,

dum, siue ad agendum vnum vel alterum, non simul, sed diuisim. Ita fere omnes Theologi.

Probatur prima pars conclusionis: tum pene communi authoritate Sanctorum Patrum & Scholasticorum: tum ex sacra Scriptura. Ecclesiastici 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Item, Apposuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris porrige manum. Item, Ante hominem mors & vita, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi. Nec potest responderi, hanc differentiam communiter dictam conuenire tantùm libero arbitrio imperfecto & defectibili quia D.Th. illam extendit ad liberum arbitrium diuinum: nam 1. p. q. 19. art. 10. ait Deum esse simpliciter liberum, quia ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse, & communiter Scholastici dicunt Verbum & Spiritum sanctum in diuinis procedere per actum necessarium, quia actu liber est indifferens ad esse vel non esse: ac proinde si diuinæ personæ procederent per actum liberum, non haberent omnimodam necessitatem.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: In Deo secundùm fidem est liberum arbitrium, quia liberè vult omnia a se, & omnia liberè creauit iuxta illud Psalmi, Deus vltionum Dominus, Deus vltimum liberè egit. Et ratio est, quia nullum aliud à Deo, imò nec omnia simul habent rationem summi boni, aut necessariam connexionem cum illo, quia sine ipsis subsistere potest; ad suam enim beatitudinem Deus est sibi sufficientissimus, & bonorum nostrorum non indiget: sed indifferentia passiua, aut priuatiua non est essentialis libero arbitrio diuino, nam omne passiuum excluditur à Deo, quia importat potentialitatem: priuatiuum etiam, quia importat carentiam perfectionis debitæ, Deus autem non perficitur per hoc quod se determinat ad hanc partem. v. g. creationem huius mundi; non enim est indigentis naturæ, quamuis ex infinita diuina perfectione & actualitate colligatur, quòd sicut diuinus intellectus attingit omnia scibilia, sic diuina voluntas attingit omnia volibilia, volendo vt sint, vel nolendo vt sint siue volendo vt non sint: ergo indifferentia passiua & priuatiua non est essentialis libero arbitrio vt sic, siue vt abstrahit ab increato & creato, & vt conuenit vtrique analogicè. Quòd autem consequatur liberum arbitrium creatum, probatur quoad indifferentiam passiuam, quia liberum arbitrium creatum non est purus actus, sicut est increatum: nec est primum se determinans, vt infra dicetur, sed ita se determinat vt prædeterminetur ab alio: sed hæc important potentiálitatem & indifferentiam passiuam. Quoad priuatiuam autem, quia cum liberum arbitrium creatum distinguatur à suo actu, quod non est in Deo, verè realiter perficitur, dum determinatur ad actum, ac ita præhabebat indifferentiam priuatiuam.

Probatur tertia pars conclusionis: tum ex dictis in prima parte, si enim aliqua indifferentia est essentialis libero arbitrio, & hæc non sit passiua & priuatiua, sequitur quòd debeat esse negatiua & actiua: tum ex dicendis in vltima parte, quando explicabitur definitio liberi arbitrij; ibi enim ostendetur quomodo habeat indifferentiam negatiuam & actiuam: tum duplici authoritate D. Thom. 1. p. q. 83. art. 3. ait: Ex hoc liberi arbitrij esse dicimur, quòd possumus vnum recipere alio recusato, quod est eligere: Et q. 24. de Virtute art. 1. ad 16. explicans quomodo creatura immobiliter adhærens Deo sit libera, ait: Quia potest adhærendo Deo multa facere, vel non facere. Deinde, probatur ratione: Liberũ arbitrium in quocunque sit, est essentialiter & per se potentia actiua, ex D.Thom. q. 24. de Veritate art. 4. & maximè ad 18. est enim facultas volendi & nolendi, eligendi hoc vel illud, &c. ergo indifferentia ipsi essentialis debet esse in ordine ad actionem, ac proinde actiua, & simul negatiua, inquantum negat determinationem ad vnam partem, ex qua non semper perficitur, vt patet in increato libero arbitrio.

Probatur quarta pars conclusionis duplici authoritate D.Thom. 1. p. q. 83. art. 1. ait: Quia iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum; pro tanto necesse est, quòd homo sit liberi arbitrij, ex hoc ipso quod rationalis est, & 1. 2. q. 17. art. 1. ad 2. ait: Quòd radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas liberè potest ad diuersa ferri, quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni. Quod sic declaratur. Voluntas naturaliter ex se est determinata ad bonum, tanquam ad obiectum; vnde quicquid vult, illud vult sub ratione boni, vel veri, vel apparentis; nec potest nolle bonum vt tale; quòd si aliquod bonum in particulari respuit, hoc prouenit, quia in eo apparet aliqua ratio mali, vel limitata ratio boni, hæc enim carentia maioris bonitatis, est quoddam malum: & insuper apparet ipsum non esse necessariò connexum cum bono in communi siue beatitudine, propterea proponitur ab intellectu vt diligendum sub indifferentia & non necessariò: & ex hoc prouenit tanquam ex radice, quòd voluntas illud appetat non necessariò (solùm enim necessitatur ad summum bonum, & ad illud sine quo summũ bonum esse non potest vel haberi, quale est proprium esse) sed liberè & cum indifferentia, quod colligitur manifestè à posteriori, nam idem modo vult, & modo non vult.

Probatur & explicatur quinta pars conclusionis authoritate. D.Thom. loco proximè citato, vbi sic concludit: Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium; quòd est liberum de ratione

ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. Deinde, vt dictum est, radix libertatis est iudicium indifferens; libertas autem est formaliter in voluntate tanquam in subiecto: ergo rectè definitur liberum arbitrium, quòd sit facultas voluntatis (scilicet vt proprij subiecti) & rationis (tanquam connotatio prærequisiti) ad vtrumlibet agendum vel non agendum, siue ad agendum vnum vel alterum: in hoc enim consistit indifferentia essentialis libertati. Igitur liberum arbitrium etiam positis omnibus prærequisitis ad agendum, simul potest vtrumlibet agere vt docet Concilium Tridentinum sess. 6. sed non potest vtrumque agere simul; & ita est simultas potentiæ, non potentia simultatis actuum, ob incompossibilitatem ipsorum: & ita etiam simpliciter & in sensu diuiso potest non operari; non autem in sensu composito, vt docet D. Thom. 2.2. qu.24. art.11. vbi ait quòd virtus Spiritus sancti infallibiliter operatur quodcunque voluerit, vnde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quòd ipse charitatem amittat peccando. Et 1.2. quæst. 112. art. 3. ait: Præparatio secundùm quod est à Deo mouente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest: vnde si ex intentione Dei mouentis est, quòd homo cuius cor mouet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur secundum illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me; & S. August. in Enchir. cap. 95. ait: Deus noster in cœlo & in terra omnia quæcunque voluit, fecit; Quod vtique non est verum, si aliqua voluit, & non fecit; & (quod est, indignius) ideo non fecit, quia ne fieret quod volebat, omnipotens voluntas hominis impediuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd S Aug. non agit ibi de libertate, provt dicit liberum arbitrium, sicut nos agimus in præsenti: sed de libertate Christiana, quam habemus per Christum, scilicet à peccato, à seruitute diaboli, & aliis miseriis. Ad D. Thom. dicendum, quod libertas consistit essentialiter in facultate ad opposita contradictoriè, vt ad agendum hoc bonum & ad non agendum: hoc saluato est perfecta libertas, & in Deo, ac beatis reperitur; sed facultas ad opposita contrariè vt ad agendum bonum & malum, est quædam ampliatio libertatis sed defectuosa, proueniens à conditione liberi arbitrij creati; ex hoc enim quod est ex nihilo, potest deficere, vt ait August. Igitur saluatur tota perfectio libertatis, sed non tota amplitudo importans defectum, in Deo & Beatis. In secundo autem loco assumit liberum pro voluntario, quod non excludit necessarium, sed coactum.

Ad secundum dicendum, quòd Christus Dominus in obediendo præcepto moriendi habuit indifferentiam contradictionis, vt fusè ostensum est in 3. part. Disput. 9. dub. 4. quia potuit non obedire merè negatiuè & condictoriè, non autem priuatiuè & contrariè: ad libertatem verò sufficit indifferentia contradictionis, nec requiritur indifferentia contrarietatis. Ad aliud dicendum, quod Angeli non potuerunt quidem deficere moraliter loquendo in prima operatione, quia dirigebantur à Deo; nec physicè in sensu composito, benè tamen in sensu diuiso, quia natura creata est defectibilis ab intrinseco, donec firmetur in bono per gratiam consummatam & perfectam. Ad aliud dicendum, quòd Angeli mali ex sua malitia & voluntate sunt obstinati in malo, vnde liberè operantur malum, & maxime in indiuiduo: vnde continuò peccant saltem ex mala intentione finis. Ad aliud patebit ex dicendis dubio sequenti.

Ad tertium dicendum, quòd indifferentia obiectiua est prærequisita ad libertatem: Deus autem vertit cor regis quò vult, quia proponit ei obiecta quomodo vult: est autem impossibile, quòd Deus moueat cor liberè, si non proponat obiectum sub indifferentia iam dicta, vt infra dicetur; formalis autem indifferentia negatiua & actiua essentialiter requiritur: licet autem liberum arbitrium prædeterminetur à Deo, simul tamen se determinat, vt etiam infra dicetur; vnde habet indifferentiam actiuam ratione suę determinationis, passiuam verò ratione prædeterminationis diuinæ; hæc autem non est essentialis, sed concomitans liberum arbitrium creatum: Concilium verò damnat eos, qui ita attribuunt libertati indifferentiam passiuam, vt tollant ab ipsa actiuam, constituentes eam quasi quoddam inanime.

DVBIVM III.

Vtrum voluntas, dum actu operatur, sit verè libera.

Prima opinio Ochami in 1. d.38. q.1. & aliorum ex Nominalibus, asserit voluntatem in eo instanti quo elicit volitionem, non esse liberam ad non eliciendam, vel ad eliciendam nolitionem, quamuis toto tempore antecedenti fuerit indifferens ad vtrumlibet & libera. Probatur authoritate Philosophi 1. Periher. cap. 6. vbi ait: Omne quod est, dum est, necesse est esse: sed necessarium & liberum opponuntur: ergo actus voluntatis dum est, est necessarius; & consequenter voluntas dum actu operatur, non est libera; quia qualis est actus, talis est potentia in eliciendo tali actu.

Secundò, Ad libertatem requiritur indifferentia contrarietatis, aut saltem contradictionis, vt dictum est: sed in voluntate dum actu operatur, neutra est: non contrarietatis, quia non potest velle simul opposita, cum sint incompossibilia: nec contradictionis, quia non potest simul

mul velle, & non velle aut nolle idem obiectum; quod constat à posteriori, hoc enim nunquam contingit: ergo voluntas dum actu operatur, non est libera.

Tertiò, Vel voluntas dum actu operatur, potest elicere actum contrarium, vel non: si non potest, non est tunc libera, quia libertas consistit in facultate ad vtrumlibet: non potest autem dici quòd possit, quia potentia quæ nunquam reducitur in actum, est frustra: imò pro tunc non potest non habere talem actum, quia sicut non datur potentia ad præteritum ad hoc quod non fuerit, quia est extra causas, sic nec datur potentia ad præsens ad hoc quod non sit, cum non sit minus extra causas ac præteritum: ergo voluntas dum actu operatur, non est libera.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas est perfectè libera in illo priori naturæ, quo præmota & positis omnibus necessariis ad agendum se applicat ad actum. 2. sicut & dum actu operatur, quia talis actus est exercitium suæ libertatis. 3. & non solùm quia potest continuare actum, aut ab illo desistere. Ita Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis nunc breuiter, inferius fusè probanda tum ex dictis duobus dubiis præcedentibus, ex quibus manifestè patet; tum authoritate Concil. Trident. Sess. 6. de Iustificatione canone 4. vbi habetur: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatũ nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quoad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit; sed veluti inanime quoddam nihil omninò agere, merèque passiuè se habere; anathema sit: Quæ authoritas infra expendetur.

Probatur secunda pars conclusionis: Necessarium, liberum, & contingens sunt differentiæ actuum, prouenientes à principio operatiuo, scilicet determinato aut indifferenti, abstrahentes à differentiis temporis; vnde actus qui fuit elicitus à potentia indifferenti, fuit liber; qui elicietur, erit liber; qui elicitur, est liber: imò est actuale exercitium libertatis ipsius potentiæ: ergo quamuis fieri non possit quòd actus liber, qui fuit, non fuerit: aut quòd actus liber dum est, non sit; ibi enim inuoluitur contradictio: tamen actus liber siue qui fuit, siue qui est, semper retinet naturam actus liberi; & consequenter potentia in actuali eius exercitio fuit & est libera. Deinde, Diuina voluntas operans ad extra est perfectè libera, & tamen semper est in actu secundo, imò est actus secundus absque vlla distinctione: ergo voluntas in actu secundo, siue dum operatur actu, est libera; eadem quippe est ratio de diuina voluntate & de creata quantum ad hoc. Denique, Experimur quòd dum aliquid volumus, liberè volumus: ergo voluntas dum actu operatur, est libera.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum experientiâ, quia in nobis experimur, quòd voluntas pro libito continuat actum, aut ab illo desistit: ergo est libera respectu talis continuationis, aut cessationis. Deinde, Continuare actum, & ab illo desistere habent rationem futuri, & de facto cõtinuatio & cessatio sunt quid futurum sub ratione possibilis: sed nullus Catholicus negat, quin voluntas sit perfectè libera in ordine ad suos actus futuros, dummodò adsit indifferentia obiectiua: ergo voluntas dum actu operatur, est libera, quia potest continuare actum, aut ab illo desistere.

AD primum ergo dicendum ex D. Thom. 1. p. qu. 14. art. 13. illam propositionem Aristotelis. Omne quod est, dum est, necesse est esse; intelligendam esse, non de necessitate rei existentis in se absolutè consideratæ, sed prout supponit rem existere, vt si dicatur res existens est existens; sed hæc necessitas non tollit libertatem, aut contingentiam rei absolutè & in seipsa consideratæ, cum sit necessitas tantùm ex suppositione, & non absoluta.

AD secundum dicendum, quòd libertas importat facultatem ad opposita diuisim habenda aut elicienda; non autem simul ob incompossibilitatem actuum: vnde dicitur simultas potentię, non potentia simultatis: quãdo igitur voluntas actu operatur, siue elicit vnum actũ, habet quidẽ necessitatem ex suppositione ad illum, non autem absolutam; & ita licet non possit contrarium in sensu composito, potest tamen in sensu diuiso, & hoc sufficit vt verè tunc dicatur libera.

AD tertium similiter dicendum, quòd voluntas dum actu operatur; potest in sensu diuiso actum contrarium, quod sufficit ad libertatem. Ad probationem in contrarium dicendum, quòd potentia quæ est ad vtrumlibet, si se determinet ad vnam partem, non est frustra, licet non possit determinare se simul ad aliam ob incompossibilitatem actuum; quia natura illius est, quòd simul possit ad vtrumlibet, non autem ad vtrumlibet simul. Ad aliud dicendum, quòd solùm probat fieri non posse, quòd actus præsens non sit pro tunc, quia idem esset simul & non esset, quod implicat; sicut non potest fieri, quòd præteritum non fuerit; sed non probat; quòd actus ille dum est, non sit liber, sicut & quòd præteritus non fuerit liber, ex hoc quod voluntas in instanti quo se determinat, sit perfectè libera, vt definit Concilium Tridentinum: quantum verò ad continuationem actus conuenit cum futuro, cum sit in fieri & poni extra causas; & non cum præterito, quod est in facto esse & perfectè extra causas: vnde voluntas potest facere, quòd duret, aut cesset; non autem potest facere, quòd non fuerit.

DVBIVM IV.

Vtrum liberum arbitrium creatum habeat supremum dominium suorum actuum.

SVpponendum est, dominium liberi arbitrij supra suos actus, si quod detur, in hoc consistere, quòd illos eliciat ex electione, & non ex coactione, aut ex necessitate: supremum autem dominium, si habeat, in hoc consistit, quòd seipso independenter ab alio tāquam ab applicante, præmouente, aut prædeterminante illos eliciat: vnde est idem quærere, vtrum liberum arbitrium creatum habeat supremum & independens dominium suorum actuum, ac quærere an sit primum se determinans; & quamuis dependeat in suo esse quantum ad fieri & conseruari à Deo, vt fides docet, & fatentur omnes Catholici; hæc tamen dependentia, si sit sola, non est sufficiens ad excludendum ab ipso primum & supremum dominium suorum actuum, saltem directum, quia tantùm respicit directè & formaliter ipsum esse eius, & non operari; & ita esset dependens in ratione entis tantùm, & non in ratione causæ.

Prima opinio asserit, liberum arbitrium creatum habere primum & supremum dominium suorum actuum modo explicato. Ita tenent omnes, qui negant prædeterminationem physicam. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, in qua habetur quòd ita sit absolutum, vt possit independenter ab alio eligere quod voluerit, imò quod Deo resistat. Ecclesiastici. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Item Apposuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris porrige manum. Item, Ante hominem mors & vita, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi. Et Actuum. 7. Dura ceruice, & incircumcisis cordibus & auribus vos semper Spiritui sancto resistitis, sicut patres vestri, ita & vos: ergo liberum arbitrium creatum habet primum & supremum dominium suorum actuum.

Secundò, Liberum arbitrium est facultas ad vtrumlibet, ita vt positis omnibus requisitis ad operandum, possit operari & non operari, vt communiter docent Scholastici: sed ad hoc requiritur primum & absolutum dominium in ipso supra suos actus, nam quod non possumus nisi dependenter ab alio, non possumus absolutè, nam potestas absoluta est omninò expedita & inimpedibilis ab alio: ergo liberum arbitrium creatum habet primum & supremum dominium suorum actuum.

Tertiò, Si liberum arbitrium creatum non habet primum & absolutum dominium suorum actuum, sed dependens à Dei voluntate, ita vt nunquam operetur, nisi quod Deus voluerit, aut permiserit operari, sequitur quòd libertas non sit propriè nisi in Deo, cum non fiat nisi quod ipse vult, & quomodo vult: sed liberum arbitrium creatum verè & propriè habet libertatem, vt constat ex ipsis terminis, & fides docet: ergo liberum arbitrium creatum habet primum & supremum dominium suorum actuum; alioquin in nullo posset vituperari, quia semper ageret ex voluntate Dei.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd liberum arbitrium creatum secundùm fidem habet dominium suorum actuum. 2. non quidem primum & absolutum. 3. sed secundum & dependens à Deo. 4. maximè respectu actuum supernaturalium. Ita omnes Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis. Tum ex dictis in tribus præcedentibus dubiis: ad libertatem enim requiritur dominium potentiæ supra suos actos. Tum ex argumentis in contrarium adductis, quæ hanc tantùm partem conuincunt, vt constabit ex eorum solutione. Tum communi consensu Scholasticorum cum D. Thom. in 2. d. 25. q. 1. art. 1. vbi sic ait: Iudicium de actione propria est solùm in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; vnde & dominium sui actus habere dicuntur, & propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium inuenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed ab aliquibus aliis causis prioribus.

Probatur secunda pars conclusionis ex illo Esther 13. Dominus omnium es, nec est qui resistat maiestati tuæ. Item, Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, & non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreueris saluere Israël, tu fecisti cœlum & terram, & quicquid cœli ambitu continetur: quæ indicant supremum dominium Dei in omnia, & ratio redditur, quia omnia creauit. Deinde ex illo Prouerbiorum 21. Cor regis in manu Domini, sicut diuisiones aquarum, quocunque voluerit vertet illud: Ponitur cor regis, quod videtur magis independens, & tamen est in manu Domini siue in potestate eius, sicut diuisiones aquarum, id est tam facilè vertit illud quocunque voluerit, sicut facilè aquæ diuiduntur, quod significat maximum & supremum Dei dominium supra liberum arbitrium creatum, in ordine ad suos actus; & consequenter illud non habet ipsum liberum arbitrium. Denique authoritate. S. Aug. & D. Thom. S. Aug. lib de Gratia & Libero Arbitrio cap. 20. sic ait: Scriptura diuina si diligenter inspiciatur, ostendit non solùm bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malo, & à se factas bonas in actus bonos, & in æternam dirigit vitam; verùm etiam illas, quæ conseruant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, vt eas quò voluerit, quando voluerit, faciat

faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam præstanda, vel ad pœnas quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat occultissimo quidem iudicio, sed sine dubitatione iustissimo. Item de Correptione & Gratia cap. 14. Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas; quis alius facit, vt salubris sit correptio, & fiat in correpti corde correctio, vt cœlesti constituatur in regno. Idem sæpe alibi repetit. D. Thom. 1. p. q.83 art.1.ad 3.ait: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum mouet ad agendum: non tamen hoc est de necessitate libertatis, quòd sit prima causa sui id quod liberum est, sicut neque ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa eius: si autem non est prima causa sui, nec etiam sui motus. Item. 3. contra Gentes cap. 149. Non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam malè intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum, & exteriorum, sed ostenditur Deo esse subiectum. Item 1. 2. q. 109. art.2. ad.1. Mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moueri à Deo, multò magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ. Et clarius 1.contra Gentes cap. 68. Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exterius agentis;non autem excludit influentiam superioris causæ, à qua est ei esse & operari; & sic remanet causalitas in causa prima quæ Deus est respectu motuum voluntatis. Ex quibus sequens ratio deducitur, Liberum arbitrium creatum habet esse & operari dependenter à Deo, ità vt non operetur nisi applicetur & prædeterminetur physicè à Deo ad operandum, vt constat tum ex his authoritatibus, tum ex dictis Disputatione præcedenti: ergo non habet primum & supremum dominium suorum actuum, sed secundum & dependens à Deo: Et ex his probata manet tertia pars conclusionis.

Probatur quarta pars conclusionis. Tum ex his quæ dicta sunt de necessitate gratiæ, vbi ostensum est liberum arbitrium indigere gratia non solùm vt actu eliciat actus supernaturales, sed etiam vt simpliciter possit, vnde ex seipso non potest illos elicere, & ita in his eius dominium est magis dependens à Deo, quàm in naturalibus. Tum authoritate S. Aug. & D. Th. S. Aug. de dono Perseuerantiæ, cap. 8. ait: Non itaque in hominum, sed in Dei est potestate, vt habeant homines potestatem filij Dei fieri: ab ipso quippe accipiunt eam, qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas habeat fidem, quæ operetur per dilectionē, ad quod bonum sumēdum, & tenendū, & in eo perseueranter vsque in finem proficiendum, non sumus idonei cogitare aliquid, quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, in cuius est potestate cor nostrum, & cogitationes nostræ. D. Th. 2.2. q. 1. art.5. ad 1.ait: Quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ; sic ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia præparante, sicut ad diligendum Deum & proximum, & similiter ad credendum articulos fidei: sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritates illæ Ecclesiastici solùm probant hominem habere dominium suorum actuum, sed non probant habere supremum & independens, quia homo nihil boni facit, nisi Deo volente & applicante ipsum ad illud: nihil autem mali, nisi Deo prius permittente vt illud faciat, & concurrente ad entitatem actus. Alia autem authoritas solùm intendit, Iudæos restitisse inspirationibus Spiritus sancti, quæ sint effectus voluntatis signi: non autem voluntatis beneplaciti; quod enim Deus absolutè & efficaciter vult, infallibiliter impletur.

Ad secundum dicendum, quòd liberum arbitrium creatum, positis omnibus prærequisitis ad agendum se tenentibus ex parte potentiæ, potest simpliciter tam operari, quàm non operari: nunquam tamen operabitur nisi applicetur à Deo ad operandum, qua applicatione posita infallibiliter operabitur: vnde licet habeat dominium suorum actuum, tamen non habet absolutum & independens sed dependens & impedibile.

Ad tertium dicendum, quòd solùm probat in Deo solo esse libertatem absolutam & independentem, quod est verissimum: non autem quòd non sit libertas dependens in libero arbitrio creato: & ratio est, quia Deus ex sua omnipotentia & summa efficacia facit, quòd liberum arbitrium creatum velit id quod ipse disposuit, & eo modo quo disposuit, scilicet liberè iuxta suam naturam. Ad aliud dicendum, quòd quandiu liberum arbitrium creatum facit id, quod Deus vult ipsum facere, non est vituperabile, quia id semper est bonum: quando autem facit malum ex sua malitia, est vituperabile; quia tunc non operatur ex voluntate Dei volente, sed tantùm permittente illud malum propter bonum finem

---

DVBIVM V.

Vtrum liberum arbitrium creatum possit abiicere auxilium efficax diuinæ gratiæ, ei resistere, & dissentire.

Svpponendum est, auxilium efficax diuinæ gratiæ non subiacere, propriè loquendo, potestati liberi arbitrij creati quantum ad vsum, sicut

ſicut ſubiacent habitus etiā ſupernaturales, quos habet; quia ex D.Th. 1.2. q.16. art.1. vſus rei alicuius importat applicationē rei illius ad aliquam operationē, vnde & operatio ad quā applicamus rem aliquam, dicitur vſus eius, ſicut equitare eſt vſus equi, & percutere eſt vſus baculi; conſtat autem quòd liberum arbitrium creatum non applicat ad operationem auxilium efficax diuinæ gratiæ, ſicut applicat habitus; quin potius ab ipſo applicatur vt dictum eſt: vnde non ſubiacet quantum ad vſum poteſtati liberi arbitrij, ſed è contra: quamuis impropriè loquendo de vſu auxilij efficacis, prout accipitur pro termino eius, ſcilicet operatione, vel pro cooperatione liberi arbitrij, debet dici ſecundùm fidem, quòd auxilium efficax quantum ad vſum ſubiacet poteſtati liberi arbitrij, quia nihil tam ſubditum ipſi, quàm propria operatio, aut cooperatio; cuius habet proprium & perfectum dominium, vt dictum eſt dubio præcedenti. Hoc ſecundum eſt manifeſtum & certum apud omnes Catholicos: Primum autem videtur determinatum in Concilio. II. Arauſicano can.6. vbi dicitur: Si quis humilitati aut obedientiæ humanæ ſubiungit gratiæ adiutorium, nec vt obedientes & humiles ſimus, ipſius gratiæ donum eſſe conſentit, reſiſtit Apoſtolo dicenti, Quid habes quod non accepiſti? & gratia Dei ſum id quod ſum: Vnde S.Auguſtinus de Correptione & Gratia cap.8.ait: Voluntas humana non libertate conſequitur gratiam, ſed gratia potius libertatem. Et S. Proſper Epiſt.ad S.Auguſtinum ait: Nunquid illa virtus gratiæ, quæ ſibi quos voluit, ſubdidit; conuertere eos, qui inconuertibiles permanſere, non potuit?

Prima opinio aſſerit, liberum arbitrium creatum poſſe in quocunque ſenſu abiicere auxilium Dei præueniens, quodcunque illud ſit, eique reſiſtere, ac diſſentire. Ita tenent omnes illi, qui dicunt omnia Dei auxilia eſſe indifferentia, & reddi tantùm efficacia à cooperatione liberi arbitrij. Probatur authoritate ſacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Matthæi 23. Quoties volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos ſuos ſub alis, & noluiſti. Actuum 7. Vos Spiritui ſancto ſemper reſiſtitis. Concilium Senonenſe Decreto Fidei 15.ait: Nec tale eſt Dei trahentis auxilium, cui reſiſti non poſſit. Tridentinum Seſſ.6. cap.5. ait: Ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus ſancti illuminationem, homo aliquid agat, inſpirationem illam recipiēs; quippe qui illam & abjicere poteſt. Et canone 4. Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iuſtificationis gratiam ſe diſponat ac præparet, neque poſſe diſſentire ſi velit, ſed velut inanime quoddam nihil omninò agere, mereq; paſſiuè ſe habere; anathema ſit. D.Thom. autem Quodlibeto. 1.art. 7.ad.2. ait: Deus mouet omnia ſecũdùm modũ eorũ; & ideo diuina motio à quibuſdā participatur cũ neceſſitate, à natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis ſe habet ad oppoſita: & ideo ſic Deus mouet mentē humanā ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere. Et S.Anſelmus ait, quòd ſuppoſitio antecedens, cui reſiſti non poteſt, tollit libertatem: ergo liberum arbitrium creatum poteſt in quocunque ſenſu abjicere auxilium efficax diuinæ gratiæ, ei reſiſtere, & diſſentire.

Secundò, Si auxilium diuinæ gratiæ ita ſit efficax independenter à libero arbitrio, vt liberum arbitrium non poſſit illud abiicere, nec ei diſſentire, aut reſiſtere; reuera infert illi neceſſitatem, imò violentiam: ſed hoc repugnat fidei: ergo & primum.

Tertiò, Deus vt pote dominus & author liberi arbitrij, poteſt illud neceſſitare, & cogere ad aliquem actum: ſed non aliter poteſt facere, quàm imprimendo ipſi auxilium efficax, quod abiicere non poteſt, nec ei reſiſtere, aut diſſentire: ergo cum de facto illud imprimat, de facto neceſſitat, & cogit ad omnes ſuos actus quos elicit.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd de facto liberum arbitrium nunquam abiicit auxilium efficax diuinæ gratiæ, nec ei reſiſtit aut diſſentit. 2. nec poteſt abiicere illud, nec ei reſiſtere, aut diſſentire, in ſenſu compoſito. 3. benè tamen in ſenſu diuiſo, reſiſtentia latè ſumpta. 4. non autem rigoroſè. Ita communiter Diſcipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Eſther 13. Dominus omnium es, nec eſt qui reſiſtat maieſtati tuæ. S. Aug. in Enchiridio cap. 95. Deus noſter in cœlo ſurſum, in cœlo & in terra omnia quæcunque voluit facit, quod vtique non eſt verum, ſi aliqua voluit & non fecit, & quod eſt indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat, omnipotens voluntas hominis impediuit. & infra: Hoc niſi credamus, periclitatur ipſum noſtræ fidei confeſſionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur; neque enim veraciter ob aliud vocatur omnipotens, niſi quia quicquid vult poteſt, nec voluntate cuiuſpiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus. D. Th. 1. 2. q.112. art.3. ait: Si ex intentione Dei mouentis eſt, quòd homo cuius cor mouet, gratiam conſequatur, infallibiliter ipſam conſequitur, ſecundùm illud Ioannis 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me: ergo de facto liberum arbitrium nunquam abiicit auxilium efficax diuinæ gratiæ, nec ei reſiſtit, aut diſſentit; imò eſt contradictio in terminis contrarium aſſerere: nam ſi auxilium dicitur efficax; vel eſt

tale ex se, & ita efficaciter facit facere; vel est tantùm efficax ex cooperatione liberi arbitrij, vt dicunt Aduersarij; & consequenter liberum arbitrium cooperatur ipsi, ac ita nunquam illud abiicit, nec ei resistit, aut dissentit.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Esther 13. Domine Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, & non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreueris saluare Israël. Deinde authoritate S. August de Correptione & Gratia cap. 14. vbi sic ait: Cui volenti saluum facere, nullum hominis resistit arbitrium: sic enim velle & nolle in nolentis aut volentis est potestate, vt diuinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem; de his enim qui faciunt quæ non vult, facit ipse quod vult: non est itaque dubitandum Dei voluntati, qui in cœlo & in terra omnia quæcunque voluit fecit, & qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult facit. Denique: Liberum arbitrium motum auxilio efficaci posse illud abjicere, ei resistere, & dissentire in sensu composito nihil aliud significat, nisi quòd auxilium efficax, & actualis eius abiectio, resistentia, & dissensus possint componi, aut sint simul compossibiles in libero arbitrio: sed constat quòd hoc fieri non potest, & propterea D. Thom. quæst. 23. de Veritate art. 5. dicit prædestinatum non posse damnari in sensu composito: ergo liberum arbitrium non potest abjicere auxilium efficax diuinæ gratiæ, nec ei resistere, aut dissentire in sensu composito; sed hæc magis patebunt ex dicendis infra, dum explicabitur sensus compositus & diuisus.

Probatur tertia pars conclusionis authoritatibus sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum, & Patrum in primo argumento adductis in contrarium, quæ hanc partem conuincunt. Quòd autem hæc sit mens Concilij Tridentini, patet; nam dum ait liberum arbitrium excitatum & motum à Deo, auxilio videlicet efficaci, aliquid operari assentiendo Deo vocanti, licet possit dissentire si velit; cum modus, *possit*, vel *possibile est* ponatur inter extrema dicti subiectum & prædicatum, facit sensum diuisum: faceret autem sensum compositum, si modus præponeretur, aut postponeretur toti dicto, vt magis infra explicabitur. Deinde, Dicere quòd liberum arbitrium non possit in sensu diuiso abjicere auxilium Dei efficax, aut ei dissentire, & resistere resistentia latè sumpta, est dicere quòd non habet potentiam ad illud abjiciendum, ei dissentiendum & resistendum, quod est error hæreticorum negantium cum auxilio efficaci posse stare libertatem, damnatus à Concilio Tridentino: ergo liberum arbitrium potest in sensu diuiso abjicere auxilium efficax diuinæ gratiæ, ei dissentire, aut resistere resistentia latè sumpta, prout idem est ac dissentire.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Genesis. 50. Dixit Ioseph fratribus suis; Num Dei possumus resistere voluntati? vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, vt exaltaret me, sicut in præsentiarum cernitis, & saluos faceret multos populos. Iob. 9. Deus cuius iræ nemo resistere potest. S. Hieronimus in 1. ad Eph. cap. 1. Illi autem scilicet Deo nullus resistere potest, quin omnia quæ voluerit faciat. S. Augustinus citatus de Correptione & Gratia cap. 14. S. Prosper Epist. ad Ruffinum: An dicendum voluntati Dei humanas obsistere voluntates, & tam feros, tamque intractabiles horum hominum mores, vt Euangelium ideo non audiant, quia prædicationi impia corda non pareant: & quis istis corda mutauit, nisi qui finxit sigillatim corda hominũ: quis huius rigoris duritiam ad obediendum molliuit affectũ, nisi qui potens est de lapidibus Abrahæ filios excitare. D. Th. 3. contra Gentes cap. 94. Impossibile est, quòd aliquod agens diuinæ prouidentiæ executionem impediat, sibi contrarium agendo. Deinde, Vt liberum arbitrium propriè resistat debet agere, ac ita moueri à Deo ad talem actionem: ergo si potest Deo auxiliisque eius efficacibus resistere, potest à Deo moueri ad talem resistentiam, quod implicat, nam ipsemet Deus esset primum resistens sibi, ac ita simul efficaciter vellet & nollet idem fieri. Item, Vt aliquid possit resistere alteri, debet habere maiorem, aut saltem æqualem virtutem cum illo: constat autem quòd liberum arbitrium creatum non habet æqualem virtutem cum Deo. Denique, Impossibile est, vt docet D. Th. q. 1. de Potentia art. 3. ad 1. quòd aliqua creatura moueatur immediatè à Deo, sicut mouetur liberum arbitrium per gratiam; & quòd talis motus sit ei violentus, quia semper mouet ad diuinam bonitatem, ad quam omnia magis inclinantur, quàm lapis ad centrum: Imò vt docet idem D. Thom. quæst. 6. de Potentia art. 1. ad 17. in qualibet re naturali est naturalis ordo, & habitudo ad causas omnes superiores; & inde est quòd illa quæ fiunt ex impressione cœlestium corporum in corporibus inferioribus, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, vt patet in fluxu & refluxu maris, qui sequitur motum lunæ; & multò minus est violentum, quod à Deo fit in istis inferioribus: sed vbi non est violentia, ibi non est propriè resistentia, vt patet: ergo liberum arbitrium creatum non potest propriè resistere Deo, aut auxilio efficaci gratiæ eius quo mouetur, sed voluntariè fertur quocunque Deus voluerit & inclinauerit: quod debet intelligi, tam in sensu composito, quàm in sensu diuiso.

AD primum ergo dicendum, quòd illæ authoritates

authoritates vel possunt intelligi de voluntate tantùm signi, ac proinde de auxilio tantùm sufficienti; & tunc potest liberum arbitrium etiam in sensu composito illud abiicere, ei resistere, & dissentire, imò de facto contingit quòd abiiciat, resistat, & dissentiat, & hoc maximè quantum ad authoritates Scripturæ. Vel possunt intelligi de voluntate beneplaciti, & auxilio efficaci; maximè authoritates Conciliorum, & tunc tantùm in sensu diuiso potest liberum arbitrium creatum abiicere, dissentire, & resistere resistentiâ impropriè dictâ. Ad illud. S. Anselmi dicendum, quòd si tali suppositioni antecedenti non possit resisti absolutè & in sensu diuiso, tunc tollitur libertas, & hoc non est in præsenti: vnde D. Th. 1. p. q. 19. art. 8. respondens ad 3. huic authoritati S. Anselmi ait: Posteriora habent necessitatem à prioribus secundùm modum priorem; vnde & ea quæ fiunt à voluntate diuina, talem necessitatem habent, qualem vult Deus ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionatam tantùm; & sic non omnia sunt necessaria absolutè; & maximè quia. S. Anselmus ibi agit in ordine causas superiores excepta prima; nam in ordine ad primam ait: Quando Deus vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est voluntatem esse liberam, & esse quod vult.

Ad secundum dicendum, quòd si liberum arbitrium creatum non posset abjicere auxilium efficax, aut ei dissentire absolutè & in sensu diuiso, verè pateretur necessitatem, & aliqualem violentiam: sed hoc non dicitur, at tantùm quòd non possit dissentire in sensu composito, qui non importat tolli potentiam dissentiendi, sed tantùm actum dissensus.

Ad tertium dicendum, quòd si Deus vellet cogere & necessitare liberum arbitrium creatum, deberet facere quòd iudicium rationis non esset indifferens, sed quòd proponeret obiectum vt determinatè volendum; quandiu enim proponitur obiectum sub indifferentia, non potest esse necessitas in potentia, vt infra dicetur: & insuper deberet imprimere auxilium ita efficax, quòd nullo modo posset ei resisti.

DVBIVM VI.

Vtrum collatio auxilij efficacis sit adæquata causa, quòd liberum arbitrium operetur, & conuertatur.

Svpponendum est, esse latum discrimen inter has duas propositiones. Solus Deus, vel solum auxilium efficax est causa quòd liberum arbitrium operetur, & conuertatur: &, Solus Deus, vel solum auxilium efficax est causa actus conuersionis: In prima enim prædicatum est totum hoc complexum; *causa quod liberum arbitrium operetur, & conuertatur*: in quo inuoluitur concursus liberi arbitrij influentis in actum conuersionis, vnde sensus eius est quòd solus Deus vel solum auxilium efficax facit quòd liberum arbitrium conuertatur & operetur: In secunda autem prædicatum est hoc cōplexum; *causa actus conuersionis*; vnde sensus eius est, quòd ita Deus, vel auxilium efficax est causa actus conuersionis, quod nullum aliud suppositum sit causa illius: quia, *ly solus*, tenens se ex parte subiecti, excludit quodcunque aliud suppositum à consortio prædicati.

Prima opinio recentiorum extra scholam D. Th. negat quòd collatio auxilij efficacis sit sola & adæquata causa quòd liberum arbitrium creatum operetur & conuertatur. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & Concilij Trident. Zachariæ 1. Conuertemini ad me, & ego conuertar ad vos. Ioëlis 1. Conuertimini ad me in toto corde vestro. 1. ad Cor. 15. Abundantius omnibus laboraui, non autem ego, sed gratia Dei mecum. Ex quibus locis, aliisque pluribus habetur, quòd liberum arbitrium sit causa, imò principalis suæ conuersionis. Concilium autem Tridentinum sess. 6. cap. 5. & canone 4. damnat hæreticos dicentes solam gratiam totum in nobis operari, & solum Deum esse causam nostræ conuersionis: ergo collatio auxilij efficacis non non est adæquata causa quòd liberum arbitrium operetur, & conuertatur.

Secundò, Probatur multiplici authoritate Sanctorum Patrum. S. August. libro 1. ad Simplicianum quæst. 2. ait: Vt velimus, & suum esse voluit, & nostrum; suum vocando, nostrum sequendo. De Spiritu & Littera cap. 43. Consentire vocationi, aut non consentire propriæ voluntatis est. S. Prosper lib. 1. de Vocatione Gentium cap. 26. Gratia Dei in omnibus iustificationibus principaliter præeminet suadendo exhortationibus, &c. sed etiam voluntas hominis subiungitur ei, atque coniungitur, vt diuino in se cooperetur operi, & incipiat exercere ad meritum, quod superno semine concepit ad studium; Quod idem communiter docent alij Sancti Patres: ergo collatio auxilij efficacis non est causa adæquata, quod liberum arbitrium operetur & conuertatur.

Tertiò, Si collatio auxilij efficacis sit adæquata causa, quòd liberum arbitrium operetur & conuertatur, nulla erit alia causa conuersionis, & operationis liberi arbitrij, adæquata enim causa & sola causa idem sunt; sola autem causa dicit exclusionem cuiuscunque alterius: sed de fide est quòd liberum arbitrium sit causa etiam suæ conuersionis; damnantur enim in Concilio Tridentino, qui dicunt ipsum se merè passiuè habere velut inanime quoddam: ergo collatio auxilij efficacis non est adæquata causa, quod liberum arbitrum operetur & conuertatur.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd licet collatio auxilij efficacis non sit adæquata & sola causa

causa conuersionis, vel operationis liberi arbitrij. 2. tamen est sola & adæquata causa, quòd liberum arbitrium operetur & conuertatur. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur secunda pars conclusionis (primam enim conuincunt argumenta in contrarium adducta) authoritate Sanctorum Patrum. D. Th. hîc quæst. 111. art. 2. ait quòd Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrij dum iustificamur, Dei iustitiæ consentimus: ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus; vnde tota operatio pertinet ad gratiam. S. Aug. de Gratia & Libero Arbitrio cap. 16. Vt ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum operatur, cum sine illo vel operante vt velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nil valemus. Et cap. 5. dixerat: Vt Paulus Apostolus efficacissima vocatione conuertetur, gratia Dei erat sola. Sanctus Prosper cap. 14. de Ingratis ait.

Vt tamen his studiis auditor promoueatur,
Non Doctor, neque discipulus; sed gratia sola
Efficit, inque graues adolet plantaria fructus.

Idem repetit cap. 15. aliis versibus supra adductis, dum ageretur de gratia efficaci.

Secundò, Quòd collatio auxilij efficacis sit adæquata causa, quòd liberum arbitrium conuertatur, nihil aliud importatur, quàm quòd auxilium efficax solum, vel solus Deus mediante ipso faciat per modum causæ primæ liberum arbitrium velle conuersionem & operari: sed hoc est verissimum ex Scriptura sacra, Ad Rom. 9. quippe dicitur: Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. 1. ad Cor. 4. Quis enim te discernit. Ad Philip. 1. Deus est enim, qui operatur in nobis & velle, & perficere pro bona voluntate: Non autem dixit Paulus; qui cooperatur in nobis, vel operatur nobiscũ: nam vt velimus, sine nobis operantibus operatur, licet enim voluntas velit, & causet volitionem; non tamen facit se velle, aut causare volitionẽ, Nec tamẽ quia Deus facit, ideo ipsa non causat, sed potius ideo causat: ergo collatio auxilij efficacis est adæquata causa, quòd liberum arbitrium conuertatur: & hoc confirmari potest ex omnibus illis rationibus, quibus probatum est, Deum mediante gratia inchoare solum conuersionem, quia est prima causa, cui aliæ subordinantur; & quòd efficaciæ solius gratiæ est, qua Deus efficit quòd homo conuertatur, discernens ipsum ab aliis.

AD primum ergo dicendum, quòd solùm probat, liberum arbitrium concurrere ad suam conuersionem, quasi eliciens actum conuersionis: non tamen facit se operari & conuerti, sed hoc habet à sola præueniẽte gratia efficaci; quod importatur in hac propositione, Collatio auxilij efficacis est adæquata, vel sola causa quòd liberum arbitrium operetur & conuertatur; Et similiter dicendum ad secundum, & tertium.

DVBIVM VII.

Vtrum auxilium efficax præuenientis gratiæ tollat, aut lædat liberum arbitrium.

SVpponendum est, quòd licet collatio auxilij efficacis sit radix & prima causa conuersionis: eius tamen negatio non potest dici causa cur homo non conuertatur: Primum est Augustini de Prædestin. Sanctorum cap. 5. vbi ait: Nunquid enim per hæc dona, quæ omnibus communia sunt hominibus, discernuntur homines ab hominibus? hic autẽ prius dixit: Quis enim te discernit? & deinde addidit, Quid autem habes quod non accepisti? Posset quippe dicere homo inflatus aduersus alterum, Discernit me fides mea, iustitia mea, vel si quid aliud: Talibus occurrens cogitationibus bonus Doctor; Quid autẽ habes, inquit, quod non accepisti? à quo nisi ab illo, qui te discernit ab alio, cui non donauit, quod donauit tibi? si autem & accepisti, ait, quid gloriaris, quasi non acceperis. Et post pauca: Gratia discernit bonos à malis, non quæ communis est bonis & malis Vtrumque habetur ex communi penè consensu Scholasticorum, & colligitur euidenter ex illo Oseæ 13. Perditio tua ex te Israël, tantummodo in me auxilium tuum. Cuius ratio ex supradictis desumitur: nam vt definitum est; initium iustificationis est ex gratia, quæ si fuerit efficax, infallibiliter trahit liberum arbitrium, & ita conuertitur; si non fuerit efficax, licet sit potens trahere, ei tamen resistit liberum arbitrium, & sic non conuertitur; & consequenter non conuerti refunditur in resistentiam liberi arbitrij, & non ad negationem auxilij efficacis; quamuis ex tali negatione possit colligi, sed semper ob resistantiam liberi arbitrij: vnde quãdo Philosophus. 1. Poster. cap. 3. ait, quòd si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis: intelligendus est, quando affirmatio est causa adæquata excludens consortium alterius; si enim duæ causæ concurrant, vtrique attribuitur effectus: negatio verò ipsius potest prouenire ex parte vnius tantùm resistentis alteri, & hoc contingit in præsenti: vtrumque tamen supponit voluntatem Dei, quia vt ait Aug. in Enchiridio cap. 95. non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo vt fiat, vel ipse faciendo.

Prima opinio, sed hæretica Lutheri, & Caluini, eorumque sequacium, admittit quidem auxilium efficax præuenientis gratiæ; sed tamen asserit ipsum tollere liberum arbitrium: vnde vocat ipsum titulum sine re, vel rem de solo titulo. Probatur multis authoritatibus & rationibus supra adductis & solutis; sed specialiter: Liberum arbitrium sic præmotum efficaciter non potest non operari, ob necessariam connexionem talis auxilij cum futuritione actus; & colli-

gitur à posteriori, quia si posset non operari, aliquando non operaretur, quod enim euenit semper, euenit necessariò: ergo cum posito auxilio efficaci præuenientis gratiæ semper liberum arbitrium operetur, sequitur quòd necessariò operetur, & sic illud auxilium tollit liberum arbitrium.

Secunda opinio aliorum extra scholam D. Thom. negat auxilium efficax ab intrinseco præuenientis gratiæ, asserens quòd si daretur; tolleret, aut læderet liberum arbitrium: Huius etiam fundamenta superius sunt relata & soluta. Probatur tamen nunc breuiter: Si auxilium præuenientis gratiæ sit efficax ab intrinseco, & de facto conferatur libero arbitrio, ipsum prædeterminat ad vnam partem, & consequenter tollit eius indifferentiam, quia tale auxilium ita respicit vnam partem, vt nullo modo respiciat alteram: sed sublata indifferentia tollitur libertas, vt patet: ergo auxilium efficax præuenientis gratiæ tollit, & lædit liberum arbitrium.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd datur auxilium efficax ab intrinseco præuenientis gratiæ 2. quod non tollit, nec lædit liberum arbitrium. Ita omnes Discipuli D. Thom.

Probatur secunda pars conclusionis (prima enim cōstat ex dictis in secunda & tertia Disputatione) authoritate Scripturæ sacræ, & Concilij Tridentini. In Scriptura dicitur de sapientia, quòd attingit à fine vsque ad finem fortiter (ecce auxilium diuinæ gratiæ ab intrinseco efficax): & disponit omnia suauiter (ecce quomodo non tollit, aut lædit liberum arbitrium.) Concilium Tridentinum sess. 6. de Iustificatione can. 4. sic ait: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac præparet; neque posse dissentire si velit, sed veluti inamine quoddam nihil omninò agere meréque passiuè se habere; anathema sit: Ex quo loco sic arguitur: Vel Conciliū per liberum arbitrium motum, & excitatum intelligit ipsum motum motione morali, vel motione physica simultanea, vel physica præuia, vel quacunque motione ad agendum necessaria: Non primum, nec secundum; tum quia Aduersarij vt Molina intelligunt hunc canonem de præmotione, & illo vtuntur contra ipsam; tum quia procedit contra Caluinum, qui ex præmotione Dei efficaci inferebat tollendam esse libertatem, & hoc damnat Concilium, non autem damnat præmotionem efficacem: ergo intelligit de motione præuia quam admittit, vel de quacunque motione ad agendum necessaria: & ita damnat qui dixerit auxilium efficax præuenientis gratiæ, tollere, aut lædere liberum arbitrium; quod est hæresis Caluini: si enim iudicasset Caluinum errare admittendo auxilium efficax præuenientis gratiæ; hoc potius damnasset, quod non facit, sed damnat eos qui ex illo admisso, vt ipsum Concilium admittit, asserunt tollendam esse libertatem. Quod confirmatur authoritate Cathechismi eiusdem Concilij, vbi hæc habentur, Non solùm autem Deus vniuersa quæ sunt prouidentia sua gubernat, atque administrat; verum etiam quæ mouent & agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, vt quamuis causarum secundarum efficientiam non impediat, præueniat tamen: cum eius occultissima vis ad singula pertineat. Respondit Delrio Cathechismum fuisse compositum à Dominicanis, & propterea non esse magnæ authoritatis: Sed hæc respōsio iussa est à Summo Pontifice expungi, tanquam iniuriosa Sanctæ Sedi.

Secundo probatur authoritate S. Augustini & D. Thom. S. Augustinus lib. 1. contra duas Epist. Pelagianor. cap. 9. ait: Quis trahitur, si iam volebat? & tamen nemo venit, nisi velit; trahitur ergo miris modis vt velit, ab illo qui venit intus in ipsis hominum cordibus operari; non vt homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed vt volentes ex nolentibus fiant. D. Th. 1. p. q. 19. art. 8. ait: Cum voluntas diuina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea, quæ Deus vult fieri; sed quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult: vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum vniuersi: Quod autem dicit D. Th. de voluntate Dei, debet etiam intelligi de præmotione eius efficaci, quæ est executiua voluntatis ipsius.

Tertiò, Probatur duplici ratione D. Th. Primam proponit loco citato sic: Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis actiuæ in semine contingit, quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi: ergo quòd auxilium præuenientis gratiæ sit efficax, non tollit, aut lædit liberum arbitrium; sed facit potius vt liberè operetur, cum sit executiuum diuinæ voluntatis efficacissimæ. Secunda colligitur ex variis eius locis, & sic procedit: Licet sit contra naturam liberi arbitrij, quòd determinetur totaliter ab extrinseco determinatione quæ fit per actum secundum; (debet enim seipsum etiam determinare per consilium, cum ex electione & dominio sui actus operetur): tamen non est contra eius naturam quòd efficaciter determinetur ab extrinseco determinatione pertinente ad actum primum, & realiter præcedente actum secundum; cum liberum arbitrium non sit primum se determinans, nec habeat primum & supremum dominium sui actus: sed auxilium efficax præuenientis gratiæ non determinat totaliter liberum arbitriū determinatione quæ fit per actum secun

secundum, at tantùm determinatione pertinente ad actum primum; quia tantum applicat ipsum ad hoc vt se determinet ad volendum; per hoc enim quòd vult obiectum, vult se velle illud virtuali quadam reflexione ex D. Thom. 1. 2. q. 16. art. vltimo ad 3. ergo tale auxilium efficax præuenientis gratiæ non est contra naturam liberi arbitrij; & ita non tollit, aut lædit ipsum, sed perficit.

Ad primum ergo dicendum, quòd auxilium efficax præuenientis gratię non habet connexionem necessariam absolutè, siue necessitate consequentis cum futuritione actus; sed tantùm necessitate consequentiæ & infallibilitatis, quæ non nocet libertati: & licet in naturalibus id quod euenit semper, eueniat necessariò; hoc tamen non est in moralibus, quia licet liberum arbitrium efficaciter applicatum semper agat, quia tamen se etiam applicat ex electione, non necessariò agit.

Ad secundum dicendum, quòd auxilium efficax præuenientis gratiæ prædeterminat quidem liberum arbitrium, inquantum tollit indifferentiam priuatiuam, seu negatiuam, & suspensionem qua non magis suspensa erat ab vno quàm ab alio actu: sed tamen sic prædeterminando ad vnam partem, facit quòd seipsum ad illam liberè determinet; hoc enim auxilium ita respicit vnam partem vt futuram, quòd respiciat etiam aliam vt possibilem.

DVBIVM VIII.

Vtrum si Deus ageret ex necessitate naturæ, adhuc voluntas creata ageret liberè, & esset contingentia in rebus.

SVpponendum est, aliquid dici contingens multipliciter. Primò, quia potest esse & non esse in ordine ad potentiam Dei absolutam: & in hoc sensu omnis creatura est contingens vt patet. Secundò, quia procedit quidem à causa proxima necessaria & determinata ad vnum: sed tamen impedibili ex concursu aliarum causarum particularium, & defectu, vel contrario influxu vniuersalium, vt sunt fructus terræ; licet enim attenta causa proxima sint determinati ad esse, tamen de facto impediuntur aliquando, ex illo duplici capite, vnde absolutè possunt non esse, sicut & esse, & consequenter sunt quid contingens. Tertiò, quia procedit à causa indifferenti ad vtrumlibet, & sic contingens comprehendit etiam liberum: vnde actus liberi dicuntur contingentes. Quartò autem, & propriissimè dicitur aliquid contingens, quia procedit à causa proxima defectibili: & in hoc sensu nullus effectus immediatè à Deo productus (cum sit indefectibilis in sua operatione) potest dici contingens, nec necessarius, sed liber quia est medius inter necessarium & contingentem: Similiter nullus effectus, etsi in se contingens ratione causæ proximæ, potest dici contingens in ordine ad causalitatem mediatam Dei indefectibilem. Hoc autem dubium procedit, si Deus concurreret eadem motione iisdemque auxiliis quibus nunc concurrit, licet ab ipso procedentibus necessariò: v. g. si concurreret cum libero arbitrio creato medio iudicio rationis practico indifferenti, quod sequatur voluntas.

Prima opinio Scoti in 1. d. 2. quæst. 4. & aliorum asserit, primam radicem contingentiæ & libertatis in istis inferioribus esse libertatem diuinam, ita vt si Deus ageret ex necessitate naturæ, nulla esset libertas & contingentia; sed omnia euenirent necessariò: Ad hanc opinionem reducuntur aliqui Thomistæ, qui licet ad summam efficaciam diuinæ voluntatis tanquam ad primam radicem, referant contingentiam & libertatem horum inferiorum; dicunt tamen diuinam libertatem esse conditionem *sine qua non*; vnde inferunt eandem consequentiam, quòd si Deus ageret ex necessitate naturæ, nulla esset libertas aut contingentia. Probatur, Omne ens, & omnis modus entis per participationem, reducitur ad ens per essentiam, cuius est participatio, tanquam ad primam radicem: ergo cum libertas sit quidem modus entis & perfectus, debet reduci ad Deum primum liberum; & consequenter si Deus non ageret liberè, nulla esset hîc libertas, aut hæc esset independens à Deo, quod implicat.

Secundò, Si Deus ageret ex necessitate naturæ, necessariò moueret, & applicaret causas omnes secundas ad agendum, cum causæ secundæ non possint agere nisi præmotæ à prima; & consequenter necessariò applicarentur, vbi enim applicatio actiua est necessaria, etiam passiua est necessaria: ergo omnes earum actiones & effectus euenirent necessariò; & ita non esset in istis inferioribus nec libertas, nec contingentia: maximè, quia causæ intermediæ eo modo mouent, quo mouentur, vnde ex motione necessaria primæ sequitur motio necessaria omnium aliarum.

Tertiò, Si Deus ageret ex necessitate naturæ, vel effectus procederent à solo Deo, vel ab ipso concurrente causa secunda: sed si procederent immediatè à Deo, procederent necessariò, quia ex vna parte non procederent liberè, vt supponitur, nec contigenter, cũ Deus sit causa indefectibilis: si autẽ procederent à Deo concurrente causa secunda, adhuc procederent necessariò, quia Deus vt pote causa prima, prius natura attingit effectum, quàm causa secunda; & sic haberet produci necessariò simpliciter, & nullo modo contingenter, quia implicat vt aliquod creatum, etiam respectu diuersorum sit simul necessarium & contingens: ergo si Deus ageret ex necessitate naturæ, nulla esset libertas, aut contingentia in istis inferioribus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd summa efficacia & omnipotentia diuinæ voluntatis est prima radix, & causa efficiens libertatis & contingentiæ horum inferiorum. 2. non solùm quia creauit liberum arbitrium, sed etiam quia prædefiniuit, quòd ex talibus causis liberis & contingentibus producerentur in indiuiduo tales effectus liberi & contingentes cum omnibus circunstantiis. 3. liberum autem arbitrium creatum, & causæ secundæ defectibiles seu impedibiles sunt causa proxima libertatis & contingentiæ. 4. vnde licet Deus ageret ad extra ex necessitate naturæ, dummodo concurreret eodem concursu entitatiuè quo nunc, licet necessariò procedente à Deo, adhuc esset libertas & contingentia in rebus creatis. Ita tenent Caietanus 1.p. q.19. art.8. Ferrar. 1. contra Gentes cap. 67. Zumel 1.p.q.14.art.13. disp. 8. Aluares lib. 3. de Auxiliis disp.26. & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thom. 1.part. quæst.19. art.8. vbi explicans, vnde prouenit quòd aliqui effectus sint contingentes & liberi, postquam reiecit opinionem eorum, qui hoc reducebant ad causas secundas, sic ait: Et ideo melius dicendum est, quòd hoc contingit propter efficaciam diuinæ voluntatis; cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis actiuæ in semine contingit, quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi: cum igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solùm sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri; sed quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult: vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingēter, vt sit ordo in rebus ad complementum vniuersi; & ideo quibusdam effectibus aptauit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proueniunt; quibusdam autem aptauit causas contingentes defectibiles ex quibus effectus contingenter eueniant. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eueniunt contingenter; quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos præparauit. Ratio igitur D.Thom. in hoc consistit, quòd voluntas Dei est in ipso prima radix agēdi ad extra, & applicat intellectum tanquam potentiam operatiuam quia talis actio est libera; vnde determinat de effectibus vsq; ad minimas circunstantias essendi, & præparat ipsis causas proportionatas, ita vt infallibiliter eueniant eo modo quo ipse vult: sed hoc ideo est, quia diuina voluntas est summè efficax & omnipotens: ergo summa efficacia & omnipotentia diuinæ voluntatis est prima radix & causa efficiens libertatis & contingentiæ horum inferiorum, quia eminenter continet in sua omnipotentia omnem modum agendi.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum prædicta authoritate D.Thom. Tum deinde ex supradictis in hac & præcedenti Disputatione, vbi ostensum est, quòd non solùm Deus creauit liberum arbitrium, sed etiam applicat ad operandum hunc & illum effectum in particulari cum omnibus circunstantiis, quia est prima causa: hoc autem præsupponit in Deo prædefinitionem, nihil enim agit Deus præter intentionem. Tum denique, quia Deus habet vniuersalissimam & perfectissimam prouidentiam omnium; de cuius ratione est, quòd non solùm adhibeat media proportionata ad finem (quòd tantùm exigit prouidentia humana defectibilis) sed etiā quòd acquirat infallibiliter finem; vnde nihil euenit præter eius intentionem, vnde omnia debet prædefinire: ergo summa efficacia & omnipotentia diuinæ voluntatis est prima radix, & causa efficiens libertatis & contingentiæ horum inferiorum, non solùm quia creauit liberum arbitrium, sed quia prædefiniuit quòd ex talibus causis liberis & contingentibus producerentur in indiuiduo tales effectus liberi & contingentes cum omnibus circunstantiis.

Probatur tertia pars conclusionis prædicta authoritate D.Thom. ait enim: Quibusdam effectibus aptauit Deus causas cōtingentes defectibiles; ex quibus effectus contingenter eueniant: Deinde effectus procedit totus secūdùm omnes conditiones quas habet in suo fieri, à causa proxima; propterea ordinariè effectus ipsi vniuocè proportionatur: ergo liberum arbitrium creatum, & causæ secundæ defectibiles seu impedibiles sunt causa proxima libertatis & contingentiæ. vnde quando D.Thom. loco citato subiungit: Non igitur propterea effectus voliti à Deo eueniunt contingenter, quia causæ proximę sunt contingentes: debet intelligi de prima radice & causalitate, non autem de proxima.

Probatur quarta pars conclusionis duplici ratione D.Thom. Etiamsi Deus ageret ad extra ex necessitate naturæ, adhuc homo posset habere judicium practicum indifferens de agendis, vt supponitur in conclusione, & nulla ratio contrarium suadet: sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadā rationis, ideo homo agit libero iudicio potens in diuersa ferri: non enim ipsum iudicium est determinatum ad vnum; & pro tanto necesse est quòd homo sit liberi arbitrij ex hoc ipso quod rationalis est, vt ait D.Thom. 1.part. quæst.83, art.1. ergo licet Deus ageret ad extra ex necessitate naturæ, adhuc esset libertas & contingentia in rebus creatis. Deinde, Ex D.Thom. 3. contra Gentes cap.86. à causa prima non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam causa media sit necessaria, sicut in syllogismis ex maiori necessaria non sequitur conclusio necessaria,

cessaria, si minor sit contingens: sed data illa hypothesi, homo esset liberi arbitrij, & darentur aliæ causæ defectibiles & impedibiles ex concursu aliarum, sicut nunc dantur, alioquin esset aliud vniuersum: ergo data illa hypothesi, adhuc esset libertas & contingẽtia in rebus creatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Deus non esset liber formaliter data illa hypothesi, adhuc esset liber eminenter, quia Deus debet in se habere omnem perfectionem, vel formaliter, vel eminenter; & ita libertas reduceretur in Deum, sicut nunc reducitur contingentia, quamuis Deus non sit causa contingens formaliter, quia non est impedibilis.

Ad secundum dicendum, quòd licet tunc Deus moueret necessariò: non tamen moueretur necessariò liberum arbitrium supposito illo iudicio indifferenti practico: aliæ verò causæ naturales essent impedibiles ex concursu aliarum, vnde & defectibiles ac contingentes; concursus autem causarum superiorum modificaretur in inferioribus.

Ad tertium dicendum, quòd data illa hypothesi, fatemur omnes effectus qui producerentur à solo Deo, fore necessarios, vt probat argumentum: non autem illos, qui producerentur media causa libera, siue agente ex iudicio indifferenti practico: aut media causa defectibili & impedibili. Nec verum est, quòd prima causa prius natura attingat effectum, quàm secunda; sed tantùm hoc habet quòd prius natura applicet secundam ad agendum, quàm sequatur actio: vnde non sequeretur idem fore necessarium & liberum siue contingens: quod tamen non est impossibile, imò de facto contingit, nam eodem actu charitatis necessariò Beati diligunt Deum vt est in se bonus & diligibilis: & libero diligunt eum vt est ratio diligendi creaturas; & hoc ideo quia esse necessarium aut liberum sunt differentiæ tantùm accidentales, conuenientes actui ab extrinseco, scilicet ex diuerso iudicio rationis de obiecto.

DVBIVM IX.

Vtrum cohæreat cum libertate voluntatis, quòd in sensu composito non possit non elicere actum, ad quem efficaciter præmouetur, dummodo possit in sensu diuiso.

SVpponendum est ex supradictis, indifferentiam negatiuam & actiuam esse essentialem libero arbitrio; ita vt in ipso sit simul potentia ad opposita saltem contradictoriè, licet tantùm diuisim, & non simul habenda: vnde simul est in voluntate creata potentia ad cõsentiendum & dissentiendum, quæ sunt opposita contrariè: vel ad consentiendum & ad non consentiendum, quæ sunt opposita contradictoriè: sed non ad simul habendum vtrumque extremum: vnde dicitur esse in libero arbitrio simultas potentiæ, sed non potentia simultatis; & hoc quia potentia magis latè patet quàm actus, vnde eadem respicit opposita sub aliqua ratione communi, putà bonitatis; actus verò multiplicantur & numero, & specie sub eadem potentia; & plures simul sunt incompossibiles (nisi sint subordinati & diuersi ordinis) & maximè si sint oppositi contrariè aut contradictoriè: cum autem auxilium efficax præuenientis gratiæ infallibiliter inferat actum ad quem datur, eadem ratio est incompossibilitatis talis auxilij cum actu contrario, ac incompossibilitatis duorum actuum contrariorum; Ad discernendum autem quando propositio modalis sit composita vel diuisa, siue quando facit sensum compositum vel diuisum, datur sequens regula. Quando modus interseritur dicto & diuidit prædicatum à subiecto, facit sensum diuisum, vt Prædestinatum possibile est damnari: Prædestinatus necessariò saluabitur: prima enim est vera; secunda falsa. Quando autem modus anteponitur, vel postponitur toti dicto, facit sensum compositum, quia prædicatum coniungitur cum subiecto, vt Possibile est prædestinatum damnari; Prædestinatum saluari necesse est; prima enim est falsa, secunda vera: Hoc licet ita sit secundùm rigorem logicum, tamen quia non est infallibile apud Sanctos Patres, ideo quomodocunque ponatur modus in propositione, solet apud ipsos aliquando facere sensum diuisum, aliquando sensum compositum; vnde ab Scholasticis communiter distinguitur.

Prima opinio multorũ extra scholam D. Th. negat cohærere posse cum libertate voluntatis, quòd in sensu composito non possit non elicere actum ad quem efficaciter præmouetur, etiam si possit in sensu diuiso: Sed hæc opinio procedit ex mala intelligentia sensus compositi & sensus diuisi: intelligunt enim, quòd tunc dicitur sensus compositus, quando potentia habet præmotionem; & sensus diuisus, quando potentia non habet præmotionem: vnde quando Thomistæ dicunt quòd voluntas præmota non potest non operari in sensu composito, benè in sensu diuiso; volunt prædicti Authores quòd Thomistæ sint intelligendi quòd voluntas non potest non operari, quandiu habet præmotionem, benè autem si tollatur præmotio. Probatur tamen: Ad libertatem requiritur quòd potentia pro eodem instanti respiciat opposita, ita vt simul possit vtrumque, aliàs pro illo instanti non esset indifferens ad vtrumlibet: sed si voluntas præmota non possit in sensu composito non elicere actum; non respiciet pro illo tunc opposita, respiciet enim determinatè illum actum, & non contrarium: ergo non cohæret cum libertate voluntatis; quòd in sensu composito non possit non elicere actum ad quem efficaciter præmouetur.

Secundò,

Secundò, Si voluntas efficaciter præmota ad aliquem actum, posset illum non operari, quandiu habet præmotionem, sequeretur quòd dato possibili sequeretur aliquod impossibile: nam posito quòd tunc non operetur (hoc enim est possibile) sequitur quòd reddatur irrita & inefficax diuina præmotio, quia non fieret id ad quod daretur, quod tamen est impossibile: sed ex possibili non sequitur impossibile, vt communiter docent Philosophi: ergo voluntas efficaciter præmota ad aliquem actum, non potest illum non operari quandiu habet præmotionem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd cohæret cum libertate voluntatis, quòd in sensu composito non possit non elicere actum ad quem efficaciter præmouetur, dummodo possit in sensu diuiso: si benè intelligatur sensus compositus & diuisus. Sic autem debet intelligi; dum dicitur aliquid non posse fieri in sensu composito, benè tamen in sensu diuiso; quòd scilicet potentia non possit coniungere, componere, siue simul ponere actum ad quem præmouetur; & eius negationem siue actum contrarium; & consequenter non possit vtrumque coniungere cum potentia simul: quamuis remaneat facultas ad vtrumlibet, scilicet ad actum ad quem præmouetur, & ad eius negationem, imò ad contrarium: non igitur libertas est potentia ad vtrumque, id est ad velle & nolle simul habenda: sed ad vtrumlibet, scilicet ad velle & nolle diuisim, id est ad eligendum vnum ex his duobus quod magis libuerit. Necessitas in sensu composito, vel in sensu diuiso aliquando vocatur à D. Thom. necessitas ex suppositione vel absoluta vt 1. p. q. 23. art. 6. & ad 3. aliquando vocatur necessitas conditionata vel absoluta, vt 1. 2. qu. 112. art. 3. Ibidem etiam ab ipso vocatur necessitas infallibilitatis vel necessitas simpliciter. Aliquando vocatur necessitas consequentiæ vel necessitas consequentis, vt qu. 24. de Veritate art. 1. ad 1. sub nomine sensus compositi, vel diuisi admittit 1. contra Gentes cap. 67.

Probatur conclusio sic explicata authoritate Sanctorum Patrum. D. Thom. q. 2. de Veritate art. 5. ad 3. ait: Quamuis non esse effectus diuinæ voluntatis, non possit simul stare cum diuina voluntate; tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum diuina voluntate: non enim sunt ista incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste damnatur. S. Anselmus lib. de concordia prædestinationis & liberi arbitrij, cap. 1. ait: Quoniam enim quod Deus vult, non potest non esse; cum vult hominis voluntatem nulla cogi, vel prohiberi necessitate ad volendum vel ad non volendum, & vult effectum sequi voluntatem; tunc necesse est voluntatem esse liberam, & esse quod vult. Possent plures adduci authoritates, maximè S. August. & S. Prosperi; sed in præcedentibus dubiis adductæ videri possunt.

Secundò probatur ratione: Voluntatem efficaciter præmotam ad aliquem actum non posse non elicere illum in sensu composito, benè autem in sensu diuiso, est ipsam non posse componere simul in se actum illum, aut præmotionem ad illum cum actu contrario aut eius negatione; benè tamen posse componere simul in se actum illum, aut præmotionem ad illum cum potentia ad contrarium aut ad eius negationem, vt dictum est; sed hoc cohæret cum libertate voluntatis; quia vt etiam dictum est; libertas non est potentia ad vtrumque simul; sed ad vtrumlibet: siue ad vtrumque diuisim; propterea non dicitur potentia simultatis, sed simultas potentiæ: ergo cohæret cum libertate voluntatis, quòd in sensu composito non possit non elicere actum ad quem efficaciter præmouetur, dummodo possit in sensu diuiso.

Tertiò, Prædestinatus potest damnari; &, Iustus potest peccare mortaliter, sunt propositiones falsæ in sensu composito, & veræ in sensu diuiso: per hoc quòd ista non possint componi prædestinatio & actualis damnatio: & similiter iustitia cum peccato mortali; benè tamen prædestinatio cum potentia ad damnationem, & iustitia cum potentia ad peccandum mortaliter, vt communiter docent Scholastici: licet autem prædestinatus in sensu composito non possit non saluari, siue non possit damnari, & iustus non possit in sensu composito peccare mortaliter; quia tamen in sensu diuiso & prædestinatus potest damnari, & iustus peccare mortaliter, saluatur libertas, ita vt prædestinatus liberè saluetur, & iustus liberè perseueret in gratia: ergo pari modo cohæret cum libertate voluntatis, quòd in sensu composito non possit non elicere actum ad quem efficaciter præmouetur, dummodo possit in sensu diuiso.

AD primum ergo dicendum, quòd ad libertatem quidem requiritur quòd potentia pro eodem instanti respiciat opposita, ita vt simul possit vtrumque, sed non simul vtrumque ponere, at tantùm diuisim; cum sit impossibile vtrumque oppositorum esse simul: vnde hæc impossibilitas prouenit ex parte oppositorum, & non ex parte potentiæ: quando igitur voluntas medio iudicio practico indifferenti intellectus, ac imperio eiusdem determinauit se sub prædeterminatione diuina, ad hunc in indiuiduo actum cum omnibus circunstantiis; ex suppositione est impossibile quòd tunc simul possit illum non habere, aut habere contrarium; & tamen liberè illum habet, & liberè caret contrario: per hoc enim quòd liberè se determinauit ad vnam partem, liberè se auertit ab alia; & ita nulla est ibi necessitas, nisi ex suppositione talis determinationis; quia considerata voluntas in vltimo actus primi, erat indifferens ad vtrumlibet; & dum

actu

actu agit, respicit quidem oppositum, sed non pro tunc habendum ex suppositione illius actus; necessitas autem ex suppositione libera non nocet libertati.

Ad secundum dicendum, quòd ex possibili præcisè & ex vi ipsius nullum sequi potest impossibile, absolutè & simpliciter loquendo; benè tamen facta aliqua suppositione: quod patet duplici instantia de prædestinato, & de iusto; nam si prædestinatus damnaretur, aut confirmatus in gratia peccaret, quod est possibile; sequeretur hoc impossibile, quòd irritum fieret diuinum decretum. & similiter dicendum est in præsenti; si voluntas efficaciter præmota ad actum, illum non eliceret, quod est possibile; sequeretur hoc impossibile, quòd voluntas Dei efficax frustraretur: quando autem voluntas se determinauit ad vnam partem, non sequitur quòd sit frustra potentia eius ad oppositum, licet tunc non possit reduci ad actum, quia sufficit potentiæ ad vtrumlibet, quòd in vltimo actus primi potuerit quamcunque partem eligere licet ex suppositione quòd vnam elegerit, tunc aliam simul habere non possit.

DVBIVM X.

In quo consistat legitima concordia diuinæ prædefinitionis & gratiæ efficacis cum libero arbitrio.

SVpponendum est, hanc concordiam liberi arbitrij cum diuinis prædefinitionibus, & efficacia auxiliorum Dei esse mysterium supernaturale, ac proinde non posse naturali lumine euidenter cognosci; vnde de eo sobriè loquendum est, & potius authoritati Scripturæ ac Sanctorum Patrum, quàm propriæ rationi debemus inniti: Certum tamen est de fide, dari hanc concordiam contra Pelagium ex vna parte negantem gratiam saltem efficacem, & Lutherum ac Caluinum ex alia negantes libertatem.

Prima opinio Molinæ & sequacium, in sequentibus fundamentis statuit hãc concordiam: dicunt enim Deum ante omne decretum suæ voluntatis scientia media videre quid esset facturus Petrus ex sua innata libertate, si constitueretur in hoc vel illo ordine rerum, cum his & illis circunstaniis; quo præuiso, si vult illum operari, decernit illũ ponere in illo statu, & dare illi auxilia gratiæ, cum quibus videt ipsum fore operaturum: Ex quo inferunt quòd cum eadem gratia vnus conuertetur, alius verò non; quia vnus benè vtetur auxiliis gratiæ, alius non. Addit Molina hunc esse vnicum modum concordiæ liberi arbitrij cũ gratia, S. Aug. incognitum, quem si cognouisset, sine dubio approbasset, & non induxisset homines in desperationem suis decretis absolutis: Sed hæc opinio rejicienda est, quia contraria S. August. & D. Thom. quorum authoritas in materia gratiæ summa est. Deinde quia ex illa sequitur hæreticos in hac materia semper fuisse victores ante Molinam: nam si modus conciliandi libertatem cum gratia ab ipso adinuentus, vt credit, (quamuis sit tantùm resuscitatus, extinctus enim fuerat à S. Augustino) est vnicus; quicquid aliud ipsis responsum sit, eorum rationes conuicerunt; quod maximum est inconueniens, admittitur enim quòd Deus reliquerit per multa sæcula Ecclesiam, nec Spiritus sanctus peculiari modo astiterit tot Conciliis ad hanc materiam decidendam congregatis, & nouissimè reliquerit Patres Concilij Tridentini vt assisteret Molinæ tunc docenti in Ciuitate Eborensi Lusitaniæ. Tum etiam, quia fundamenta illius non sunt stabilia, vt patet ex dictis; & maximè quia illa scientia media est impossibilis & improbata à S. Augustino & D. Thom. Nec quietat mentem, quia semper recurrendum est ad absolutam Dei voluntatem; cur præuisis omnibus & singulis rerum ordinibus, voluerit constituere Petrum in illo ordine, in quo scit ipsum consensurum & operaturum, non verò in aliis; & èContra de Paulo: vnde ad easdem incidit difficultates & ad alias maiores. Denique, Videns Deus Petrum in illo ordine rerum cum omnibus circunstantiis & tali auxilio gratiæ, vel ibi inuoluitur eius decretum absolutum & efficax, expressum per hoc (& ego vellem vt faceret), ac proinde auxilium efficax executiuum talis decreti; & tunc videtur scientia necessaria, quia necessarium est vt fiat id quod Deus vult fieri: vel non inuoluitur tale decretum efficax; & tunc non potest videri aliquid futurum, cum nihil fiat vt ait Aug. de dono Perseuerantiæ cap. 6. nisi quod aut ipse Deus facit (decreto videlicet positiuo), aut fieri ipse permittit (decreto permissiuo): si autẽ decretum sit indifferens, sicut & auxilium, causa secunda est quæ incipit, ac proinde est prima; nam ipsa est quæ determinat auxilium, & non determinatur ab ipso. Nec potest videri aliquid futurum per hoc quòd Deus videat Petrum in hoc ordine rerum naturaliter ita dispositum, & consequenter non indigentem motione tam intensa, ac si esset in alio ordine; si enim ibi non inuoluatur decretum efficax vt dictum est, ac proinde inferens auxilium sui executiuũ habens efficaciam decreti, nihil erit futurum, nec proinde præuidebitur vt futurum: quia nec illud auxilium, nec alia creatura potest in voluntatem creatam, nisi vt est executiua diuinæ: quia voluntas creata soli Deo creatori suo est directè subiecta; & sic solùm potest intelligi operatura cum Deus voluerit, & modo quo Deus voluerit; & non aliàs quicquid in ea ponatur: vnde ad efficacem eius operationem debet præire diuina voluntas efficax, & conditionata ad operationem conditionatam. Deinde ille actus supernaturalis esset principaliter ascribendus dispositioni

tioni naturali, & ita vnus se discerneret ab alio, quod est contra Apostolum: maximè quia virtute naturalium nullus homo est magis dispositus ad supernaturalia, sed omnes æqualiter & infinitè distant.

Secunda opinio Durandi in 2. d.37. quæst.1. asserit, quòd Deus postquam creauit liberum arbitrium, præter conseruationē nullum alium adhibet concursum. Sed hæc opinio communiter rejicitur, & est contra Scripturam, Concilia & Sanctos Patres, qui dicunt Deum omnia operari maximè supernaturalia, quod non potest intelligi per hoc præcisè, quod conseruat potentias. Isaiæ 26. Omnia opera nostra operatus es nobis Domine. 1.ad Cor.12. Qui operatur omnia in omnibus. Concil. Arausicanum II. can.9. Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum vt operemur, operatur; Quod probat multis rationibus. D. Thom. 3. contra Gentes cap.67. Deinde adhuc remanet difficultas conciliandi liberum arbitrium cum efficacia diuinæ prædestinationis & prouidentiæ.

Tertia opinio asserit, Deum non concurrere præuiè, sed tantùm simultaneè cum libero arbitrio; ita vt concursus Dei sit in effectum, & non in causam secundam; ac proinde asserit Deum & liberum arbitrium concurrere partialiter, & independenter à se inuicem; quamuis autem simul tempore concurrant, prius tamen natura incipit liberum arbitrium: Hic modus tribuitur Scoto, Gregorio Ariminensi, & Gabrieli in 2. d.37. Sed vltra quod est contra S. Aug. & D.Th. manet impugnatus ex dictis supra; ostensum est enim dari concursum Dei præuium; Deum & liberum arbitrium non esse causas partiales, sed totales, ita vt Deus sit prima, applicans liberum arbitrium causam secundam; Insuper decreta Dei sunt absoluta ante præuisionem futuræ cooperationis, & gratia præcedit liberum arbitrium, non autem subsequitur vt pedissequa, sicut ponit hæc opinio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd concordia liberi arbitrij cum diuina prædestinatione, & efficacia gratiæ in hoc consistit, quòd Deus author omnis creaturæ habet supremum dominium cuiuscunque creaturæ, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad operari: & sicut esse non possunt, nisi ex continuo eius influxu, tanquam primi entis, & entis per essentiam; sic nec possunt operari, nisi ex influxu eius, tanquam causæ primæ, ac proinde præuio & applicante ad agendum, & etiam simultaneo & cooperante. Quia verò est causa libera agens per intellectum, à qua omnis formalitas quæ est in effectu, omnisque modus qui est in actione, dependet tanquam ens per participationem ab ente per essentiam; ideò prædefinit efficaciter & absolutè omnia futura, etiam cooperationem causarum secundarum, & bonum vsum liberi arbitrij tanquam effectum: Ad ordinem vniuersi autem prædefiniuit aliqua fore necessaria, alia contingentia, & libera; hæc enim varietas causat eius pulchritudinem. Et tandem quia eius voluntas est summè efficax & omnipotens, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd eo modo fiant quo Deus ea fieri vult, vt ait D. Thom. 1. part. quæst. 19. art. 8. Et 1. 2. quæst. 10. art. 4. ad 1. ait quòd voluntas diuina non solùm se extendit, vt aliquid fiat per rem quam mouet; sed vt etiã eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius (quia motio est executiua decreti); & ideo magis repugnaret diuinæ motioni, si voluntas ex necessitate moueretur, quod suæ naturæ non competit, quàm si moueretur liberè, prout competit suæ naturæ: Et ex his supra probatis sequitur concordia liberi arbitrij cum diuina prædestinatione, & efficacia gratiæ.

Contra hanc concordiam objiciunt Aduersarij, quòd eius fundamentum scilicet decretum absolutum & independens, ac efficacia gratiæ est radix hæresis Lutheri & Caluini. Deinde inducit homines in quandam desperationem, quod scilicet independenter à bono vsu, vel malo liberi arbitrij sint prædestinati & reprobati; vnde quicquid faciant prædestinati saluabuntur, & reprobi damnabuntur. Denique non quietat intellectum & propter eius difficultatem Pelagiani negauerunt gratiam efficacem, Lutherani autem & Caluinistæ illa admissa negarunt libertatem.

AD hæc dicendum, quòd errarunt Lutherus & Caluinus, non in hoc quod admiserunt decretum Dei absolutum, ac gratiæ efficacem; sed quia ex hoc principio catholico collegerunt conclusionem hæreticam, scilicet omnia fieri necessariò, nec esse libertatem. Ad aliud dicendum, quòd est querela Pelagianorum contra S. Augustinum; cui ipse ex professo respondet lib. de dono Perseuerantiæ cap. 15. quòd diuina prædestinatio & reprobatio non solùm respiciunt finem, sed etiam media, quæ in nostra sunt potestate; licet infallibiliter euenient: sine quibus non peruenitur ad finem; vnde falsum est quod quicquid faciat prædestinatus, saluabitur, aut reprobus damnabitur. Ad aliud dicendum, quòd opinio Aduersariorum non magis quietat intellectum, vt consideranti patet: Ecclesia autem incedit media via inter hos extremos errores.



QVÆSTIO CXII.

De causa gratiæ, in quinque articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de causa gratiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.

¶ Secundo, vtrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrij.

¶ Tertio,

¶ Tertio, vtrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam.
¶ Quarto vtrum gratia sit æqualis in omnibus.
¶ Quinto, vtrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICVLVS I.

Vtrum solùs Deus sit causa gratiæ.

595
Sup. q. 109 ar. 7. cor. & 3. q. 62. ar. 1. cor. & ad 3. & 1. d. 16. ar. 4. & 4. d. 14. q. 2. ar. 2. & ver. q. 27. artic. 3. & Eph. 2. lect. 3. cor. 2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Ioan. 1. Gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura diuina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

¶ 2 Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta nouæ legis & veteris, quòd sacramenta nouæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta nouæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

¶ 3 Præterea, Secundum Dion. in lib. cœl. hierac. angeli purgant illuminant, & perficiunt, & angelos inferiores, & etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur, & perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

SED contra est, quòd in Psalm. 83. dicitur, gratiam & gloriam dabit Dominus.

CONCLVSIO.

Cùm gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eò quod nihil aliud sit quàm participatio quædam diuinæ naturæ quæ omnem aliam naturam excedit à nullo nisi à Deo causari potest.

RESPONDEO dicendum, quòd nulla res potest agere vltra suam speciem: quia semper oportet quod causa potior sit effectu Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cùm nihil aliud sit quam quædam participatio diuinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam & ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quòd solus Deus deificet communicando consortium diuinæ naturæ per quandam similitudinis participationem: sicut impossibile est, quod aliquid igniat nisi solus ignis.

lib. 3. c. 15. AD primum ergo dicendum: quod humanitas Christi est sicut quoddam organum diuinitatis eius, vt Damascen. dicit in 3. lib. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. & ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute diuinitatis adiunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

AD secundum dicendum, quòd sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute diuina principaliter operante, ita etiam in Sacramentis nouæ legis, quæ deriuantur à Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa Sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in Sacramentis operantis, secundum illud Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, &c.

AD tertium dicendum, quòd angelus purgat, illuminat, & perficit angelum, vel hominem per modum instructionis cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Vnde * Dion. dicit 7. c. de di. no. quòd huiusmodi purgatio illuminatio & perfectio nihil est aliud quàm diuinæ scientiæ assumptio.

c. 7. cœl. hi. à me habetur etiam ex c. 7. de di. no.

ARTICVLVS II.

Vtrum requiratur aliqua præparatio & dispositio ad gratiam ex parte hominis.

596
Inf. q. 111. a. 3. cor. & 7. cor. & 2. 2. q. 24. ar. 10. ad 3. & 4. d. 17. q. 1. a. 2. q. 2. & 1. C a. 1. 3. 1. & Psa. 2. 0. 5. & Hebr. 12. lec. 5. col. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non requiratur aliqua præparatio siue dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia vt Apost. dicit Rom. 4. ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem: ergo tolleretur ratio gloriæ.

¶ 2 Præterea, Ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est dum esset spirans minarum, & cædis in discipulos Domini, vt dicitur Act. 9. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

¶ 3 Præterea, Agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cùm nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur noua creatura ad Galat. vlt. Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, vt * dictum est. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam. art. praced.

SED contra est. quod dicitur Amos 4. Præparate in occursum Dei tui Israel. & 1. Reg. 8. dicitur, Præparate corda vestra Domino.

CONCLVSIO.

Ad gratiam, vt quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est, (sic enim forma quædam est, quæ non nisi in materia disposita esse potest) Non autem vt gratia auxilium Dei animam ad bonum mouentis denotat. Sic enim quæcunque præparatio in homine esse potest, ad illud mouentis Dei auxilium sequitur.

q. 109. 110. & 111. ar. 1. RESPONDEO dicendum, quòd sicut * suprà dictum est, gratia dicitur dupliciter. Quandoque quidem ipsum habituale donum Dei, quandoque autem auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei mouentis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quasi præueniens diuinum auxilium, sed potius quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbit. quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arb. moti à Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare secundum illud Prou. 16. hominis est præparare animum. Et est principaliter à Deo mouente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur à Deo voluntas hominis præparari, & a Domino gressus hominis dirigi.

AD primum ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ. Et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo mouente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, vt * infra dicetur. q. 114. a. 2.

AD secundum dicendum, quod cùm homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præueniente & mouente ad bonum, non refert vtrum subitò vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perueniat: dicitur enim Eccle. 11. Facilè est in oculis Dei subitò honestare pauperem. Contingit autem quandoque, quòd Deus mouet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: & talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfectè mouet ipsum ad bonum, & subitò gratiam homo accipit, secundum illud Ioan. 6, Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me. Et ita contigit Paulo, quia subitò cùm esset in progressu peccati, perfectè motum est cor eius à Deo, audiendo, & addiscendo, & veniendo, & ideo subitò est gratiam consecutus.

AD tertium dicendum, quòd agens infinitæ virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione sed tamen oportet, quòd secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet & materiam & dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc, quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur, quam ipse non faciat.

ARTICVLVS III.

Vtrum necessariò detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom. 5. Iustificati ex fide pacem habeamus, &c. dicit gloss. Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas. Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse: ergo est impossibile, quòd Deus non recipiat eum qui ad se confugit, ex necessitate igitur gratiam assequitur. 597

4. d. 17. q. 1. a. 2. q. 3. per tot. & q. 2 ar. 5. q. 1. & d. 20. ar. 1. q. 1. c.

¶ 2 Præterea, * Ansel. dicit in lib. de casu diaboli, quod ista est causa, quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota causa necesse est remoueri effectum: ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est, quòd ei detur. * Anse. c. 3.

¶ 3 Præterea, Bonum est communicatiuum sui, vt patet per * Dion. in 4. cap. de diu. no. Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cùm igitur forma naturalis ex necessitate adueniat materiæ dispositæ, videtur quòd multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam. c. 4. in pri. illius.

SED contra est, quòd homo comparatur ad Deū, sicut lutum ad figulum, secundum illud Hiere. 18. Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea. Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo quantumcunque sit præparatum Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantumcunque se præparet.

CONCLVSIO.

Hominis quod in se est facientis præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessariò seu infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio est à mouente Deo, cuius intentio deficere non potest. non autem prout est actus liberi arbitrij, cuius facultatem gratia excedit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * suprà dictum est, præparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à mouente, à libero autem arbitrio sicut à moto art. praced.

¶ Potest igitur præparatio dupliciter considerari. Vno quidem modo, secundum quod est à libero arbitrio. & secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consequutionem: quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est à Deo mouente, & tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Aug. dicit in lib. de prædestinatione sanctorum, quòd per beneficia Dei certissime liberantur quicunque liberantur. Vnde si ex intentione Dei mouentis est quòd homo cuius cor mouet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur: secundum illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me.

AD primum ergo dicendum, quòd gloss. illa loquitur de illo, qui confugit ad Deum. per actum meritorium liberi arbitrij iam per gratiam informati: quem si non reciperet, esset contra iustitiam, quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrij ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem diuinam, quam iustum est non deficere.

AD secundum dicendum, quòd defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est à Deo,

secundum illud Osee 13. Perditio tua ex te Israël, tantummodo in me auxilium tuum.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia sit maior in vno, quàm in alio.

598 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd gratia non sit maior in vno quàm in alio: gratia enim causatur in nobis ex dilectione diuina. vt * dictum est. Sed Sap. 6. dicitur, Pusillum & magnum ipse fecit, & æqualiter est illi cura de omnibus: ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

Sap.9.66. ar.2.ad 1. & 2 2 q. 4.ar.4. ad 3.

¶ 2 Præterea, Ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis & minus. Sed gratia in summo dicitur: quia coniungit vltimo fini: ergo non recipit magis & minus: non est ergo maior in vno quàm in alio.

* q. 110. ar.2.

¶ 3 Præterea, Gratia est vita animæ, vt* suprà dictum est. Sed viuere non dicitur secundum magis & minus: ergo etiam neque gratia.

q.110.a 4. & ar.10. ad.2.

Sed contra est, quod dicitur ad Eph. 4. Vnicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Quod autem mensuratè datur, non omnibus æqualiter datur: ergo non omnes æqualem gratiam habent.

CONCLVSIO.

Gratia gratum faciens maior in vno quam in alio est, non ex parte finis (quælibet enim gratia vnit cor immediatè vltimo fini) sed ex parte subiecti magis dispositi. quia scilicet pleniorem maioremque gratiam accipit homo magis præparatus.

q.52.ar.1. & 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut * suprà dictum est, habitus duplicem magnitudinem habere potest. Vnam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur vna virtus alia nobilior, inquantum ad maius bonum ordinatur. Aliam verò ex parte subiecti, quod maius vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse maior & minor: quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti gratia potest suscipere magis vel minus, provt scilicet vnus perfectius illustratur à lumine gratiæ quàm alius. Cuius diuersitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam: qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diuersitatis: quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius præparatur à Deo. Vnde prima causa huius diuersitatis accipienda est ex parte ipsius Dei qui diuersimodè suæ gratiæ dona dispensat ad hoc, quod ex diuersis gradibus pulchritudo & perfectio ecclesiæ consurgat, sicut etiam diuersos gradus rerum instituit, vt esset vniuersum perfectum. Vnde Apost. ad Ephe. 4. postquam dixerat, Vnicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi, enumeratis diuersis gratiis, subiungit, Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod cura diuina dupliciter considerari potest. Vno modo, quantum ad ipsum diuinum actum, qui est simplex & vniformis. Et secundum hoc æqualiter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet vno actu simplici & maiora & minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum, quæ in creaturis ex diuina cura proueniunt. Et secundum hoc inuenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora quibusdam minora prouidet dona.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ: non enim potest gratia secundum hoc maior esse quod ad maius bonum ordinet: sed ex eo quòd magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diuersitas intensionis & remissionis secundum participationem subiecti, & in ipsa gratia & in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, & ideo non recipit magis & minus. Sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, & ideo eam potest homo magis vel minus habere.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo possit scire se habere gratiam.

599 Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, vt patet per Aug. * 12. super Gen. ad literam: ergo gratia certissimè potest cognosci ab eo, qui gratiam habet.

1.d.16.ar. 2.ad 5.& 4.d.21.q. 2.ar.2.cor. *li.12.super. gen.ex c.25.habetur tom.3.

¶ 2 Præterea, Sicut scientia est donum Dei, ita & gratia. Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. 7. Dominus dedit mihi horum, quæ sunt, veram scientiam: ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere.

¶ 3 Præterea, Lumen est magis cognoscibile quàm tenebra, quia secundum Apost. ad Ephes. 5. omne quod manifestatur, lumen est. Sed peccatum quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo, qui habet peccatum: ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

¶ 4 Præterea, Apost. dicit 1. ad Cor. 2. Nos autem non spiritum, huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui à Deo est, vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Sed gratia est primum donum Dei: ergo homo qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eundem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

¶ 5 Præterea, Gen. 22. ex persona Domini dicitur ad Abraham, Nunc cognoui quòd timeas Dominum, id est cognoscere te feci. Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia: ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 9. quòd nemo scit vtrum sit dignus odio vel amore. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire vtrum habeat gratiam gratum facientem.

CONCLVSIO.

Tametsi signis & coniecturis (inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo & contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit se habere gratiam: tamen id certò, nisi ei reueletur, scire non potest.

Respondeo dicendum, quòd tripliciter aliquid cognosci potest. Vno modo per reuelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam: reuelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali priuilegio, vt securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, & confidentius & fortius magnifica opera prosequantur, & mala præsentis vitæ sustineant. sicut Paulo dictum est. ad Cor. 12. Sufficit tibi gratia mea. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, & hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam: certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium; sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstratiuis per indemonstrabilia vniuersalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ & obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Iob 36. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. Et ideo eius præsentia in nobis & absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Iob. 9. Si venerit ad me, non videbo eum: si autem abierit, non intelligam. Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare, vtrum ipse habeat gratiam, secundum illud 1. ad Cor 4. Sed neque meipsum iudico: qui autem iudicat me, Dominus est. Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis: Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal 2. Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo nouit, nisi qui accipit; quia scilicet ille qui accipit * per quandam experientiam dulcedinis nouit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Vnde Apostolus dicit 1. ad Cor. 4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum: quia vt dicitur in Psalm. 18. Delicta quis intelligit? ab occultis &c.

*Aliàs accipit gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut, voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione scientiæ est quòd homo certitudinem habeat de his, quorum habet scientiam: & similiter de ratione fidei est, quòd homo sit certus de his, quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt: & ideo quicunque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia & charitate, & aliis huiusmodi quæ perficiunt vim appetitiuam.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum habet pro principio & pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem secundum illud 1. ad Timoth. vlt. Lucem habitat inaccessibilem.

Ad quartum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de, donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe, quæ certissimè cognoscimus per fidem, licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri. Vel potest dici, quod loquitur de notitia priuilegiata quæ est per reuelationem. vnde subdit, Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum sanctum.

Ad quintum dicendum quòd illud verbum Abrahæ dictum, potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

¶ Vel potest hoc etiam ad reuelationem referri.

DISPVTATIO V.

De Gratia Habituali.

Post considerationem gratiæ actualis & modi quo Deus prima causa concurrit mediante ea cum causis secundis; agendum est de gratia habituali in se, ad quam acquirendam, conseruandam, & augendam

tanquam

tanquam ad proprium finem ordinatur gratia actualis.

DVBIVM I.

Vtrum gratia habitualis sit aliquid creatum in anima.

PRima opinio, sed Hæretica, negat dari gratiam habitualem, quæ sit aliquid creatum in anima. Ita Caluinistæ, qui dicunt hominem iustificari tantùm ab extrinseco, per hoc scilicet quòd ipsi credenti in Christum, propter merita eiusdem Christi, non imputentur peccata; & appareat iustus visus sub iustitia Christi, sicut omnia visa per medium rubrum aut viride, apparent rubra aut viridia. Probatur, Si esset necessaria gratia habitualis in anima, maximè propter remissionem peccatorum & iustificationem; hoc enim primum assignatur fundamentum: sed non est propter hoc necessaria gratia habitualis in anima quia remissio peccatorum & iustificatio fit ab extrinseco, Per hoc quòd Deus nō imputet, sed tegat pecata iuxta illud Psalmi 31. Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum: & Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata: ergo non datur gratia habitualis, quæ sit aliquid creatum in anima.

Secundò, Gratia habitualis est necessaria ad hoc, vt homo sit permanenter in gratia Dei, & vt Deus viuificet animā eius vita spirituali: sed ad hæc non est necessarium aliquid creatum in anima; Non ad primum, quia dicitur aliquis esse in gratia alterius, per hoc quod diligatur ab ipso, & ita gratia Dei est ipsa æterna Dei dilectio animæ extrinseca; Nec ad secundum, quia sicut anima viuificat corpus immediatè, sic Deus immediatè viuificat animam per seipsum, & non per aliquid in ea creatum: ergo non datur gratia habitualis, quæ sit aliquid creatum in anima.

Tertiò, Charitas qua diligimus Deum, non est aliquid creatum in anima, sed est ipsa persona increata Spiritus sancti, vt asserit Magister sententiarum in 1. disp. 17. & colligitur ex illo 1. Ioannis 4. In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus (id est per charitatem) & ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis: Idque expresè docet S. August. 8. de Trinitate cap. 7. vbi Deum vocat dilectionem; ait enim, Qui proximum diligit, consequens est vt ipsam præcipuè dilectionem diligat, Deus autem dilectio est, & qui manet in dilectione, in Deo manet; consequens ergo est vt præcipuè Deum diligat. & cap. 19. vocat Deum charitatem, qua ipsum diligimus; ait enim. Si in donis Dei nihil maius est charitate, & nullum est maius donum Dei, quàm Spiritus sanctus, quid consequentius quàm vt ipse sit charitas, qui dicitur Deus, & ex Deo: ergo nec gratia habitualis est aliquid creatum in anima; cum par sit vtriusque ratio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in iustis est gratia habitualis, quæ est aliquid creatum in anima. 2. estque qualitas perfecta sub specie habitus. 3. quod idem dicendum de charitate. Ita omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Concilij Tridentini, & Sanctorum Patrum. Psalmo 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus. Ad Rom. 6. Per quem accepimus gratiam. Ad Ephes. 4. Vnicuique nostrum data est gratia secundùm mensuram donationis Christi. 2. Petri 1. Maxima pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ. & 1. Ioannis 3. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet. Ex Concilio Tridentino tota ferè sess. 5. definitur, pueris per Baptismum dari gratiam: vtique habitualem, nam actualis datur tantum ad opus meritorium, cuius tunc non sunt capaces: eiusdem autem rationis est gratia sanctificans in adultis ac in paruulis, cum eandem causet formaliter sanctificationem. Idem habetur ex Sanctis Patribus, August. libro de Natura & Gratia cap. 22. in Enchiridio cap 105. de Spiritu & Littera c. 9. D. Thom. 1. 2. quæst. 110. art. 1. vbi hoc expressè tractat, & probat sequenti ratione: Quia bonum creaturæ prouenit ex voluntate diuina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura: voluntas autem hominis mouetur ex bono præexistente in rebus; & inde est quòd dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte, vel in toto: Patet igitur quòd quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum: dilectionem quidem communem, secundùm quam diligit omnia quæ sunt, sequitur bonum naturale rebus creatis largitum: dilectionem verò specialem, secundùm quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ, ad participationem diuini boni, & secundùm quam diligit aliquem simpliciter, sequitur bonum supernaturale gratiæ & gloriæ, in creatura rationali siue intellectuali causatum: vnde dilectio Dei prius est effectiua, quàm affectiua.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate, & ratione D. Thom. loco citato art. 2. vbi sic eam probat. Non est conueniens quòd Deus minus prouideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quàm creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum: creaturis autem naturalibus sic prouidet, vt non solùm moueat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas & virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, vt secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus; & sic motus quibus à Deo mouentur sunt creaturis connaturales & faciles, secundùm illud Sap. 8. Et disponit omnia

suauiter: multo igitur magis illis, quos mouet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundùm quas suauiter & promptè ab ipso mouentur ad bonum æternum consequendum: & sic donum gratiæ qualitas quædam est. Et art. sequenti ad 3. sic ait: Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis (id est habitus) nec tamen est idem quòd virtus, sed habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium & radix.

Probatur tertia pars conclusionis ex illo ad Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis: Ecce ponitur charitas vt effectus in nobis causatus à Spiritu sancto, ac proinde vt quid ab ipso distinctum: Quem locum exponit S. Aug. de Spiritu & Littera cap. 32. sic: Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos: sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficimur; & fides Iesu Christi, qua nos fideles facit: Item ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 7. vbi dicitur quòd in iustificatione hæc tria simul accipit homo scilicet fidem, spem, & charitatem. Cum igitur secundùm omnes Scholasticos fides & spes sint aliquid creatum in anima, etiam ipsa charitas erit aliquid creatum. Hoc idem habetur ex D. Thom. 1. 2. q. 24. & in 1. d. 17. q. 1. & probatur eadem ratione D. Thom. qua probatum est gratiam esse qualitatem, nam si conueniens est quòd Deus infundat habitus quæ sunt principia actuum supernaturalium, vt tales actus fiant suauiter & promptè, ac sint connaturales potentiæ eleuatæ; consequens est quòd charitatis & dilectionis actus supernaturales, inter alios præcipui & eminentissimi, eliciantur ab habitu charitatis infuso, vt à principio immediato: non enim procedunt à gratia, nisi mediatè, inquantum scilicet ipsa est radix à qua emanant habitus supernaturales, qui sunt ordinati ad eliciendos actus supernaturales; propterea subiectantur in potentiis animæ; ipsa verò gratia est subiectiuè in substantia animæ, non enim ordinatur ad operandũ supernaturaliter, sed immediatè ordinatur ad dandum esse supernaturale: habitus autem supernaturales, quia sunt tota & adæquata virtus proxima agẽdi, vocantur ad D. Th. semipotentię.

Ad primum ergo dicendum cum D. Th. 1. 2. q. 110. art. 1. ad 3. & q. 113. art. 2. quòd remissio peccatorum & iustificatio non fit sine aliquo effectu diuinitus in nobis causato: Et respondet ad illum locum Psalmi, quòd sicut dilectio Dei non solùm consistit in actu voluntatis diuinæ, sed etiam importat quendam gratiæ effectum: ita etiam & hoc quod est Deum non imputare peccatum homini importat quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur; quòd enim alicui non imputetur peccatum à Deo ex diuina dilectione procedit.

Ad secundum dicendum cum D. Th. loco citato, quòd secundùm communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consueuit: Vno modo, pro dilectione alicuius: Secundo, pro aliquo dono gratis dato: Tertio, pro recompensatione beneficij gratis dati: In hoc autem quòd dicitur aliquis habere gratiam alterius, intelligitur in illo esse aliquid, quod sit homini gratum; sicut & in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere: sed tamen differenter; nam illud quod est homini gratũ præsupponitur eius dilectioni; causatur autem ex dilectione diuina quod est in homine Deo gratum. Ad aliud autem dicendum, quòd Deus est vita animæ per modum causæ efficientis, sed anima est vita coporis per modum causæ formalis: inter formam autem & materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum; sed agens informat subiectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, vt dictum est, quòd charitas est aliquid creatum in anima: Locus autem S. Ioannis sic debet intelligi; quòd quia charitas appropriatur Spiritui sancto amori diuino notionali, sicut sapiẽtia appropriatur Filio; Deus dicitur dare de suo Spiritu, quando infundit charitatem, per quam iustus manet in Deo, & Deus in illo. Ad locũ Augustini dicendum, quòd vis eius argumenti in hoc consistit, quòd qui diligit proximum, diligit suam dilectionem; quia volendo volumus nos velle, actus enim voluntatis eo quod voluntarius, est virtualiter reflexiuus supra seipsum: qui autem diligit suam dilectionem aut charitatem, consequenter diligit ipsum Deum, qui est dilectio & charitas per essentiam, cuius nostra dilectio & charitas est quædam participatio: in participatione autem dilecta diligitur id cuius est participatio.

DVBIVM II.

Vtrum gratia habitualis distinguatur à charitate.

Prima opinio negatiua est Scoti in 2. d. 27. art. 1. Durandi. d. 26. q. 1. num. 7. & aliorum. Probatur authoritate Scripturæ, Cõcilij Tridentini, & S. Aug. Ad Rom. 5. dum fit mentio iustificationis quæ fit per gratiam, habetur: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Concilium Trident. nullam aliam ponit formam nostræ iustificationis præter charitatem, nec adducit gratiam vt quid distinctum; vnde dicit sess. 6. cap. 7. quòd fides non est sufficiens ad iustificationem, nisi ad eam spes accedat, & charitas: & sess. 14. cap. 4. dicit quòd contritio charitate formata conciliat nos Deo: cui Ecclesia conformatur dum orat, Da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum. Tandem Aug. de Natura & Gratia cap. 42. dicit charitatem

charitatem esse nostram iustitiam, qua iusti sumus: ergo cum gratia habitualis sit forma nostræ iustificationis, non distinguitur à charitate.

Secundò, Idem est effectus gratiæ & charitatis, tam in genere causæ formalis, quàm efficientis; nam sicut gratia nos facit iustos, charos Deo, filios eius adoptiuos, ac tandem est principium meriti; sic & charitas: ergo gratia habitualis non distinguitur à charitate; quia cum non multiplicentur entia sine necessitate, ex identitate effectus, maximè formalis colligitur identitas formarum, sicut ex diuersitate effectuum colligitur earum diuersitas.

Tertiò, Si gratia habitualis distingueretur à charitate, cum ambo sint formæ absolutæ & completæ, possent ab inuicem separari; licet enim correlatiua & incompleta vt materia & forma, etsi realiter distincta, non possint separari; tamen omnia entia actu completa & absoluta sunt ab inuicem separabilia: sed charitas est inseparabilis à gratia, vt fatentur Scholastici communiter, & tamen sunt formæ completæ & absolutæ: ergo non distinguntur ab inuicem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia habitualis distinguitur realiter à charitate. 2. charitas enim est virtus, 3. gratia verò habitualis non est virtus, nec in communi, nec in particulari. 4. sed parens & radix omnium virtutum.

Probatur prima pars conclusionis, quam tenent D. Th. 1. 2. qu. 110. art. 3. & alibi sæpe, ac communiter eius Discipuli, authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum 1. ad Cor. 16. Gratia Domini nostri Iesu Christi vobiscum, charitas, &c. 1. ad Thimoth. 1. Superabundauit gratia cum fide, & dilectione; Ecce gratia sanctificans & habitualis & dilectio siue charitas afferuntur vt duo distincta. Concilium Viennense, Clementina vnica de summa Trinitate definit conferri in Baptismo informantem gratiam; & virtutes: vnde cum charitas sit virtus, gratia habitualis distinguitur ab illa. Aug. de Spiritu & Littera cap. 32. ait: Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficimur: clarè distinguit gratiam iustificantem à charitate. Tandem probatur ratione D.Th. 1. 2. q. 110. art. 3. quam sic proponit: Vt Philosophus dicit in 7. Physicor. virtus est quędam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundùm naturam; ex quo patet quòd virtus vniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quãdo scilicet vnumquodque sic est dispositum secundùm quod congruit suæ naturæ: manifestum est autem, quòd virtutes acquisitæ per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo conuenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est: virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem; vnde etiam oportet quòd in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam diuinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ, secundùm quod dicitur 2. Petri 1. Maxima & pretiosa vobis promissa donauit, vt per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ: & secundum acceptionem huiusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei: sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale: ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio diuinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine isto deriuantur, & ad illud lumen ordinantur: ac proinde gratia habitualis distinguitur realiter à charitate, cum ipsa sit virtus, vt statim dicitur.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum communi consensu Theologorum; imò & omnium Fidelium, qui tenent tres esse virtutes Theologicas, scilicet fidem, spem & charitatem; ipsamque charitatem esse præcipuam: vnde D. Thom. agens de virtutibus in particulari 2. 2. suo ordine agit de charitate. Tum sequenti ratione: Virtus est aliquid superadditum naturæ, per se primò ordinatum ad operationẽ; vel vt simpliciter eliciatur, quatenus natura ex se præcisè non potest illam elicere; vel vt saltem facilius, & delectabiliter eliciatur: licet enim virtus actuet, perficiat, & eleuet potentiam cui inhæret hoc tamen totum fit propter operationem: sed charitas est aliquid superadditum naturæ per se primò ordinatum ad operationem, scilicet ad diligendum Deum vt authorem supernaturalem; vt sic enim est obiectum excedens naturam in se præcisè consideratam, vt patet ex ipsis terminis: ergo charitas est virtus.

Probatur tertia pars conclusionis: Gratia est aliquid præsuppositum ad virtutes, vt dictum est ex D.Thom. ergo non est virtus. Deinde, Si esset virtus in communi, prædicaretur de omnibus virtutibus in particulari, sicut animal prædicatur de homine, leone, & aliis: falsum est autem quòd gratia prædicetur de virtutibus in particulari in sensu formali; maximè de omnibus. Denique, Gratia habitualis non est in peccatore secundùm fidem, & tamen in ipso remanent virtutes fidei, & spei: ergo gratia habitualis non est virtus, nec in communi, nec in particulari.

Probatur quarta pars conclusionis: Gratia habitualis vt dictum est, præsupponitur ad virtutes infusas, sicut lumen naturale rationis ad virtutes acquisitas, siue tanquam natura ad suas proprietates: ergo sicut natura est parens & radix omnium suarum proprietatum, sic gratia habitualis est parens & radix omnium virtutum infusarum; vnde omnes illæ præsupponunt in prima sui productione gratiam habitualem; nec possunt esse sine illa in statu perfecto siue vt principia

principia actus meritorij, quamuis fides & spes remaneant in peccatore, sed informes ex speciali Dei influxu: cum enim sint principia actuum quibus iustificationi præparamur, necessarium fuit vt remanerent; alioquin desperata esset salus peccatorum. Ex his sequitur quòd gratia est participatio diuinæ naturæ in se formalissimè consideratæ ex illo 2. Petri 1. Maxima & pretiosa vobis promissa donauit, vt per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ: virtutes autem infusæ sunt participationes attributorum, siue diuinarum perfectionum.

Ad primum ergo dicendum, quòd (quia tam actus quàm habitus charitatis sunt inseparabiles à gratia habituali iustificante: actus quidem vt vltima dispositio ad gratiam, quam ponit; & vt sic est prior naturâ ipsâ gratiâ, & elicitur medio auxilio actuali supplente habitum charitatis: ipse verò habitus est inseparabilis à gratia cum sit proprietas eius:) tam Scriptura, quàm Concilia, & Sancti Patres aliquando assignant charitatem pro forma iustificationis: non quia reuera ita sit, sed quia est inseparabiliter coniuncta cum illa: aliquando tamen condistinguunt charitatem à gratia habituali, quæ est forma iustificationis, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd effectus illi assignati sunt primariò & formaliter à gratia tantùm habituali, à charitate verò actuali sunt tantùm dispositiuè; consequenter autem à charitate habituali: ratio huius est, quia gratia datur ad esse, & est per modum naturæ, ac ita est principium radicale meriti; charitas autem habitualis datur ad operari, & est per modum potentiæ, ac proinde est principium formale proximum meriti.

Ad tertium dicendum, quòd charitas habitualis est proprietas gratiæ iustificantis: vnde naturaliter est inseparabilis ab ipsa; de potentia tamen absoluta potest separari: in tali autem casu homo habens gratiam habitualem, esset iustus, filius Dei adoptiuus habens ius ad regnum cœleste, quamuis non haberet charitatem: si autem Deus auferret gratiam habitualem ab homine iusto absque eius culpa; non amitteret ius ad regnum cœleste sibi debitum ratione præcedentis meriti, & maneret iustus & gratus Deo, non quidem intrinsecè per formam inhærentem; sed extrinsecè per actum dilectionis Dei. Ex dictis infertur gratiam habitualem subiectari in essentia animæ, charitatem verò in voluntate; quia habitus operatiui sunt in potentiis, à quibus eliciuntur eorum actus.

DVBIVM III.

Vtrum solus Deus sit causa principalis gratiæ habitualis.

PRima opinio asserit, posse communicari alicui creaturæ, quòd sit causa principalis gratiæ habitualis. Ita tenuit Scotus in prima quæstione Prologi, & alij. Probatur authoritate SS. Dionysij & Augustini. Dionysius libro Cœlestis Hierarchiæ docet angelos superiores purgare, illuminare, & perficere inferiores: hoc autem fit per gratiam habitualem. Augustinus autem 1. de Prædestin. Sanctor. cap. 5. ait quòd posse habere gratiam, fidem, &c. naturæ est hominum: & ita naturalis est homini potentia passiua gratiæ receptiua: ergo & actiua eiusdem productiua; omni enim potentiæ passiuæ correspondet actiua eiusdem ordinis: & consequenter potest communicari alicui creaturæ, quòd sit causa principalis gratiæ habitualis.

Secundò, Gratia est accidens finitum in sua entitate vt patet; ergo potest dari aliqua creatura perfectior quam sit gratia, cui sit communicabilis virtus productiua gratiæ, per modum causæ principalis; imò videtur fuisse communicata humanitati Christi Domini, iuxta illud Ioan. 1. Gratia & veritas per Iesum Christum facta est.

Tertiò, si quid obstaret, quin possit communicari alicui creaturæ, quòd sit causa principalis gratiæ habitualis, maximè quia gratia est accidens supernaturale: sed hoc non obstat, quia potest à Deo creari substantia supernaturalis eiusdem ordinis cum gratia, & perfectior ipsâ gratiâ. Deinde, Quia lumem gloriæ est perfectius gratia habituali, & consequenter poterit diuinitus gratiam producere, vt causa principalis æquiuoca. Denique, Non obstante supernaturalitate gratiæ, Sacramenta nouæ legis illam producunt vt instrumenta Dei, quia tantùm eleuantur per virtutem incompletam & transeuntem: ergo possent illam producere per modum causæ principalis, si illis à Deo communicaretur aliqua virtus completa & permanens.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd de facto solus Deus est causa principalis gratiæ habitualis. 2. imò & de possibili, ita vt nec de potentia absoluta possit communicari alicui creaturæ virtus connaturalis, qua sit causa principalis productiua gratiæ. 3. quamuis de facto assumatur à Deo vt instrumentum ad illam producendam. Ita omnes Thomistæ.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thom. hîc art. 1. quam sic proponit: Nulla res potest agere vltra suam speciem, quia semper oportet quòd causa potior sit effectu: donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit, quàm quædam participatio diuinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam; & ideo impossibile est, quòd aliqua creatura gratiam causet: sic enim necesse est, quòd solus Deus deificet communicando consortium diuinæ naturæ, per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quòd aliquid igniat nisi solus ignis

ignis. Quæ ratio potest reduci ad hanc breuiorem formam: Causare gratiam est deificare effectiuè, siue facere consortem & participem diuinę naturæ, ac deiformem vt patet ex authoritate D. Petri superius adducta: sed deificare est solius Dei per modum causæ principalis: sicut ignire per modum causæ principalis est solius ignis, aut alterius eminenter continentis naturam ignis, ac proinde perfectioris: constat autem quòd nihil continet eminenter naturam Dei, quia esset perfectius illo & superioris ordinis, quod implicat: quod autem continet formaliter naturam Dei est Deus ipse vnus: ergo solius Dei est causare gratiam vt causa principalis.

Probatur secunda pars conclusionis eadem ratione, quæ non solùm de facto, sed etiam de possibibili conuincit. Deinde, Nulli creaturæ potest esse connaturalis gratia habitualis, sicut nec lumen gloriæ, aut alia accidentia ordinis supernaturalis, vt docet D. Thom. 1. p. q. 12. art. 5. ad 3. cuius ratio est maximè de gratia, quia per ipsam fit homo filius Dei adoptiuus; constat autem quòd adoptio fit ex mera voluntate adoptantis: ergo multò minus est possibile communicari alicui creaturæ virtutem connaturalem, qua sit causa principalis productiua gratiæ, quia maius est posse aliqpid producere, quàm posse illud habere. Nec potest dici, quòd homo per gratiam sibi à Deo communicatam possit similem in alio producere verè physicè: tum quia gratia non est physicè operatiua, datur enim ad esse, & non ad operari; imò licet habitus possint esse principia actuum, nullus tamen est qui alium habitum verè efficienter & immediatè possit producere; vnde quando magister docet discipulum eius habitus scientificus non producit immediatè, similem in discipulo, sed talis habitus producitur in discipulo per demonstrationem, quam ipse discipulus format ex propositione magistri; constat autem quòd gratia est habitus: tū quia gratia sic communicata & operatiua physicè alterius similis, non esset connaturalis, quia non daretur ad eliciendos actus vitales, sed ad effectum extrinsecum operanti: vnde in tali productione operans se haberet non vt causa principalis, sed vt instrumentum. Denique, Si alicui creaturæ posset communicari virtus productiua gratiæ per modum causæ principalis, videtur sequi quòd possit illi communicari omnipotentia, quod tamen est absurdum dicere; quia gratia habitualis est perfectissimus effectus omnipotentiæ ad extra; si autem potest alicui communicari potentia in ordine ad suum perfectissimum effectum, etiam potest communicari in ordine ad alios effectus imperfectiores.

Probatur tertia pars conclusionis communi penè consensu Theologorum, qui cum D. Thom. 3. p. q. 62. asserunt Sacramenta nouæ legis causare gratiam, vt instrumenta Dei verè physicè; & non tantum moraliter: & per hoc distinguuntur à sacramentis legis veteris, quæ non causabant gratiam quam significabant: vnde ait Augustinus, Quæ tanta virtus aquæ, vt corpus tangat, & mentem abluat. Idem docent de humanitate Christi Domini, quam vocant instrumentum coniunctum diuinitatis, siue quoddam diuinitatis organum, vt ait Damasc. 3. libro. cap. 15. Sacramenta verò instrumenta separata: Cessant autem hîc rationes & inconuenientia, quæ probant non posse dari creaturam, quæ sit causa principalis gratiæ; quia instrumentum vt tale non tam agit, quàm agitur; nec agit propria & connaturali virtute, sicut causa principalis.

AD primum ergo dicendum cum D. Th. 1.2. q. 112. art. 1. ad 3. quòd angelus purgat, illuminat, & perficit alium angelum vel hominem, per modum instructionis cuiusdam; non autem iustificando per gratiam: vnde Diony. dicit. 7. cap. de Diuinis Nominibus, quòd huiusmodi purgatio, illuminatio, & perfectio nihil est aliud, quàm diuinæ scientiæ assumptio. Ad aliud Aug. concesso antecedenti, negatur consequentia: verum quidem est omni veræ potentiæ passiuæ correspondere actiuam eiusdem ordinis: si autem non est vera potentia, vt contingit in potentia obedientiali passiua, quæ est potius quædam capacitas naturæ; sufficit quòd ei correspondeat potentia actiua in alio subiecto: vnde ponitur in Deo virtus principalis productiua gratiæ.

AD secundum dicendum, quòd licet gratia sit accidens finitum, & sub hac ratione analoga accidentis sit imperfectius in suo esse, quàm quælibet substantia, quia huius esse est esse per se, illius verò esse est inesse: tamen vt tale accidens, siue secundùm suam rationem specificam est ordinis superioris & diuini: potest enim contingere, quòd aliquid sit imperfectioris generis, quod respicit esse: & simul perfectioris ordinis, quia respicit finem sicut contingit aliqua esse diuersi generis & eiusdem ordinis, vt dispositio ad formam substantialem, & ipsa forma. Ad illud de Christo Domino, dicendum, quòd secundùm diuinitatem fuit causa principalis gratiæ, secundùm verò humanitatem causa instrumentalis, & hoc vult S. Ioannes.

AD tertium dicendum, quòd est impossibilis substantia supernaturalis: quia accidens ideo dicitur supernaturale, quia ordinat subiectum ad finem supernaturalem, accidentis enim esse est inesse; & consequenter perficit subiectum in ordine ad aliquem finem, à quo habet quòd sit vel ordinis naturalis, vel supernaturalis: sicut enim habet esse in & à subiecto, sic habet diuersū modum & ordinem essendi ex diuerso modo & ordine perficiendi subiectum: substantia autē sicut habet esse per se indepēdenter ab alio, sic & diuersum modū essendi: imò & diuersum ordinē: cum igitur omnis substātia creata dabilis habeat esse distinctū à sua essētia & nulla ratione sui, sed per

per accidẽtia superaddita ordinetur ad finem supernaturalem, nulla substantia creata est dabilis, quæ sit ordinis supernaturalis; sed solus Deus, cuius essentia est suum esse. Ad aliud dicendum, quòd lumen gloriæ non est perfectius gratia habituali: hæc enim est participatio diuinæ naturæ formalissimè consideratæ, illud verò est participatio diuini intellectus: gloria autem quia importat gratiam habitualem consummatam, id est emanantem lumen gloriæ, est perfectior gratia simpliciter dicta: Deinde dato quòd lumen gloriæ esset perfectius gratia habituali, non sequeretur quòd posset illam producere per modum causæ principalis, propter rationes dictas. Ad aliud patet ex dictis, cur possit creatura producere gratiam vt instrumentum Dei non autem vt causa principalis. Similiter homo non potest esse causa principalis habituum supernaturalium; bene tamen actuum supernaturalium; quia illi sunt totaliter supernaturales, non verò isti ob virtutem radicalem potentiæ naturalis, à qua etiam procedunt.

DVBIVM IV.

Vtrum gratia habitualis educatur de potentia obedientiali animæ.

SVpponendum est, potentias animæ esse in duplici differentia. Aliæ sunt actiuæ, quæ agunt in suum obiectum, vt intellectus agens, & potentiæ vegetatiuæ: Aliæ sunt passiuæ & receptiuæ, quæ patiuntur à suo obiecto, vt intellectus passibilis, voluntas, potentiæ sensitiuæ. Inter potentias passiuas est adhuc discrimen. Aliæ enim sunt purè passiuæ & receptiuæ: Aliæ ita sunt passiuæ respectu obiecti, vt etiam sint actiuæ respectu suorum actuum, quos eliciunt. Purè passiuæ vel dicuntur naturales, vel obedientiales: Naturales sunt illæ, quæ dicunt ordinem ad agens naturale, respiciunt formam naturalem, & reducuntur in actum modo naturali: Obedientiales verò dicunt ordinem ad agens supernaturale, respiciunt formam supernaturalem in substantia, vel saltem quoad modum, & reducuntur in actũ modo supernaturali: quamuis etiam, licet non tam ordinariè potentia quæ respicit agens artificiale, dicatur obediẽtialis. Tũc autem dicitur aliqua forma, siue sit substantialis, siue accidentalis, educi de potẽtia materiæ vel subiecti; quando in suo esse, fieri, & conseruari ita pendet à subiecto, vt ipsum fieri sit ex vi transmutationis eiusdem subiecti, quod præsupponitur in aliqua duratione reali: vnde si quid ex his desit, forma non dicetur educi de potentia materiæ, sed creari, aut concreari: creari quidem; si eius esse sit omninò independens à subiecto, ita vt sine ipso subsistere possit quamuis sit eius compars; & fieri eius solùm dependeat à subiecto vt à conditione siue occasione, & non vt à causa, vt contingit in productione animæ rationalis, quæ propterea dicitur creari, licet totus homo dicatur generari: concreari autem; si eius esse & fieri dependent quidem à subiecto vt à causa materiali, non ita tamen quod hoc sit ex vi transmutationis eiusdem subiecti præsuppositi in aliqua duratione reali, vt contingit in productione formarum cœlestium, quæ propterea dicuntur concreari.

Prima opinio negat gratiam habitualem educi de potentia obedientiali animæ, & asserit creari, aut saltem concreari. Ita tenent S. Bonauentura in 4. d. 1. art. 1. quæst. 4. Scotus ibidem quæst. 1. & alij etiam ex recentioribus. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Psalmo 50. habetur. Cor mundum crea in me Deus, Id est crea gratiam in corde meo, qua mundetur. Ad Ephesios 2. Creati in Christo Iesu in operibus bonis. Et ad Galatas 6. Homo iustus dicitur noua creatura: ergo gratia habitualis producitur per creationem.

Secundò, Gratia habitualis non magis dependet in sui productione ab anima rationali; quàm ipsa anima à materia cui infunditur; imò minus, cum enim gratia sit ordinis supernaturales, magis excedit virtutem animæ ordinis naturalis, quàm anima rationalis excedat materiam, cum sint eiusdem ordinis naturalis; & ita anima nihil omninò influit in gratiam, aut in eius productionem: sed anima rationalis propter eiusdem suæ productionis independentiam à materia, dicitur creari: ergo & gratia propter suæ productionis independentiam ab anima.

Tertiò, Homo dum iustificatur, dicitur creari in gratia, vt patet ex adductis authoritatibus Apostoli: ergo gratia, ipsa habitualis, qua iustificatur, debet concreari; cum enim ipsum totum creatur, forma & aliæ partes dicuntur concreari; vt dicitur de forma & materia cœlesti.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd gratia habitualis non potest dici propriè & rigorosè loquẽdo creari. 2. siue concreari. 3. sed propriè educitur de potentia obedientiali animæ. Ita Caietanus 3. part. quæst. 8. art. 1. (quamuis alibi contrarium tenuisse videatur), Medina, Montesinus, & alij Expositores D. Thom. in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis duplici authoritate D. Thom. Prima habetur 1. 2. quæst. 113. art. 9. vbi Sanctus Doctor inquirit, quod sit maius opus Dei, creatio mundi, an iustificatio impij: & respondet distinguendo, scilicet quòd ex parte modi agendi maximum opus est creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; propter magnitudinem verò eius quod fit, maius opus est iustificatio impij, quæ terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, quàm creatio cœli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis: hæc autem distinctio nulla esset, si gratia propriè crearetur vt patet. Secunda colligitur ex duplici

duplici loco : nam 1.part. quæst. 45. negat D. Thom. posse dari instrumentum ad creandum: & tamen 3. part. quæst. 8. docet humanitatem Christi esse instrumentum coniunctum diuinitatis ad producendam gratiam: & quæst.62. asserit Sacramenta concurrere ad eandem gratiam producendam vt instrumenta separata : ergo ex D.Thom. gratia habitualis non creatur.

Secundò, Desitio gratiæ habitualis non fit per annihilationem, quia vt probatur communi sententia Theologorum, nihil vnquam Deus annihilauit. Deinde, Quia vt ait D.Thom. 2.2. quæst.24.art.10. Peccatum mortale destruit gratiam effectiuè, & tamen constat nullam creaturam posse esse causam efficientẽ annihilationis; imò annihilatio non potest fieri per efficientiam, sed per subtractionẽ cõcursus Dei conseruantis: maximè, quia sicut creatura non potest attingere creationem, sic nec annihilationem; par enim vtriusque est ratio : ergo productio gratiæ non est per creationem: quia ex communi sententia Philosophorum, inceptio & desitio rei alicuius sibi correspondent; ita vt quod incipit per generationem, si desinat, desinit per corruptionem; & quod desinit per corruptionem, incœpit per generationem; & similiter quod incœpit per creationem, si debeat desinere, desinet per annihilationem, & ècontra : vnde cum gratia non desinat per annihilationem, dum desinit; signum est quod non incipit per creationem.

Probatur secunda pars conclusionis : Concreari est simul cum alio creari, vt patet ex ipsis terminis : sed dum infunditur gratia homini qua redditur iustus, non creatur ipse homo, imò præsupponitur; non enim iustificatio fit ex negatione totius entis, sed talis entis scilicet iusti: ergo gratia habitualis non potest dici propriè concreari.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thom. qu. vnica de Virtutibus in communi art. 10. ad 13. vbi agens de virtutibus infusis, docet eas educi de potentia obedientiali animæ, & eadem est ratio de gratia habituali, cum qua tales virtutes simul infunduntur. Et 1.2. q.110. art. 2. ad 3. docet quòd gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundùm ipsam creantur, id est in nouo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis.

Secundò, Gratia habitualis dependet in suo esse, & fieri ab anima; ita vt non fiat nisi per aliquam animæ mutationem, & ex vi illius; quia gratia, cum sit accidens cuius esse est inesse subiecto, eadem indiuisibili actione fit, & vnitur subiecto: quod non est semper verum in substantiis; quia enim habent esse per se, possunt produci formæ substantiales vna actione terminata ad esse subsistens; & alia distincta, quamuis simultanea, vniri subiecto, siue materiæ, vt contingit in anima rationali, quam Deus creando infundit, & infundendo creat: ergo gratia habitualis propriè educitur de potentia obedientiali animæ : quia fieri cum dicta dependentia ab anima, est educi de eius potentia, vt dictum est. Ex dictis sequitur, quòd si accidentia prius tempore siue duratione reali producerentur separata à subiecto, cum solo ordine ad illud ipsis essentiali & inseparabili, & postea vnirentur ipsi, verè dicerentur creari, quia tunc esse duæ actiones: quod est possibile saltem respectu plurium accidentium perfectorum, non autem respectu modorum : prioritas autem naturæ ad hoc non sufficit, quia vt dictum est, ex eo quod accidentis esse est inesse, si producãtur in subiecto, fiunt ex vi transmutationis eiusdẽ : nec est fundamentum distinguendi ibi realiter duas actiones; in formis verò substantialibus, quibus conuenit esse & subsistere per se independenter à materia, vt sunt animę rationales, est fundamentum distinguendi has duas actiones; æquè enim possent produci naturaliter loquendo separatæ, ac producuntur vnitæ : cum enim aliquando sint sine materia, possunt fieri extra materiam naturaliter, dicentes tamen ordinem ad ipsam, vt compartes ipsius in ordine ad totum compositum; fieri enim & esse proportionantur: & ita earum fieri non dependet à transmutatione & dispositione materiæ, tanquam à causa, sed solùm tanquam à conditione.

Ad primum ergo dicendum cum D.Thom. 1.2. q.110. art.2. ad 3. quòd gratia in Scripturis sacris dicitur creari; non quia secundùm suum esse naturale & physicum producatur ex nihilo, quod importat vera creatio; sed quia infunditur à Deo nullis nostris meritis præcedentibus, quod habet quandam similitudinem creationis. Adde quod etiam in Scripturis dicitur gratia, & homo iustus gigni. 1. ad Cor.4. Per Euangelium ego vos genui; & 1. Petri 2. Sicut modo geniti infantes.

Ad secundum dicendum, quòd licet gratia ratione ordinis magis excedat animam secundùm suam virtutem naturalem, quàm anima materiam; non tamen excedit eam secundùm potentiam obedientialem : & quia est accidens, in suo fieri dependet ab influxu passiuo & receptiuo ipsius animæ modo supra explicato, quod sufficit vt non dicatur propriè creari, sed educi de potentia obedientiali ipsius animæ.

Ad tertium dicendum est sicut ad primum.

DVBIVM V.

Vtrum gratia habitualis sit æqualis in omnibus iustis.

Supponendum est, quòd ad receptionẽ gratiæ habitualis in anima, saltem connaturalem, requiritur aliqua dispositio ordinis supernaturalis; dispositio enim & forma debent esse in

in eodem ordine, cum dispositio sit quædam inchoatio formæ: Ita D. Thom. 1. 2. qu. 112. art. 2. cuius ratio est, quia cum natura paulatim procedat, non statim à principio habet opus perfectum, & sic ad introductionem cuiuscunque formæ perfectæ connaturaliter recipiendæ, debet in subiecto receptiuo procedere aliqua dispositio.

Prima opinio, sed hæretica, fuit Iouiniani circa annum Domini 393. asserentis gratiam in omnibus iustis esse æqualem. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Matthæi 20. adducitur parabola patris-familias reddentis denariũ diurnum omnibus operariis inæqualiter operãtibus, Et Sap. 6. dicitur quòd æqualiter cura est Deo de omnibus, cuius prouidentiæ principalis effectus est gratia: ergo gratia habitualis est æqualis in omnibus iustis.

Secundò, Gratia correspondet naturæ, vnde D. Th. 1. p. q. 62. art. 6. docet angelis datam esse inæqualem gratiam, secundùm inæqualitatem naturalium; ac ita omnes habuerunt inæqualem, quia ex ipso omnes differunt specie: ergo cum omnes homines iusti conueniant in vna natura specifica, gratia habitualis erit æqualis in omnibus.

Tertiò, Gratia facit nos viuere vita spirituali, & constituit nos filios Dei adoptiuos: sed viuere, & filiatio non suscipiunt magis & minus: ergo nec gratia, à qua ista procedunt vt à causa formali, & ita est æqualis in omnibus iustis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm perfectionem & magnitudinem specificam gratia habitualis est æqualis in omnibus iustis. 2. secundùm verò perfectionem & magnitudinem indiuidualem, est inæqualis in adultis inæqualiter dispositis, æqualis in æqualiter dispositis. 3. in paruulis autem ante vsum rationis est æqualis, si eadem Sacramenta susceperint; inæqualis, si inter eos est inæqualitas in participatione Sacramentorum. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & ratione D. Thom. 1. 2. qu. 112. art. 4 vbi sic ait: Secundùm magnitudinem ex parte finis vel obiecti, secundùm quod dicitur vna virtus alia nobilior, inquantum ad maius bonum ordinatur, gratia gratum faciens non potest esse maior & minor, quia gratia secundùm sui rationem coniungit hominem summo bono quod est Deus. Et in responsione ad 2. Non potest gratia secundùm hoc maior esse, quod ad maius bonum ordinet. Cuius rationis efficacia in hoc consistit: quòd gratia vbicunque sit communicans suum effectum formalem, ordinat ad eundem finem scilicet Deum, sub eadem ratione quatenus est participatio diuinæ naturæ formalissimè consideratæ, ac proinde est vnica in specie, ex fine siquidem vel obiecto specificantur habitus: ergo cum ratio & perfectio specifica sit indiuisibilis sicut numeri, vt ait Philosophus, ac proinde æqualis in omnibus illam participantibus, gratia habitualis secundùm perfectionem & magnitudinem specificam est æqualis in omnibus iustis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate, & ratione D. Th. loco citato, vbi sic ait: Ex parte subiecti gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet vnus perfectius illustratur à lumine gratiæ, quàm alius: cuius diuersitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit: sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diuersitatis, quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium eius præparatur à Deo; vnde prima causa huius diuersitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diuersimodè suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diuersis gradibus pulchritudo & perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diuersos gradus rerum instituit, vt esset vniuersum perfectum: Ecce D. Th. assignat triplicem causam maioris, vel minoris intensionis gratiæ in diuersis hominibus adultis: materialem, scilicet maiorem vel minorem dispositionem suscipientis, causatam tamen ex diuino auxilio: efficientem, scilicet voluntatem ipsius Dei liberè dispensantem dona suæ gratiæ, & diuersimodè: ac tandem finalem, scilicet pulchritudinem & perfectionem Ecclesiæ consurgentem ex diuersis gradibus.

Secundò probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Ioan. 15. Maiorem hac dilectionem nemo habet. & 21. Simon Petre diligis me plus his: Constat autem quòd sicut gratia & charitas sunt inseparabiles ab eodem subiecto, sic in eodem sunt æquales: cum igitur reperiatur inæqualis charitas in diuersis, etiam reperitur inæqualis gratia habitualis. Idem habetur definitum in Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ait enim: Iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque suam secundùm mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, & secundùm propriam cuiusque dispositionem & cooperationem. Idem habetur in Concilio Florentino in Litteris vnionis: & ita hæc conclusio est de fide: Quam etiam communiter docent Sancti Patres. Hieronymus libris contra Iouinianum. Augustinus Hæresi 32. & alij. Deinde, Sacramenta nouæ legis ex opere operato causant gratiam, & inter ipsa Eucharistia cæteris paribus causat maiorem, vt pote continens fontem gratiæ: sed potest contingere, & de facto contingit quòd homines sint inæquales in participatione Sacramentorum, aliqui enim magis frequentant, & cum maiori deuotione: ergo inæqualem participant gratiam. Item gloria erit inæqualis in pluribus Beatis iuxta illud

Ioan.

Ioan. 14. In domo patris mei mansiones multæ sunt. 1. ad Cor. 9. Qui parcè seminat, parcè & metet, &c. Item Sicut differt stella à stella in claritate, sic erit in regno Dei: Et ratio est, quia homines beati replent sedes angelorum apostatarum, & restaurant eorum ruinas: constat autem quòd fuissent inæquales in gloria, sicut fuerunt inæquales in gratia ex D.Thom. ergo etiam gratia est inæqualis in hominibus iustis; quia intensio gloriæ correspondet intensioni gratiæ, hæc enim est semen gloriæ. Denique, Non est semper æqualis gratia in eodem homine iusto, sed sæpe augetur ex illo Apocal. 22. Qui iustus est iustificetur adhuc. 2. ad Cor. 9. Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. Et habetur definitum in Concilio Trident. sess. 6. cap. 10. ait enim: Iustificati in ipsa iustitia, per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus crescunt, atque magis iustificantur: & canone 24. Si quis dixerit iustitiam acceptam non conseruari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo & signa esse iustificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam; anathema sit: ergo nec est æqualis in omnibus iustis adultis, par enim est ratio vtriusque vt consideranti patet.

Probatur breuiter tertia pars conclusionis: Sacraméta nouæ legis causant gratiam habitualem ex opere operato, ita vt singula propria virtute habeant causare determinatam gratiæ portionem independenter à dispositione subiecti; supposita tamen illa tantùm vt conditione in adultis: & quò nobiliora sunt Sacramenta, eò maiorem causant gratiam: ergo in paruulis ante vsum rationis est æqualis gratia habitualis, si eadem Sacramenta susceperint, putà solum Baptismum; inæqualis, si inter eos est inæqualitas in participatione Sacramentorum, putà si aliqui tantùm Baptismum, alij verò simul Baptismum & Confirmationem susceperint.

Ad primum ergo dicendum, quòd per denarium diurnum non intelligitur gratia habitualis, vt intendit Vasques, quia gratia habitualis cum detur gratis, non datur vt merces, sicut datus est denarius diurnus operariis: sed intelligitur beatitudo obiectiua, quæ est æqualis & eadem in omnibus Beatis, scilicet Deus obiectum beatitudinis, quamuis beatitudo formalis correspondens gratiæ habituali sit inæqualis in multis. Ad aliud dicendum cum D. Thom. 1. 2. quæst. 112. art. 4. ad 1. quòd cura diuina dupliciter considerari potest: vno modo quantum ad ipsum diuinum actum, qui est simplex & vniformis; & secundùm hoc æqualiter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet vno actu & simplici, & maiora & minora dispensat: alio modo potest considerari ex parte eorum, quæ in creaturis ex diuina cura proueniunt; & secundùm hoc inuenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora prouidet dona.

Ad secundum dicendum, quòd verum est gratiam fuisse datam angelis, iuxta inæqualitatem naturalium: non quod ipsa natura secundùm se sit dispositio ad gratiam, aut illam exigat; sed ex mera Dei libertate: vnde non sequitur, quòd omnes homines æquales in natura, sint etiam æquales in gratia habituali. Quòd natura non sit dispositio ad gratiam, patet: quia aliqui homines inferiores in natura Angelis, sunt superiores in gratia.

Ad tertium dicendum cum D. Thom. ibidem quòd vita naturalis pertinet ad substantiam hominis; & ideo non recipit magis & minus: sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter; & ideo eam potest homo magis vel minus habere. Ad aliud similiter dicendum, quòd filiatio naturalis non recipit magis & minus, quia fundatur in substantia: filiatio autem adoptiua recipit magis & minus, quia fundatur in voluntate adoptantis, & in aliquo accidente scilicet gratiæ: radix huius est, quia ex Philosopho substantia non recipit magis & minus, benè autem qualitas.

DVBIVM VI.

Vtrum quis posit esse certus quòd sit in gratia Dei.

PRima, sed hæretica, opinio est Lutheri art. 10. Caluini in antidoto Concilij Tridentini ad sess. 6. eorumque sequacium, qui asserunt Fideles non solùm esse certos quòd sint in gratia; sed etiam posse, imò & teneri hoc credere fide diuina: & hanc solam fidem sufficere, sed requiri ad iustificationem. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Ad Rom. 8. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filij Dei: ac proinde quòd habemus gratiam habitualem, qua adoptamur in filios Dei. Ibidem: Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque creatura alia poterit nos separare à charitate Dei, quæ est in Christo Iesu; Imò si non essemus omninò certi quòd sumus in gratia Dei, non crederemus articulum Symboli de remissione peccatorum: ergo potest quis esse certus quòd sit in gratia Dei.

Secundò, Non est maius & difficilius scire se esse in gratia Dei, quàm se habere fidem diuinam, vtrumque enim est supernaturale: sed potest quis scire certò se habere fidem diuinam, iuxta illud 2. ad Cor. cap. vltimo: An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Iesus in vobis est. Et Aug. 13. de Trinitate cap. 1. Fidem ipsam quam videt quisque in corde suo, si credit; vel non esse, si non credit aliter nouimus. Item: Ipsam fidem, quando inest in nobis, videmus in nobis. Et ratio huius multiplex est, quia nullus

petit à Deo fidem, sed augmentum fidei, & si quis dubitaret de sua fide, esset aliquo modo infidelis. Deinde, Multi experiuntur se paratos mori pro sua fide. Denique, Eliciendo actus fidei certi sumus, nos credere mysteriis reuelatis: ergo potest quis esse creatus quòd sit in gratia Dei.

Tertiò, Iusti certò vident se multa ex charitate facere; imò multi, scilicet qui martyres propter Deum moriuntur, se facere summum opus imperatum à charitate, iuxta illud, Maiorem charitatem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis: sed actus charitatis non potest esse sine gratia Dei: ergo potest quis esse certus quòd sit in gratia Dei.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm fidem, nullus absque speciali reuelatione potest fide diuina credere se esse in gratia. 2. imò id certa scientia scire non potest, seclusa tali reuelatione. 3. sed tantùm coniecturali notitia per aliqua signa. Hanc conclusionem docet D. Th. quantum ad duas posteriores partes 1.2. q.112. art.5. & communiter alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Ecclesiastæ cap. 19. Sunt iusti atque sapientes, & opera eorum in manu Dei; & tamen nescit homo vtrum amore, an odio dignus sit, sed omnia in futurum seruantur incerta. Ecclesiastici 9. De propitiato peccato noli esse sine metu. Prouerb. 20. Quis potest dicere, mundum est cor meum. Iob. 9. Si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea, & verebar omnia opera mea. Item; si iustificare me voluero, os meum condemnabit me; Si innocentem ostendero, prauum me comprobabit. Nec contrariatur, dum cap. 27. ait; Non recedam ab innocentia mea, iustificationem meam quam cœpi tenere, non deseram: neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea. Aliud enim est, non reprehendi à conscientia, siue non esse sibi conscium de peccato mortali: & aliud est, se scire certè aut credere fide diuina, se non esse in peccato: sed in gratia Dei. Psalmo 18. Delicta quis intelligit, ab occultis meis munda me, & ab alienis parce seruo tuo. 1. ad Cor.4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, neque meipsum iudico; qui autem iudicat me, Dominus est. Et tandem hæc veritas habetur definita in Concilio Trident. sess. 6. cap. 9. & canone 12.13.14. Cuius ratio est, quia de fide est, tantùm credi fide diuina quæ sunt à Deo reuelata, siue in Scriptura sacra, siue in Conciliis, siue per Traditionem, aut aliquo alio modo infallibili: sed non habetur reuelatum à Deo aliquo modo ex dictis, quòd hic vel ille in particulari sit in gratia Dei: ergo secundùm fidem nullus absque speciali reuelatione potest fide diuina credere, se esse in gratia: propterea Deus aliquibus iustis sibi familiaribus hoc reuelat; vnde signum est quòd ante dictam reuelationem hoc non tenebantur, aut poterant fide diuina id credere, aliàs superflua esset hæc specialis reuelatio.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Concilij Tridentini sess.6. cap.9. vbi sic ait: Quilibet dum seipsum, suamque propriam infirmitatem & indispositionem respicit, de sua gratia formidare & timere potest; ac proinde nullus certa scientia scire potest seclusa reuelatione se esse in gratia: nomine autem infirmitatis intelligit Concilium fragilitatẽ, qua in multis deficimus omnes: nomine autem indispositionis intelligit insufficientiam, quam habet homo ex suis viribus, vt disponatur ad iustitiam. Item probatur authoritate, & ratione D. Th. loco citato, vbi sic ait: Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, & hoc certitudinaliter; & sic nullus potest scire se habere gratiam: certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstratiuis per indemonstrabilia vniuersalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret: principium autem gratiæ & obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundùm illud Iob.36. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram; & ideo eius præsentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest secundùm illud Iob. 9. Si venerit ad me, non videbo eum: si autem abierit, non intelligam; & ideo homo non potest per certitudinem diiudicare vtrum ipse habeat gratiam: non tamen sequitur, quòd homo sit semper in actuali formidine de hoc, an sit in gratia; sed solùm dum actu considerat propriam infirmitatem, & indispositionem. Nec obstat id quod habet Aug. sermone 6. de verbis Apostoli exponens illud, Ipse spiritus testimonium reddit, &c. scilicet catholica fide Spiritum Dei nobis inesse cognoscimus: loquitur enim non de particularibus, sed de tota Ecclesia vniuersali, sicut & Apostolus loquitur de iustis non determinatè sed indeterminatè.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum. Hilarij in cap. 5. Matthæi de certitudine confidentiæ & spei. Gregorij. 1. Dialog. cap. 1. Bernardi Sermone de tribus modis orandi. & tandem D.Thom. loco citato, vbi sic ait: Cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa, & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis: ista tamen cognitio imperfecta est, vnde Apostolus dicit 1. ad Cor. 4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Quòd autem prædicta signa coniecturaliter demonstrent gratiam patet, quia

quia sicut per peccatum mortale oppositum gratiæ auertimur à Deo bono incommutabili, & conuertimur ad creaturas bonum commutabile: sic per gratiam habitualem sumus auersi à creaturis, & conuersi à Deum; ac proinde delectabimur in Deo,& contemnemus res mundanas: & tandem quia sicut qui est auersus ab vltimo fine per peccatum, est moraliter impossibile quòd sit benè dispositus circa omnia media conducentia ad finem, quia ex his nulla non eliguntur nisi propter finem, ac ita deficiet in multis: sic ècontra qui non deficit circa media, putà præcepta, ita vt diu non peccet, quod coniecturaliter scitur ex eo quòd quis non sit sibi conscius peccati; probabiliter est benè affectus circa vltimum finem, & coniecturaliter concluditur esse in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus ille locus diuersimodè à diuersis exponitur. Quidam volunt quòd intelligatur de ipso Sancto Paulo, & reliquis Apostolis, quibus reuelatum fuit in die Pentecostes per Spiritum sanctum, quòd essent iusti. Alij quòd intelligatur de tota Ecclesia,ita vt in ipsa sint filij Dei,siue sanctorum communio. Alij quòd sit propositio conditionata, id est si fecerimus quæ præcipiuntur nobis, iuxta alium locum Ioan. 14. Vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio nobis. Alij denique per testimonium intelligunt quandam pacem animæ, includentem quandam securitatem coniecturalem, quòd sumus in gratia Dei; & hanc experiuntur qui benè viuunt. Eodem modo explicantur sequentes authoritates 1. ad Cor. 2. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. 1. Ioannis 4. Perfecta charitas foras mittit timorem. Ad secundum locum dicendum, quòd sanctus Apostolus loquitur de seipso ex speciali reuelatione,vel nomine certitudinis non intelligit cognitionem certam, sed spem & certam confidentiam. Ad aliud dicendum, quòd articulus fidei de remissione peccatorum non est quòd remittantur peccata huic vel illi, sed quòd remittantur verè pœnitentibus, & se disponentibus ad iustitiam, de qua vera pœnitentia & dispositione nullus potest esse certus omninò, nisi ex speciali reuelatione, etiamsi accedat ad Sacramenta; quia vel aliquid deficit ex parte eius, vel ex parte ministri.

Ad secundum dicendum, quòd potest quis esse certus se habere fidem mysteriorum supernaturalium, abstrahendo quòd sit fides diuina aut humana, quia vt ait D.Thom. 1.2. quæst. 112. art. 5. ad 2. de ratione scientiæ est, quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam: & similiter de ratione fidei est, quòd homo sit certus de his quorum habet fidem; & hoc ideo quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt; & ideo quicunque habet scientiam vel fidem, certus est se habere: non est autem similis ratio de gratia & charitate, & aliis huiusmodi quæ perficiunt vim appetitiuam: non autem potest quis omninò esse certus, sed tantùm coniecturaliter se habere fidem diuinam seclusa reuelatione, cum talis fides sit quid supernaturale, ac proinde non habens principium naturale quo possit demonstrari: vnde non potest quis esse omninò certus, quòd credat propter authoritatem diuinam; potest enim contingere quòd credat vel propter authoritatem humanam, vel propter alia motiua: & iuxta hanc distinctionem intelligenda est sacra Scriptura, & sanctus Augustinus. Vnde ad rationes dicendum, quòd non solùm potest quis petere augmentum fidei, sed etiam vt credat actu veræ fidei diuinæ: nec esset infidelis, qui dubitaret se credere vera fide diuina, sed tantùm si dubitaret de obiecto fidei à Deo reuelato, & proposito ab Ecclesia: pro quo quilibet Fidelis debet esse paratus mori, non pro hoc quod habeat actum veræ fidei: nec eliciendo actus fidei sumus certi quòd sint fidei diuinæ, sed solùm quod sint circa mysteria fidei, vel medio naturali, vel supernaturali.

Ad tertium dicendum, quòd iusti non certò sciunt se facere ex charitate diuina quæ faciunt, sed tantùm probabiliter. Ad illud de martyrio dicendum cum D. Thom. 2.2. qu. 124. art. 4. quòd de ratione martyrij est actualis mors: vnde quandiu quis viuit, non scit se esse martyrem, quia non peruenit ad consummationem martyrij; & quamuis ex speciali Dei priuilegio conferat paruulis gratiam quasi ex opere operato, quando ad illum statum peruenit tormentum aut percussio, vnde necessariò sequenda sit mors quia supplet pro ipsis voluntas Christi: non tamen confert adultis ex opere operato, sed est quoddam opus fortitudinis imperatum ex charitate; & ita, vt conferat gratiam, aut eius augmentum, non requiritur consummatio operis, sed sufficit quòd quis incipiat velle mori pro Christo ex charitate, vnde toto tempore quo durat talis voluntas, aut opus externum imperatum à charitate, augetur gratia: sed quia non habetur physica certitudo, sed solùm moralis quòd hæc voluntas procedat ex charitate, ideo non habetur certitudo physica, sed moralis quod ille talis sit in gratia.



QVÆSTIO XCIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de effectibus gratiæ. Et primò de iustificatione impij, quæ est effectus gratiæ operantis. Secundò, de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

¶ Circa primum quæruntur decem.

¶ Primo, quid sit iustificatio impij.

¶ Secundo, vtrum ad eam requiratur gratiæ infusio.

¶ Tertio, vtrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrij.

¶ Quarto, vtrum ad iustificationem impij requiratur motus fidei.

¶ Quinto,

¶ Quinto, vtrum ad eam requiratur motus liberi arbitrij contra peccatum.
¶ Sexto, vtrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.
¶ Septimo, vtrum in iustificatione impij sit ordo temporis, aut sit subito.
¶ Octauo, de naturali ordine eorum quæ ad iustificationem concurrunt.
¶ Nono, vtrum iustificatio impij sit maximum opus Dei.
¶ Decimo, vtrum iustificatio impij sit miraculosa.

ARTICVLVS I.

Vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum.

600 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd iustificatio impij non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, vt ex * supradictis patet. Sed iustificatio significat motum quendam ad iustitiam: non ergo omnis peccati remissio est iustificatio, cùm omnis motus sit de contrario in contrarium.

*Inf. art. 6. ad 1. & 4. d 17. q. 1. art. 1. q. 1. & veri. q. 28. art. 1. * q. 71. art. 1. l. 2. tex. 49. tom. 2.*

¶ 2 Præterea, Vnumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, vt dicitur in 2. * de anima. Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. 15. Fide purificans corda eorum, & per charitatem, secundum illud Prouerb. 10. Vniuersa delicta operit charitas. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide vel à charitate quàm à iustitia.

¶ Præterea, Remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat. Distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem præcedit, secundum illud Rom. 8. Quos vocauit, hos & iustificauit: ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

gl. interl. ibidem. SED contra est, quod Rom. 8. super illud, Quos vocauit, hos & iustificauit, dicit * glos. remissione peccatorum: ergo remissio peccatorum est iustificatio.

CONCLVSIO.

Ea iustificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum sed solum iustitiæ acquisitio. Quæ verò dicitur impij iustificatio (de qua hic solum sermo est) cùm per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione iustitiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd iustificatio passiuè accepta importat motum ad iustitiam, sicut & calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. vno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quædam, siue sit particularis iustitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; siue sit iustitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, vt patet in 5. * Eth. Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo & inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat * Philosophus in 5. Ethic. iustitiam metaphoricè dictam. Hæc autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Vno quidem modo per motum simplicis generationis, qui est ex priuatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei, qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam à Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium: & secundum hoc iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impij secundum illud Apost. ad Rom. 4. Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, &c. Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quàm à termino à quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iustificatio impij.

l. 5. eth. c. 1. tom. 5. l. 5. eth. c. vlt. tom. 6.

AD primum ergo dicendum, quod omne peccatum secundum quòd importat quandam inordinationem mentis non subditæ Deo iniustitia potest dici prædictæ iustitiæ contraria, secundum illud 1. Ioan. 3. Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum est iniquitas: & secundum hoc remotio cuiuslibet peccati dicitur iustificatio

AD secundum dicendum, quòd fides & charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum vel affectum: sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis.. Et ideo magis denominatur huiusmodi tansmutatio à iustitia quàm à charitate vel fide

AD tertium dicendum, quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interius mouentis & excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

ARTICVLVS II.

Vtrum ad remissionem culpæ, quæ est iustificatio impij, requiratur gratiæ infusio.

601 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ad remissionem culpæ quæ est iustificatio impij, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis remoueri ab vno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata: sed status culpæ & status gratiæ sunt contraria mediata: est enim medius status innocentiæ in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc, quod perducatur ad gratiam.

4. d. 17. q. 1. a. 3. q. 1. & ver. q. 28. art. 1.

¶ 2 Præterea, Remissio culpæ consistit in reputatione diuina, secundum illud Psalm. 31. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum. Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, vt * suprà habitum est: ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ. *q. 110 art. 1. arg. 3.*

¶ 3 Præterea, Nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitatis, & libertatis: ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis. Potest tamen contingere, quòd prius ei subiiciebatur; ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur à peccato illiberalitatis, & sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

SED contra est, quòd dicitur Rom. 3. Iustificati gratis per per gratiam ipsius.

CONCLVSIO.

Quum iustitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modò noscitur, reatus pœna absque gratia tolli queat: ad culpæ quoque hominis qualis modò nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.

RESPONDEO dicendum, quòd homo peccando Deum offendit sicut ex * supradictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensi pacatus offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quòd Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei quantum est ex parte actus diuini, est æterna & immutabilis, sed quantum est ad effectum quem nobis imprimit quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus quandoque iterum recuperamus. Effectus autem diuinæ dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

q. 71. ar. 6. & 72. & 73.

AD primum ergo dicendum, quòd plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quàm ad hoc, quòd simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere, quod vnus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali beneuolentia. Beneuolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ: & ideo licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

AD secundum dicendum, quòd sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis diuinæ, sed etiam importat quendam gratiæ effectum (vt * suprà dictum est) ita etiam & hoc, quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur: quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex diuina dilectione procedit. *Q. 110. a. 1.*

AD tertium dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in lib. de nuptiis & concupiscentia. Si à peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret, vt hoc moneret Scriptura, Fili peccati, non adiicias iterum. Hoc autem non sufficit, sed additur: Et de pristinis deprecare, vt tibi remittantur; transit enim peccatum actu, & remanet reatu, vt * suprà dictum est: & ideo cùm aliquis à peccato vnius vitij transit in peccatum contrarij vitij, desinit quidem habere actum præteriti, sed non desinit habere reatum. Vnde simul habet reatum vtriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte auersionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

Li. 1. c. 26. in fi. to. 7. Q. 87. a. 6.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad iustificationem impij requiratur motus liberi arbitrij.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd ad iustificationem impij non requiratur motus liberi arbitrij. Videmus enim quod per sacramentum baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrij, & etiam interdum adulti. Dicit enim * August. in 4. Confess. quod cùm quidam suus amicus laboraret febribus: iacuit diu sine sensu in sudore lethali, & dum desperaretur, baptizatus est nesciens & renatus est: quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligauit sacramentis: ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis, absque omni motu liberi arbitrij. 602

Inf. a. 4. 5. & 6. a. & 3. q. 16. ar. 6. ad 1. & 2. d. 27. a. 2. ad 7. & 4. d. 17. q. 1. a. 3. q. 2. & veri. q. 28. ar. 3. & 4. co. & Io. 4. l. 1. co 2. & Eph. 5. le. 5. f. Lib. 4. c. 4. parum ante me. 10. 1 l. 8. c. 10. non procul à fi. & ca. 12. to. 4.

¶ 2 Præterea, In dormiendo homo non habet vsum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrij: sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ, vt habetur 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum, gratiæ iustificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrij.

¶ 3 Præterea, Per eandē causam gratia producitur in esse & conseruatur. Dicit enim † Aug. 8. super Gen. ad literam, quòd ita se debet homo ad Deum conuertere, vt ab illo semper fiat iustus. Sed absque motu liberi arbitrij gratia in homine conseruatur: ergo absque motu lib. arb. potest à principio infundi.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. Sed discere non est sine motu liberi arbitrij, addiscens enim consentit docenti: ergo nullus venit ad Deū per gratiā iustificantē absq; motu liberi arbitrij.

CONCLVSIO.

Cùm impij iustificatio fiat Deo illum ad iustitiam mouente, cùmque Deus omnia secundum propriam cuiusque naturam moueat: ad impij (si modò rationis actum habuerit) iustificationem, liberi arbitrij motum, quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.

RESPONDEO dicendum, quòd iustificatio impij fit Deo mouente hominem ad iustitiam: ipse enim est qui iustificat impium, vt dicitur Rom. 3. Deus autem mouet omnia secun

secundum modum vniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus, quod aliter mouentur ab ipso grauia, & aliter leuia propter diuersam naturam vtriusque. Vnde & hominem ad iustitiam mouet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrij, & ideo in eo qui habet vsum liberi arbitrij non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbit. sed ita infundit donum gratiæ iustificantis, quod etiam simul cum hoc mouet liberum arbit. ad donum gratiæ acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quòd pueri non sunt capaces motus liberi arbitrij, & ideo mouentur a Deo ad iustitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, à quo iustificantur, non propria voluntate ad eos peruenit, sed per carnalem originem: ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia deriuatur. Et eadem ratio est de furiosis & amentibus, qui nunquam vsum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit vsum lib. arbitr. & postmodum eo careat, vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito: quod sine vsu lib. arb. non contingit. Et hoc modo ille, de quo loquitur Augustinus, renatus fuit: quia & prius & postea baptismum acceptauit.

Ad secundum dicendum, quòd etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit: sed in somno declaratum est ei, quòd propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur. Vnde ex eius persona dicitur Sapientiæ 7. Optaui, & datus est mihi sensus. Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus Prophetiæ, secundum quod dicitur Num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium, aut in visione loquar ad eum. in quo casu aliquis vsum liberi arbit. habet. Et tamen sciendum est, quòd non est eadem ratio de dono sapientiæ & de dono gratiæ iustificantis. nam donum gratiæ iustificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis, & ideo ad ipsum mouetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbit. sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem. Vnde absque completo motu liberi arbit. potest intellectus dono sapientiæ illuminari: sicut etiam videmus, quòd in dormiendo aliqua hominibus reuelantur: sicut dicitur Iob. 33. Quando irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum: & erudiens eos, instruit disciplinam.

Ad tertium dicendum, quòd in infusione gratiæ iustificantis est quædam transmutatio animæ humanæ, & ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, vt anima moueatur secundum modum suum. Sed conseruatio gratiæ est absque transmutatione. vnde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus diuini.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ad iustificationem impij requiratur motus fidei.

603 *3. q. 86. a. 6. ad 1. & 3. & 2. di. 26. art. 4. ad 4. & 3. d. 30. ar. 5. ad 3. & 4. d. 17. q. 1. art. 3. q. 3. Et ver. q. 28. art. 4.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ad iustificationem impij non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam & per quædam alia, scilicet per timorem: de quo dicitur Eccles. 1. Timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est, non poterit iustificari, & iterum per charitatem, secundum illud Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. & iterum per humilitatem secundum illud Iac. 4. Deus superbis resistit: humilibus autem dat gratiam. & iterum per misericordiam: secundum illud Prou. 15. Per misericordiam & fidem purgantur peccata. Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem impij, quàm motus prædictarum virtutum.

¶ 2 Præterea, Actus fidei non requiritur ad iustificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum: sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, & per donum sapientiæ: ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impij.

¶ 3 Præterea, Diuersi sunt articuli fidei: si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impij, videtur quod oporteret hominem, quando primò iustificatur: de omnibus articulis fidei cogitare: sed hoc videtur inconueniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad iustificationem impij.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 5. Iustificati igitur ex fide pacem habemus ad Deum.

CONCLVSIO.

Cùm ad impij iustificationem, mentis in Deum conuersio requiratur, prima autem eius conuersio in Deum, fiat per fidem: fidei motum ad impij iustificationem requiri manifestum est.

Ar. præc. Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, motus liberi arbit. requiritur ad iustificationem impij, secundum quod mens hominis mouetur à Deo. Deus autem mouet animam hominis, conuertendo eam ad seipsum, vt dicitur in Psalm. 84. secundum aliam literam, Deus tu conuertens viuificabis nos: & ideo ad iustificationem impij requiritur motus mentis, quo conuertitur in Deum. Prima autem conuersio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impij.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus: vnde simul in iustificatione impij cum motu fidei est etiam motus charitatis mouetur autem liberum arbitr. in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat: vnde etiam concurrit actus timoris filialis, & actus humilitatis. Contingit enim vnum & eundem actum lib. arb. diuersarum virtutum esse, secundum quod vna imperat, & alia imperatur; prout scilicet actus est ordinabilis ad diuersos fines. Actus autem misericordiæ operatur circa peccatum per modum satisfactionis: & sic sequitur iustificationem vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur: & sic etiam potest præcedere iustificationem, vel etiam ad iustificationem, concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quòd per cognitionem naturalem homo non conuertitur in Deum, inquantum est obiectum beatitudinis & iustificationis causa. vnde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei: vt ex supradictis* patet. *Q. 68. art. 2. & ar. 4. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Apost. dicit ad Rom. 4. Credenti in eum, qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiæ Dei. Ex quo patet, quòd in iustificatione impij requiritur actus fidei, quantum ad hoc, quòd homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad iustificationem impij requiratur motus liberi arb. in peccatum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd ad iustificationem impij non requiratur motus liberi arbitr. in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati: secundum illud Prou. 10. Vniuersa delicta operit charitas: sed charitatis obiectum non est peccatum: ergo non requiritur ad iustificationem impij motus liberi arbit. in peccatum. 604 *Inf. art. 7. ad 1. & 2. & qu. 88. art. 2. cor. & 4. dist. 17. q. 1. a. 3. qu. 4. Et 3. contra c. 158. Et ver. qu. 28. ar. 5.*

¶ 2 Præterea, Qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet: secundum illud Apost. ad Philiph. 3. Quæ quidem retro sunt, obliuiscens, ad ea vero quæ sunt priora, extendens meipsum, ad destinatum persequor biauium supernæ vocationis. Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata præterita: ergo eorum debet obliuisci, nec in ea se debet extendere per motum lib. arbitrij.

¶ 3 Præterea, In iustificatione impij non remittitur vnum peccatum sine alio; impium enim est à Deo dimidiam sperare veniam: si igitur in iustificatione impij oportet liberum arbit. moueri contra peccatum, oporteret, quod de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconueniens, tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem, tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitr. in peccatum non requiritur ad iustificationem impij.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 31. Dixi: Confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei.

CONCLVSIO.

Quum iustificatio impij transmutatio quædam sit de peccato ad iustitiam: necessarius est in eius iustificatione (si rationis vsum habet) liberi arbitrij motus, non solum quo per desiderium & amorem animus eius ad iustitiam accedit, verùm etiam quo per odium à peccato recedit.

Respondeo dicendum, quòd sicut* suprà dictum est; iustificatio impij est quidam motus, quo humana mens mouetur à Deo à statu peccati in statum iustitiæ: oportet igitur quod humana mens se habeat ad vtrunque extremorum secundum motum liberi arbitrij sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo mouente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quòd corpus motum recedit à termino à quo, & accedit ad terminum ad quem: vnde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrij recedat à peccato, & accedat ad iustitiam: recessus autem & accessus in motu liberi arbitrij accipitur secundum detestationem & desiderium. Dicit enim* Aug. super Ioan. exponens illud, Mercenarius autem fugit: Affectiones nostræ motus animorum sunt, lætitia, animi diffusio; timor, animi fuga est: progrederis animo cum appetis: fugis animo, cum metuis. Oportet igitur quod in iustificatione impij sit motus liberi arbitrij duplex. Vnus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam: & alius, quo detestetur peccatum. *art. 1. huius quæst.* *tract. 46. in Ioan. non procul à fine cap. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ad eandem virtutem pertinet prosequi vnum oppositorum, & refugere aliud: & ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem: sed quantum ad hoc, debet ea obliuisci, vt ad ea non afficiatur: debet tamen eorum recordari per considerationem, vt ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quòd in tempore præcedente iustificationem oportet, quòd homo singula peccata quæ commisit, detestetur quorum memoriam habet. & ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis vniuersaliter omnia peccata cõmissa, inter quæ etiam includuntur peccata obliuioni tradita: quia homo in statu illo est sic dispositus, vt etiam de his quæ non meminit, contereretur si memoriæ adessent: & iste motus concurrit ad iustificationem.

ARTICVLVS VI.

Vtrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij.

605 *3. q. 86. a. 6. ad. 1. &*

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd remissio peccatorum non debeat numerari inter ea, quæ requiruntur

2. & q. 38. art. 2. cor. & 4. d. 17. q. 1. art. 3. q. 3. cor. & 4. ad 3. & 72. & in. q. 28. a. 6. & lo. 4. & Eth. 5. lect. 5. fin. * art. 1.

tur ad iustificationem impij. Substantia enim rei non connumeratur his, quæ ad rem requiruntur: sicut homo non debet connumerari animæ & corpori. sed ipsa iustificatio impij est remissio peccatorum, vt * dictum est ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea, quæ ad iustificationem impij requiruntur.

¶ 2 Præterea, Idem est gratiæ infusio, & culpæ remissio, sicut idem est illuminatio, & tenebrarum expulsio, sed idem non debet connumerari sibi ipsi: vnum enim multitudini opponitur; ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

¶ 3 Præterea, Remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrij in Deum & in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim & contritionem remittuntur peccata. sed effectus non debet connumerari suæ causæ, quia ea quæ connumerantur, quasi adinuicem condiuisa sunt simul natura: ergo remissio culpæ, non debet connumerari aliis, quæ requiruntur ad iustificationem impij.

SED contra est, quod in enumeratione eorum, quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in vnoquoque: sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impij, Dicitur enim Isa. 7. Iste est omnis fructus, vt auferatur peccatum eius: ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij.

CONCLVSIO.

Cùm inter alia, quæ ad motum requiruntur, pertineat ipsius motus consummatio: rectè peccatorum remissio (quæ se habet in iustificatione tanquam eius consummatio) vt annumeratur, quæ ad impij iustificationem pertinent.

RESPONDEO dicendum, quòd quatuor enumerantur, quæ requiruntur ad iustificationem impij, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrij in Deum per fidem, & motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio culpæ: cuius ratio est, quia sicut * dictum est iustificatio est quidam motus, quo anima mouetur à Deo à statu culpæ in statum iustitiæ: in quolibet autem motu, quo aliquid ab altero mouetur, tria requiruntur. Primò quidem, motio ipsius mouentis. Secundò, motus mobilis. Tertio, consummatio motus, siue peruentio ad finem. Ex parte igitur motionis diuinæ accipitur gratiæ infusio. ex parte vero liberi arbitrij moti accipiuntur duo motus ipsius secundum recessum a termino à quo, & accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem siue peruentio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpæ: in hoc enim iustificatio consummatur

art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quod iustificatio impij dicitur esse ipsa remissio peccatorum secundum quod omnis motus accipit speciem a termino: tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, vt ex supra dictis * patet.

art. præces.

AD secundum dicendum, quòd gratiæ infusio & remissio culpæ dupliciter considerari possunt. Vno modo, secundum ipsam substantiam actus; & sic idem sunt: eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum: & sic differunt secundum differentiam culpæ quæ tollitur, & gratiæ quæ infunditur, sicut etiam in rebus naturalibus generatio & corruptio differunt: quamuis generatio vnius sit corruptio alterius

AD tertium dicendum, quod ista non est connumeratio secundum diuisionem generis in species, in qua oportet, quod connumerata sint simul: sed secundum differentiam eorum, quæ requiruntur ad completionem alicuius. in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius & aliquid posterius quia principiorum & partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICVLVS VII.

Vtrum iustificatio impij fiat in instanti, vel successiue.

606 AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd iustificatio impij non fiat in instanti, sed successiue: quia vt * dictum est, ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij. Actus autem liberi arbitrij est eligere, qui præexigit deliberationem concilij, vt † dictum est Cum igitur deliberatio discursum quendam importet, qui successionem quandam habet, videtur quod iustificatio impij sit successiua

Inf. a. 8. ad. & 4. d. 5. q. 2. a. 2. q. 3. ad 1 & d. 17. q. 1. a. 5 q. 1. & ver. q. 26. a. 1. ad 12. & q. 28. a. 9. ad 10. & 19. a. 9. * art. 3. 5 & 6. q. 13. a. 1. * 1. p. q. 85. art. 4. * q. 114. art. 4.

¶ 2 Præterea. Motus liberi arbitrij non est absque actuali consideratione: sed impossibile est simul multa intelligere in actu, vt in 1. * dictum est. cùm igitur ad iustificationem impij requiratur motus liberi arbitrij in diuersa, scilicet in Deum & in peccatum, videtur quod iustificatio impij non possit esse in instanti.

¶ 3 Præterea, Forma quæ suscipit magis & minus, successiue recipitur in subiecto, sicut patet de albedine & nigredine: sed gratia suscipit magis & minus, vt supra * dictum est, ergo non recipitur subito in subiecto. cum igitur ad iustificationem impij requiratur gratiæ infusio, videtur quod iustificatio impij non possit esse in instanti.

¶ 4 Præterea, Motus liberi arbitrij, qui ad iustificationem impij concurrit, est meritorius: & ita oportet quod procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, vt * infra dicetur: sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. ergo prius infunditur gratia, & postea liberum arbitrium mouetur in Deum, & in detestationem peccati: non ergo iustificatio est tota simul.

q. 114. a. 2.

¶ 5 Præterea, Si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans, in quo primo animæ insit; similiter si culpa remittitur, oportet vltimum instans dare in quo homo culpæ subiaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia inter quæ, secundum Philosophum in 6. Phys. * oportet esse tempus medium: non ergo iustificatio fit tota simul, sed successiue.

lib. 6. phys. tex. 1. & 2.

SED contra est, quòd iustificatio impij fit per gratiam Spiritus sancti iustificantis. sed Spiritus sanctus subito aduenit mentibus hominum, secundum illud Act. 2 Factus est repente de cœlo sonus tanquam aduenientis spiritus vehementis, vbi dicit * gloss. quod nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia: ergo iustificatio impij non est successiua, sed instantanea.

ex gl. Ambros. in illud Lucæ c. 1. Abijt in montana cum festinatione tom. 5.

CONCLVSIO.

Cùm à Deo (cui resistere nihil potest) impij iustificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia passem agentis resistit ipsam impij iustificationem (pro infusione gratiæ quæ in instanti fit, acceptam) in instanti fieri certum est.

RESPONDEO dicendum, quod tota iustificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim & liberum arbitrium mouetur, & culpa remittitur: gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione Cuius ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc, quod subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore ad hoc, quod subiectum disponat: & ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem forma substantialis acquiritur materiæ: & eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subitò illuminatur à corpore lucido in actu * Dictum est autem supra, quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ, quandoque quidem subitò, quandoque autem paulatim & successiue, vt supra * dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quòd est aliqua proportio eius, quod in materia resistit ad virtutem agentis; & propter hoc videmus, quòd quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cùm igitur virtus diuina sit infinita, potest quamcunque materiam creatam subito disponere ad formam, & multò magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impij fit a Deo in instanti.

q. 112. a. 2
q. 112. a. 2. ad 2.

AD primum ergo dicendum, quòd motus liberi arbitrij, qui concurrit ad iustificationem impij, est consensus ad detestandum peccatum, & ad accedendum ad Deum, qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem sicut motus localis est via ad illuminationem & alteratio ad generationem.

AD secundum dicendum, quod sicut in 1 * dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quòd sunt quodammodo Vnum: sicut simul intelligimus subiectum & prædicatum, inquantum vniuntur in ordine affirmationis vnius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moueri secundum quod vnum ordinatur in aliud: motus autem liberi arbitrij in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrij in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impij simul detestatur peccatum, & conuertit se ad Deum sicut etiam corpus simul recedendo ab vno loco accedit ad alium

* 1. p. q. 85. art. 4.

AD tertium dicendum, quòd non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis & minus potest inesse: sic enim lumen non subito reciperetur in aëre qui potest magis & minus illuminari: sed ratio ex parte dispositionis materiæ vel subiecti, vt * dictum est

In corp. ar.

AD quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam: sicut ignis statim cùm est generatus, mouetur sursum, & si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem lib. arbitr. qui est velle, non est successiuus, sed instantaneus, & ideo non oportet quod iustificatio impij sit successiua.

AD quintum dicendum, quòd successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his, quæ subiacent tempori. & aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subiacent tempori, non est dare vltimum instans, in quo forma prior subiecto inest. est autem dare vltimum tempus, & primum instans, in quo forma subsequens inest materiæ vel subiecto Cuius ratio est, quia in tempore non potest accipi ante vnum instans aliud instans præcedens immediatè, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea (vt probatur in 6. Physic *) sed tempus terminatur ad instans, & ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid mouetur ad vnam formam, subest formæ oppositæ, & vltimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet: si qua enim successio sibi affectuum, vel intellectualium conceptionum (puta in angelis) talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut & ipsa quæ mensurantur non sunt continua, vt in primo * habitum est. Vnde in talibus est dandum vltimum instans, in quo primum fuit; & primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium quia non est ibi continuitas temporis quæ hoc requirebat. Mens autem humana quæ iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo, & tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, vt in primo * dictum est Et ideo iudicandum est secundum hoc de eius mutatione secundum conditionem motuum temporalium, vt scilicet dicamus quod non est dare vltimum instans, in quo culpa infuit, sed vltimum tempus. est autem dare primum instans, in quo gratia inest: in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

lib. 6. phys. a princ. per decem text. com. 2.
1 p. q. 53. a. 2. & 3.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impij.

607 AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij. Prius enim est recedere a malo, quàm accedere ad bonum, secundum illud Psalm. 30. Declina à malo, & fac bonum. Sed remissio culpæ pertinet ad recessum à malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni: ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

¶ 2 Præterea, Dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit: sed motus liberi arb. est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ: ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

¶ 3 Præterea, Peccatum impedit animam ne liberè tendat in Deum: sed prius est remouere id quod prohibet motum, quàm motus sequatur: ergo prius est naturaliter remissio culpæ, & motus liberi arbitrij in peccatum quàm motus lib. arb. in Deum, & quàm infusio gratiæ.

SED contra est. Causa est prior naturaliter suo effectu: sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad iustificationem impij, vt * suprà dictum est: ergo est naturaliter prior.

CONCLVSIO.

Cùm ipsius mouentis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam verò spectet infusio gratiæ: rectè hæc, inter ea quæ ad impij iustificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.

RESPONDEO dicendum, quòd prædicta quatuor quæ requiruntur ad iustificationem impij, tempore quidem sunt simul: quia iustificatio impij non est successiua, vt * dictum est, sed ordine naturæ vnum eorum est prius altero. & inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio, secundum motus liberi arbit. in Deum, tertium est motus lib. arb. in peccatum, quartum vero est remissio culpæ. Cuius ratio est: quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius mouentis; secundum autem est dispositio materiæ, siue motus ipsius mobilis: vltimum verò est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio mouentis. Ipsa igitur Dei mouentis motio est gratiæ infusio, vt dictum est * suprà: motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus lib. arb. terminus autem vel finis motus est remissio culpæ, vt ex * supradictis patet. Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impij est gratiæ infusio, secundum est motus lib. arbit. in Deum: tertium verò est motus liberi arb. in peccatum. Propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum: vnde motus liberi arb. in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbit. in peccatum, cùm sit causa & ratio eius. quartum verò & vltimum est remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, vt * dictum est.

AD primum ergo dicendum, quòd recessus à termino & accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Vno modo, ex parte mobilis, & sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum: prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abjicitur, & postmodum est id, quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est econuerso, agens enim per formam quæ in eo præexistit, agit ad remouendum contrarium: sicut sol per suam lucem agit ad remouendum tenebras. Et ideo ex parte solis prius est illuminare, quàm tenebras remouere; ex parte autem aëris illuminandi prius est purgari à tenebris, quàm consequi lumen ordine naturæ, licet vtrunque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ & remissio culpæ dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio, quàm culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis iustificati, est econuerso: nam prius est ordine naturæ liberatio à culpa, quàm consequutio gratiæ iustificantis. Vel potest dici, quòd termini iustificationis sunt culpa sicut à quo, & iustitia sicut ad quem: gratia verò est causa remissionis culpæ & adeptionis iustitiæ.

AD secundum dicendum, quòd dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur, & ideo motus liberi arb. naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.

AD tertium dicendum, quòd sicut * Philosoph. dicit in 2. Physic. in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis, sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis: & quia motus liberi arb. est motus animi, prius naturæ ordine mouetur in Deum sicut in finem, quàm ad remouendum impedimentum peccati.

ARTICVLVS IX.

Vtrum iustificatio impij sit maximum opus Dei.

608 AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd iustificatio impij non sit maximum opus Dei. Per iustificationem enim impij consequitur aliquis gratiam viæ, sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ maior est: ergo glorificatio angelorum vel hominum est maius opus, quàm iustificatio impij.

¶ 2 Præterea, Iustificatio impij ordinatur ad bonum particulare vnius hominis: sed bonum vniuersi est maius quàm bonum vnius hominis, vt patet in 1. *. Eth. ergo maius opus est creatio cœli & terræ, quàm iustificatio impij.

¶ 3 Præterea, Maius est ex nihilo aliquid facere, & vbi nihil cooperatur agenti, quàm ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis: sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, vnde nihil potest cooperari agenti, sed in iustificatione impij Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio iustum, & est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis: quia est ibi motus lib. arb. vt * dictum est: ergo iustificatio impij non est maximum opus Dei.

SED contra est, quod in Psalm. 144. dicitur, Miserationes eius super omnia opera eius: & in collecta, dicitur, Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime & miserando manifestas. & * August. dicit exponens illud Ioan. 14. Maiora horum faciet, quod maius opus est, vt ex impio iustus fiat, quàm creare cœlum & terram.

CONCLVSIO.

Quatenus impij iustificatio terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, quod est maximum bonum, eatenus ipsum quoque iustificationis opus, maximum esse certum est.

RESPONDEO dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Vno modo ex parte modi agendi, & sic maximum opus est creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit, & secundum hoc maius opus est iustificatio impij, quæ terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis quam creatio cœli & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis: & ideo * Aug. cùm dixisset, quod maius est, quòd ex impio fiat iustus, quàm creare cœlum & terram, subiungit. Cœlum enim & terra transibit, prædestinatorum autem salus & iustificatio permanebit. Sed sciendum est, quòd aliquid magnum dicitur dupliciter. Vno modo, secundum quantitatem absolutam: & hoc modo donum gloriæ est maius, quàm donum gratiæ iustificantis impium: & secundum hoc glorificatio iustorum est maius opus quàm iustificatio impij. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis: sicut dicitur mons paruus, & milium magnum: & hoc modo donum gratiæ impium iustificantis est maius, quàm donum gloriæ beatificantis iustum: quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impij, qui erat dignus pœna, quàm donum gloriæ dignitatem iusti, qui ex hoc ipso, quòd iustificatus, est dignus gloria. & ideo * Aug dicit ibidem. Iudicet qui potest, vtrum maius sit iustos angelos creare, quàm impios iustificare, certè si æqualis est vtrunque potentiæ, hoc maioris est misericordiæ. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM.

AD secundum dicendum, quòd bonum vniuersi est maius, quàm bonum particulare vnius, si accipiatur vtrunque in eodem genere sed bonum gratiæ vnius maius est, quàm bonum naturæ totius vniuersi.

AD tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICVLVS X.

Vtrum iustificatio impij sit miraculosa.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd iustificatio impij sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. sed iustificatio impij est maius opus, quàm alia opera miraculosa, vt patet per * Aug. in auctoritate adducta: ergo iustificatio impij est opus miraculosum. 609

¶ 2 Præterea, Motus voluntatis ita est in anima sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus: sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum: sicut cùm illuminat cæcum, vel suscitat mortuum voluntas autem impij tendit in malum, Cùm igitur Deus iustificando hominem moueat eum in bonum, videtur quod iustificatio impij sit miraculosa.

¶ 3 Præterea, Sicut sapientia est donum Dei, ita & iustitia: sed miraculosum est, quod aliquis subitò sine studio sapientiam assequatur à Deo: ergo miraculosum est, quod aliquis impius iustificetur à Deo.

SED contra, Opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem, sed iustificatio impij non est supra potentiam naturalem. Dicit enim * August. in lib. de prædest. sanctorum, quod posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. Ergo iustificatio impij non est miraculosa.

CONCLVSIO.

Opus iustificationis, prout à solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia præuenit, vt statim quandam perfectionem iustitiæ assequatur: miraculosum dici potest.

RESPONDEO dicendum, quòd in operibus miraculosis tria consueuerunt inueniri, quorum vnum est ex parte potentiæ agentis: quia sola diuina virtute fieri possunt, & ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, vt in primo * dictum est, & secundum hoc tam iustificatio impij quàm creatio mundi, & vniuersaliter omne opus, quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundo in quibusdam miraculosis operibus inuenitur quòd forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ: sicut in suscitatione mortui, vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iustificatio impij non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax; eo enim ipso, quòd facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, vt * Aug. dicit. Tertio modo in operibus miraculosis inuenitur aliquid præter solitum & consuetum ordinem causandi effectum: sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis, quæ fit à natura vel arte: & quantum ad hoc, iustificatio impij quandoque est miraculosa, & quandoque non. Est enim iste communis

& consuetus cursus iustificationis, vt Deo mouente interius animam, homo conuertatur ad Deum, primò quidem conuersione imperfecta, vt postmodum ad perfectam deueniat: quia charitas inchoata meretur augeri, vt aucta mereatur perfici, sicut * August. dicit. Quandoque verò tam vehementer Deus animam mouet, vt statim quandam perfectionem iustitiæ assequatur (sicut fuit in conuersione Pauli) adhibita etiam exterius miraculosa prostratione, & ideo conuersio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebriter.

*tract. 5. in epi. Ioannis & 10. 9.

AD primum ergo dicendum, quòd quædam miraculosa opera etsi sint minora, quàm iustificatio impij quantum ad bonum quod fit: sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum, & ideo plus habent de ratione miraculi.

AD secundum dicendum, quòd non quandocunque res naturalis mouetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum (alioquin miraculosum esset, quòd aqua calefieret, vel quòd lapis sursum proiiceretur) sed quandoque hoc fit præter ordinem propriæ causæ quæ nata est facere hoc. iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo iustificatio impij à Deo, quantum ad hoc non est miraculosa.

AD tertium dicendum, quod sapientiam & scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium & studium, & ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Vnde non est simile.

DISPVTATIO VI.

De Iustificatione.

QVIA Iustificatio est primus formalis & principalis effectus gratiæ habitualis: propterea post considerationem ipsius gratiæ secundùm se, de ipsa iustificatione considerandum est.

DVBIVM I.

Vtrum in iustificatione impij fiat remissio peccatorum.

SVpponendum est, iustitiam sumi dupliciter, Primò vt importat rectitudinem ad alterum secundùm actum, dũ reddit vnicuiq; quod suum est, & sic computatur inter virtutes Cardinales. Secundò sumitur vt est rectitudo creaturæ ad Deum finem supernaturalẽ, & est idem quòd sanctitas, iuxta illud ad Rom. 10. Ignorantes iustitiam Dei & suam quærentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti; & ad Philip. 3. Et inueniar in illo non habens meam iustitiam, sed illam quæ est Christi Iesu: & hæc habet, statum imperfectum in Viatoribus post peccatum, quia licet in eis mens sit ordinata ad Deum finem vltimum supernaturalem; tamen inferiores vires non sunt omninò subditæ rationi, sicut erant subditæ in statu iustitiæ originalis: propterea ratione huius iustitia illius status fuit perfectior nostrâ, fuit tamen defectibilis: in Patria autem habebit statum perfectissimũ, ibi enim per gratiam consummatam mens erit non solùm habitualiter, sed etiam actualiter ordinata ad Deum, & vires inferiores omninò & indefectibiliter subdentur rationi. Ab hac iustitia deriuatur nomen iustificationis tam actiuè, quàm passiuè sumptæ: actiuè sumpta importat actum causæ iustificantis per infusionem gratiæ, vel actum formalem ipsius gratiæ seipsa formaliter iustificantis; passiuè autem sumpta importat motum vel mutationem, qua aliquis de non iusto, vel iniusto fit iustus: est simplex mutatio & generatio spiritualis, quando habet pro termino *à quo* puram negationem iustitiæ, & sic fuit iustificatio Angelorũ, Sanctissime Virginis, & prima Adami; quia de non-iustis facti sunt iusti; est autem motus, quando procedit de contrario in contrarium, & sic est iustificatio impij, qua transmutatur de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ: Aliquando tamen iustificatio sumitur pro declaratione iustitiæ, quæ cum fit à Deo, infallibiliter præsupponit iustitiam, quia Deus non potest decipi aut decipere, sicut homines: Hæretici admittunt tantum iustificationem in hac secunda acceptione, sed errant contra Scripturam; nam iuxta primam acceptionem dicitur Gal. 3. Iustificati ex fide pacẽ habeamus. Isaiæ 53. In scientia sua iustificauit ipse iustus seruus meus multos, & iniquitates eorum ipse portauit, & sic intelligunt Sancti Patres & Concilia, maximè Tridentinum sess. 6. de Iustificatione. Notandum tamen, quòd quando iustificatio hîc dicitur motus, non intelligitur motus rigorosè sumptus quoad omnia quæ importat, hic enim fit successiuè, & in tempore; cum tamen iustificatio fiat in instanti: sed tantùm vocatur motus quantum ad hoc, quòd procedat de contrario in contrarium, sicut motus physicus: Ita Caietanus. Similiter iustificatio quæ est mutatio, vt in Sanctissima Virgine, Angelis, & primis parentibus qui in eodem instanti suæ creationis, productionis, aut generationis fuerunt iustificati; non habet omnes conditiones veræ mutationis, hæc enim præsupponit subiectum transmutandum in aliqua duratione reali, quod non facit hæc iustificatio; & ita procedit non de priuatione, quia hæc connotat subiectum, sed de pura negatione gratiæ: vnde iustificatio non debet dici absolutè motus, aut mutatio; sed quasi motus, & quasi mutatio: iustificatio quidem impij quasi motus, quia vt dictum est procedit à contrario ad contrarium, habet enim peccatum pro termino *à quo*, quod secundum suum materiale est quid positiuũ, secundùm formale verò quamuis non sit quid positiuum, tamen se habet respectu gratiæ quasi contrarium positiuum, quia illam expellit & hoc sufficit, vt iustificatio impij dicatur esse secundùm rationem motus.

Prima opinio, sed hæretica, sicut negat iustificationem intrinsecam, sic negat in iustificatione impij fieri remissionem omnium peccatorum. Probatur authoritate Scripturæ, quæ sub nomine iustificationis non intelligit aliquid intrinsecum, sed solùm extrinsecam declarationem quòd aliquis sit iustus. Psalmo 50. ait vt iustificeris in sermonibus tuis. Prouerb. 17. Qui iustificat impium, & qui cõdemnat iustum abominabilis est vterque apud Deum. Iob. 9. Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me: ergo

ergo in iustificatione impij non fit remissio peccatorum.

Secundò, Nullus quantumuis iustificatus, adimplet præceptum charitatis de diligendo Deum ex toto corde, ex totis viribus, &c. similiter non caret concupiscentia: sed qui non satisfacit præcepto, est in statu peccati, sicut & qui habet concupiscentiam, hæc enim est radix omnium peccatorum: ergo in iustificatione impij non fit remissio peccatorum.

Tertiò, Peccata verè non remittuntur: sed tantùm teguntur, vel non imputantur iuxta Psalmum 31. Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata; beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum: Ecce Psalmista explicat quòd remissio iniquitatum non aliter fiat, quàm tegendo, & non imputando ipsas; ergo in iustificatione impij non fit remissio peccatorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm fidem in iustificatione impij fit remissio omnium peccatorum. 2. vnde licet iustificatio impij non sit formaliter idem quod remissio peccatorum, sunt tamen idem concomitanter: 3. in ipsa sunt duæ mutationes. 4. & distinguitur specie à pura iustificatione. Ita communiter omnes Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Paralipp. 2. dicitur: Obsecro aufer iniquitatẽ serui tui. Ps. 50. Dele iniquitatem meam. Isaiæ 43. Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me: & capite sequenti, Deleui vt nubem iniquitates tuas, & quasi nebulam peccata tua. Ioan. 1. Ecce qui tollit peccata mundi. Ioan. 17. Sanctifica eos in veritate: item vt sint & ipsi sanctificati in veritate. Ad Hæbr. 1. Purgationem peccatorum faciẽs. 1. ad Cor. 6. Sed abluti estis, sed sanctificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi 1. Ioan. 1. Sanguis Iesu Christi Filij eius emundat nos ab omni peccato: Sed auferri, deleri, tolli, purgari, & ablui peccata est ipsa verè & propriè remitti, vt patet maximè ex declaratione Concilij Tridentini quod sess. 6. cap. 7. dicit quòd in iustificatione impij fit remissio peccatorum, & renouatio vitæ, & sess. 5. canone. 5. damnat, qui negauerit per Baptismum remitti peccatum originale, & auferri totum id quod habet rationem culpæ: aut qui dixerit tantùm tegi, aut radi peccatum; quod confirmat ex illo ad Rom. 8. Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu: ergo secundùm fidem in iustificatione impij fit remissio omnium peccatorum.

Secundò probatur authoritate Sanctorum Patrum. D. Th. hîc art. 1. vbi hoc probat ex professo, & sic concludit: Ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino *ad quem*, & vocatur iustificatio impij. S. Aug. lib. 1. contra epist. Pelagianor. cap. 13. Dicimus Baptisma, &c. auferre crimina, non radere. Et lib. 3. cap. 5. Quicquid peccati ex humana infirmitate subrepserit, pietate ipsius fidei continuò deletur.

Tertiò probatur duplici ratione: Nisi in iustificatione verè remittantur peccata, sequitur quòd in peccatore qui dicitur iustificari, non solùm remaneat reatus pœnæ, sed etiam culpa & macula peccatorum, ratione cuius homo est inimicus Dei, seruus peccati, & iniustus: ac proinde non posset dici verè mundus, immaculatus, sanctus, iustus, & amicus Dei; quæ tamen debent conuenire homini iustificato, vt patet: ergo in iustificatione impij fit remissio peccatorum. Deinde, Sacramenta nouæ legis causant id quod significant, & in hoc excedunt sacramenta veteris legis, quæ tantùm erant signa gratiæ, & non causa, vt est commune axioma Theologorum: sed Sacramenta nouæ legis per se ordita ad iustificationem impij scilicet Baptismus & Pœnitentia significant remissionẽ peccatorum, maximè ratione formæ, nam forma Baptismi est: Ego te baptiso, &c. siue abluo à peccatis; forma pœnitentiæ: Ego te absoluo à peccatis, &c. quod idem est, ac remitto tibi peccata tua, iuxta illud Christi Domini: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Nec obstat illud ad Hæbr. 6. Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati, & lapsi sunt, rursus renouari ad pœnitentiam: nam ibi *ly impossibile* idem est ac difficile: ergo in iustificatione impij fit remissio peccatorum.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis: Remissio peccatorum secundùm se formaliter considerata, præcisè importat quòd sit ibi mutatio, qua quis de iniusto fit non-iniustus; siue tantùm dicit recessum à termino *à quo*, scilicet peccato: iustificatio autem impij formaliter etiam secundùm se considerata, præcisè importat mutationem, qua quis de non-iusto fit iustus, quamuis connotet quòd fuerit iniustus, & principaliter respicit terminum *ad quem*: hæ tamen duæ mutationes connotant se inuicem, ita vt vna non possit esse sine alia, eo prorsus modo quo se habent generatio & corruptio; & propter hoc sicut dicitur quòd generatio vnius est corruptio alterius, licet in sensu formali non sit verum, sed tantùm concomitanter; sic dicitur quòd iustificatio impij est remissio peccatorum, non formaliter, sed concomitanter: & sic intelligendus est D. Thomas loco citato. Et ex his patet tertia pars conclusionis.

Probatur quarta pars conclusionis. Mutationes, & motus non solùm distinguuntur specie penes terminos *ad quos*, sed etiam penes diuersum modum tendendi ad ipsos, vt constat in motu recto & circulari ad eundem terminum: & similiter penes diuersum ordinem ad

terminum *à quo*, vt patet in creatione, generatione, & resurrectione hominis: hæc enim tria propter diuersum ordinem ad terminum *à quo* specie distinguuntur: sed iustificatio impij, & pura iustificatio licet habeant eundem terminum *ad quem*, scilicet iustitiam siue sanctitatem, dicunt tamen diuersum ordinem ad terminum *à quo*; nam pura iustificatio est de termino negatiuo, scilicet à non-iusto ad iustum, vnde habet rationem mutationis siue spiritualis generationis; iustificatio autem impij est de termino positiuo, scilicet ab iniusto ad iustum, vnde habet rationem motus, vt dictum est: ergo iustificatio impij distinguitur specie à pura iustificatione, qualis fuit Sanctissimæ Virginis, Angelorum, & prima primorum parentum.

Ad primũ ergo dicendũ, quòd licet aliquando in Scriptura sacra iustificatio sumatur pro declaratione iustificationis, vt probant loca in contrarium adducta: tamen præsupponunt iustificationẽ internã, quando talis declaratio fit à Deo; alioquin Deus falleretur, aut falleret: quod est impium dicere. Deinde, Plura adducta sunt alia loca, in quibus nomine iustificationis intelligitur iustificatio interna per remissionẽ peccatorũ.

Ad secundum dicendum, quòd si nomine dilectionis Dei super omnia intelligatur delectio Dei indefectibilis, & procedens cum tota intensione & toto conatu, verum est quòd non habetur hîc in via talis dilectio, sine speciali priuilegio, quale fuit in Beatissima Virgine, quia feruor charitatis sopitur per peccata venialia, quæ sine speciali priuilegio vitari non possunt omnia: vnde talis feruor erit tantùm in Patria: præceptum autem de diligendo Deum non respicit talem dilectionem, vt pote hîc viâ ordinariâ impossibilem, nihil enim impossibile præcipitur, quia nemo ad impossibile tenetur: vnde dilectio Dei quæ cadit sub præcepto in hoc consistit, quòd aliquis præferat Deum in corde & æstimatione sua omnibus creaturis; & hæc dicitur à Theologis dilectio Dei super omnia, & appretiatiuè dicitur esse ex toto corde, ex tota mẽte, &c. Ad aliud de concupiscentia dicendum, quòd concupiscentia sumitur dupliciter, scilicet pro appetitu sensibili, vt includit concupiscibilem & irascibilem deordinatum & non subiectum rationi; & hic reperitur in iustis, nisi adsit speciale priuilegium vt in Beatissima Virgine, & relinquitur post Baptismum ad agonem & meritum: sed non est peccatum, quamuis aliquando vocetur peccatum, quia procedit ex peccato originali, & inclinat ad peccatum actuale. Sumitur etiam pro actu inordinato talis appetitus, qui si sit primo primus siue omninò præueniens rationem, non est peccatum, quia de ratione peccati est, quòd sit ex deliberatione: si autem sequatur iudicium rationis de obiecto malo, erit peccatum mortale; sed non compatitur cum iustificatione, imò reddit iniustum.

Ad tertium dicendum cum D. Th. quòd tectio, & non imputatio peccatorum fit per eorundem veram remissionem, & infusionem gratiæ: quòd enim Deus non imputet peccata, procedit ex eius supernaturali dilectione, quæ esse non potest sine infusione gratiæ, vt dictum est supra. Ex quibus sequitur quòd hæ duæ propositiones: Christus est nostra iustitia: Merita Christi nobis cõmunicantur, & applicantur, non sunt concedendæ sine distinctione & explicatione: Prima debet distingui, nam in sensu formali est falsa & hæretica, in sensu causali est vera: Secunda sic debet explicari, scilicet quòd nobis fiat communicatio, & applicatio noua meritorum Christi, per hoc quod producitur in nobis aliquid inhærens, aut augetur in nobis donum gratiæ præexistẽtis virtute meritorũ Christi, quibus nobis meruit gratiam, aut eius augmentum; & non quòd ipsa merita nobis imputentur, vt volunt hæretici. Nec obstat illud Psami 142. Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens. Nec illud Iob. 9. Scio quòd ita sit, & quòd non iustificatur homo compositus Deo: Nam Psalmista vult solùm quòd nullus virtute suorum operum sine gratia Dei possit iustificari, id est nullus iustificaretur in conspectu Dei, si ipse esset tantùm iudex, & non præuenisset vt misericors pater. In verbis autem Iob nihil aliud habetur, quàm quòd homo quamuis iustus, comparatiuè ad Deum non est iustus iuxta illud hymni angelici: Tu solus sanctus; vnde prædictum locum sic exponit. S. Gregorius: humana iustitia diuinæ iustitiæ comparata, iniustitia est.

DVBIVM II.

Vtrum in iustificatione impij sit infusio gratiæ, & iustitiæ internæ acquisitio.

Prima, sed hæretica, opinio Lutheri & sequacium est, nullam in nobis reperiri iustitiam internam, sed solùm externam Christi Domini nobis imputatam, ratione fidei nostræ in ipsum. Probatur multis authoritatibus sacræ Scripturæ, quibus dicitur Christus esse nostra iustitia, nos esse iustitia ipsius, iustitiam nobis imputari, ac tandem quòd iustitia nostra nihil sit, imò sit iniustitia coram Deo. 1. ad Cor. 2. dicitur: Christus factus est nobis iustitia, sanctificatio, & redemptio. 2. ad Cor. 5. Eum qui non nouit peccatum, pro nobis fecit peccatum, vt efficiamur iustitia Dei in ipso. Ad Rom 10. S. Paulus arguit eos, qui ignorantes Dei iustitiam, suam volunt statuere: Item ait, Vt non inueniar in Christo habens meam iustitiam, sed iustitiam quæ ex Christi fide est. Ad Rom. 4. Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiã. Item, Quia credenti in eum, qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam. Et tandem multis in locis Scripturæ habetur, quòd omnis nostra iustitia est immunda

immunda coram Deo, & veluti pannus menstruatæ: ergo in iustificatione impij non est infusio gratiæ, & iustitiæ internæ acquisitio.

Secundò, Si quid suaderet admittendam esse gratiæ infusionem in iustificatione impij, maximè quia in iustificatione homo debet fieri amicus Dei, ad quam amicitiam necessaria est gratiæ infusio: sed hoc est falsum, nam in iustificatione ad summum requiritur remissio peccatorum, quæ potest stare sine amicitia Dei, videmus enim quòd sæpe homines remittunt iniurias sibi factas, & tamen non fiunt amici eorum quibus eas remittunt: ergo in iustificatione impij non est gratiæ infusio, & iustitiæ internæ acquisitio.

Tertiò, Iustitia Christi est infinita, ac proinde sufficiens pro omnibus delictis: ergo ipsa nobis sufficit; Ex quo hæretici inferunt sequentes errores, scilicet. Quòd homines non sunt verè iusti, sed reputantur tales: Quòd omnes eadem iustitia Christi sunt æqualiter iusti: Quòd simus iusti non per aliam dispositionem, quàm per fidem: Quòd non debemus satisfacere pro nostris peccatis: Quòd Fideles sunt certi certitudine fidei de sua iustificatione.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in iustificatione impij est infusio gratiæ, & acquisitio iustitiæ internæ. 2. qua sumus perfectè iusti & sancti, ita vt per ipsam excludatur peccatum mortale absque nouo fauore, aut condonatione extrinseca. Ita tenent omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate sacræ Scripturæ. Ioan. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia: vbi *ly accepimus*, importat gratiam intrinsecè receptam, sed dimanantem de plenitudine gratiæ Christi. Ioan. 17. Vt sint & ipsi sanctificati in veritate. 2. ad Cor. 9. Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. Et Apocal. 22. Qui iustus est, iustificetur adhuc: ergo loquitur de iustitia interna, nam iustitia Christi non augetur. 1. Ioan. 3. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet. 2. ad Cor. 1. Qui vnxit nos Deus, qui & signauit, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris: Semen autem, vnctio, & pignus significant aliquid internè receptum. Item probatur authoritate Concilij Tridentini, quod sess. 6. cap. 7. definit quòd iustificatio impij non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio & renouatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum: subditque causam formalem nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit. Item dicit, Iustitiam in nobis recipientes vnusquisque suam; quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita Passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum: Hanc veritatem habent communiter omnes Sancti Patres vnde sufficiat illud Aug. de Spiritu & Littera cap. 9. Iustitia Dei manifestata est, iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem cum iustificat impium.

Secundò probatur duplici ratione: quarum Prima sit, Dum Deus iustificat impium, illum verè facit iustum amicum suum quem specialiter diligit, filium suum adoptiuum habentem ius ad regnum cœleste, ad quod verè & extrinsecè est ordinatus, ad differentiam peccatorum: Hæc omnia patent ex Scripturis, & communi consensu Theologorum: sed non potest aliquis intelligi verè iustus, sine iustitia interna; nec esse amicus Dei ab ipso specialiter dilectus, nisi in ipso causetur aliquid speciale internum: in hoc enim differt dilectio diuina à dilectione creaturæ, quòd illa prius est effectiua quàm affectiua, creaturæ verò prius affectiua quàm effectiua, vt dictum est, quia Deus non potest diligere bonum quod ab ipso non processerit: omne enim bonum est participatio Dei; creatura autem præsupponit bonum quod diligat in aliquo: Similiter adoptio Dei, vt pote perfecta & excedens adoptionem creatam consistentem solùm in extrinseca denominatione, fundatur in aliquo esse interno supernaturali, quia per ipsam homo habet ius ad regnum cœleste per ordinationem specialem, ac proinde non solùm extrinsecam, hæc enim communis est omnibus hominibus, natura enim humana est extrinsecè eleuata ad finem supernaturalem, iuxta illud Apostoli, Vult Deus omnes homines saluos fieri, ergo per intrinsecam, & consequenter in iustificatione impij fit infusio gratiæ, & acquisitio iustitiæ internæ. Secunda ratio est: Sola imputatio peccatorum nostrorum non sufficit, vt Christus cui imputata sunt, dicatur verè & propriè peccator, hoc enim asserere esset summa blasphemia: quamuis enim Christus dicatur 2. ad Cor. 2. peccatum & maledictum, hoc tamen non propriè dicitur, sed similitudinariè, quia fuit hostia pro peccato, & sustinuit pœnam nostræ maledictionis: ergo nec sola imputatio meritorum Christi, aut eius iustitiæ est sufficiens vt verè simus & dicamur iusti, vt patet ex paritate rationis; ac proinde cum in iustificatione verè & propriè peccator fiat iustus ex Scriptura, in ipsa debet fieri infusio gratiæ, & acquisitio iustitiæ internæ.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Concilij Tridentini sess. 6. cap. 7. vbi ait: Vnica formalis causa iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renouamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed verè iusti nominamur & sumus; quod non esset verum, si præter infusionem gratiæ, & acquisitionem iustitiæ internæ requireretur nouus

uus fauor, aut condonatio extrinseca ad exclusionem peccati mortalis. Item in eodem cap. definit remissionem peccatorum, & renouationem interioris hominis fieri per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum: subditque, Dum eiusdem id est Christi Sanctissimæ Passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhæret; imò si hic nouus fauor, & condonatio extrinseca requireretur, gratiæ infusio se haberet per accidens ad iustificationem, cuius contrarium ostensum est. Deinde, Ad hoc vt expellatur peccatum mortale, sufficit quòd tollatur macula ab ipso relicta, vt patet, ipsâ enim sublatâ sumus iusti & immaculati: sed hæc macula præcisè aufertur per gratiam infusam, cuius priuatio est talis macula, macula enim peccati est priuatio nitoris gratiæ, & non solius externæ dilectionis & beneuolentiæ diuinæ; hæc enim vt dictum est, efficit aliquid in subiecto dilecto, constat autem quòd priuatio aufertur per positionem formæ in subiecto: ergo per infusionem gratiæ, & acquisitionem iustitiæ internæ sumus perfectè iusti & sancti, ita vt per ipsam excludatur peccatum mortale; absque nouo fauôre & condonatione extrinseca, quamuis per hoc quòd Deus infundat gratiam, verè etiam extrinsecè condonet peccata. Nec obstat quòd Christus est causa extrinseca formalis siue exemplaris nostræ iustificationis, inquantum per iustificationem simus filij Dei adoptiui, quo conformamur imagini filij Dei naturalis: non enim hoc tollit, quin sit etiam causa meritoria, & efficiens eiusdem iustificationis, quæ consequenter ponit quid intrinsecum in iustificato.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus locus est intelligendus in sensu causali, & non formali; Dicitur igitur Christus factus nostra iustitia, sanctificatio, & redemptio; quia est causa nostra iustitiæ, sanctificationis, & redemptionis. Secundus locus continet figuratam locutionem: Christus enim dicitur factus peccatum, id est peccati hostia: nos autem effici iustitia Dei in ipso, id est iusti corã Deo per ipsum. In tertio loco per iustitiam propriam intelligitur iustitia quæ habetur propria virtute, seclusâ gratiâ, quæ propter Christum in quem credimus, nobis datur: & hanc merito damnat S. Paulus, quia sine gratia meritis Christi nobis concessa non possumus coram Deo esse iusti. In quarto loco non excluditur iustitia interna ab Abraham; sed tantùm quòd Abraham non fuerit iustificatus ex operibus legis veteris, sed ex fide viua in Christum. Et similiter intelligendus est quintus locus: Vltimus tantùm probat, quòd iustitia nostra, siue propriis viribus acquisita, & non per gratiam Christi, est immunda; quod verissimum est.

Ad secundum dicendum, quòd si amicus offendit amicum, non intelligitur huic perfectè remissa iniuria, nisi redeat ad pristinam amicicitiam: & licet hoc ita non esset inter homines; tamen hoc ita euenit respectu Dei: quòd enim nobis remittat iniuriam prouenit ex eius dilectione, dilectio autem supernaturalis Dei respectu creaturæ prius est effectiua obiecti boni supernaturaliter, quod fit per gratiam, quàm affectiua vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd iustitia Christi quamuis infinita, semper nobis est extrinseca; vnde non potest nos formaliter & intrinsecè facere iustos, sed solùm causaliter: vnde quantum ad sufficientiam, quia infinita, potest effectiuè infinitas creaturas iustificare, applicatur autem nobis iustitia Christi per gratiam, qua formaliter iusticamur; ipsa enim ex meritis Christi & eius influxu nobis communicatur.

DVBIVM III.

Vtrum sola gratia habitualis sit forma nostræ iustificationis.

Prima opinio tenet, non solam gratiam habitualem esse formam nostræ iustificationis, sed etiam actum dilectionis Dei, & contritionis perfectæ. Pro hac citatur Vasques 1.2. disp. 208. cap. 10. saltem de possibili. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Lucæ. 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Ioan. 14. Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Prouerbior. 10. Vniuersa delicta operit charitas 1. Petri. 4. Charitas operit multitudinem peccatorum. Ad Rom. 13. Plenitudo ergo legis est dilectio. Ad Coloss. 3. Charitas vinculum perfectionis. 1. ad Timoth. 1. Finis autem præcepti est charitas: sed hæc manifestè indicant dilectionem Dei, & contritionem perfectam fundatam in dilectione esse formam iustificationis: ergo sola gratia habitualis non est forma nostræ iustificationis.

Secundò probatur authoritate Sanctorũ Patrum: August. de Natura & Gratia cap. vltimo, vbi sic ait: Charitas inchoata, inchoata iustitia est, charitas prouecta, prouecta iustitia est, charitas magna, magna iustitia est. Bernard. sermone 38. in Cantica, vbi explicans illud ad Ephes. 5. Estote imitatores Dei sicut filij charissimi, & ambulate in dilectione, ait: Talis conformitas maritat animam Deo: quod non esset nisi talis conformitas in dilectione faceret hominem iustum, & dilectio ipsa esset forma iustificationis: Imò Concil. Tridentinum sess. 6. cap. 7. explicans quomodo applicentur nobis merita Christi, ait: Id tamen in hac impij iustificatione fit, dum per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, vbi charitatem assignat pro forma iustificationis.

Tertiò,

Tertiò, Totum quod est in peccato, destruitur per actum dilectionis Dei, in peccato enim est àuersio à Deo, & cõuersio ad creaturã; per actum autem dilectionis Dei conuertimur ad Deum super omnia dilectum, & auertimur à creatura per detestationem peccati: & licet hic actus non semper duret, per ipsum tamen remanet homo habitualiter conuersus ad Deum, sicut transacto actu peccati remanet habitualiter auersus; maximè quia actus est perfectior quàm habitus: sed illud est forma iustificationis, quod destruit totum quod est in peccato, vt patet: ergo actus dilectionis est forma nostræ iustificationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd sola gratia habitualis est forma nostræ iustificationis, tum in paruulis dũ iustificantur per Baptismum. 2. tum in adultis dum iustificãtur per sacramentum in re susceptum cum sola attritione. 3. tum etiam dum iustificantur per actum dilectionis Dei, aut contritionis formatæ. 4. ita vt nec de facto, nec de possibili tales actus possint esse forma iustificationis. 5. sed sunt dispositio tantùm ad iustificationem. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis; tum communi consensu Theologorum; tum sequenti ratione: Per baptismum paruuli verè iustificantur, quia mundantur à peccato originali, vt definit Concilium Tridentinum sess. 5. per multos canones; & nullum habent peccatum actuale, quod supponit vsum rationis: sed non possunt iustificari per aliquẽ actum meritoriũ; est enim ridiculosum asserere quòd tunc eliciant actũ fidei, vel alterius virtutis, cum videamus multos tunc flentes, & renuentes baptizari; vnde potius redderentur impij, quã iusti: ergo superest quòd iustificantur per aliquod donum supernaturale habitualiter in ipsis permanẽs, donec excludatur per peccatum, quod vocamus gratiã habitualem.

Probatur secunda pars conclusionis: Adulti dum iustificantur per Sacramentum in re susceptum cum sola attritione (sufficit enim attritio de peccato antecedenti ad Sacramentum, vt docet Concilium Tridentinum sess. 14. cap. 4. quæ attritio est dolor de peccato propter pœnas inferni, vel amissionem gloriæ, vel fœditatem peccati) non iustificantur ratione solius attritionis, ita vt ipsa sit forma iustificationis, non enim est incompossibilis cum peccato mortali; aliàs sine Sacramento etiam sufficeret: ergo superest, vt iustificentur per gratiam habitualem, quam producunt Sacramenta vt instrumenta Dei, & quæ sit forma iustificationis.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Concilij Tridentini sess. 6. cap. 7. vbi ait: Vnica formalis causa iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: nomine autem iustitiæ hic communiter intelligunt Theologi gratiam habitualem. Ibidem describens iustificationem dicit, quòd sit sanctificatio & renouatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum. Deinde, Forma iustificationis eadẽ debet esse in adultis, ac in paruulis: vbicumque enim reperitur idem effectus formalis, debet prouenire ab eadem forma, vt patet: vnde cum sit eadem iustificatio in paruulis & adultis, solùm enim distinguuntur in modo quo iustificantur; paruuli enim iustificantur sine propria dispositione, iusti autem cum illa; sequitur quòd in paruulis & adultis sit eadem forma iustificationis: sed in paruulis forma iustificationis est gratia habitualis, vt dictum est: ergo & in adultis.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate Concilij Tridentini sess. 6. canone 7. vbi ait: Si quis dixerit sine præueniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur; anathema sit: Ecce Concilium distinguit gratiam iustificationis, siue quæ est forma iustificationis, ab actibus credendi, sperandi, diligendi, & pœnitendi; quos docet præcedere iustificationem. Ex quo testimonio sequens deducitur ratio: Forma iustificationis ita ex natura sua expellit peccatum, vt ipsa posita non sit necessarium quid aliud ad expellendum peccatum, vt patet; quia peccator fit iustus per hoc quod mundetur à peccato: sed ex Concilio Tridentino posito actu dilectionis & contritionis, confertur gratia iustificationis: ergo actus dilectionis & contritionis non sunt de facto forma iustificationis. Quòd neque de possibili, Probatur: Ad iustificationem, siue ad remissionem peccatorum non sufficit, quòd cõuertamur in Deum, quod fit per actum contritionis & dilectionis; sed insuper requiritur, quòd Deus conuertatur ad nos, iuxta illud: Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, vt docet D. Thom. hîc art. 2. quæ conuersio Dei ad nos non fit per nostros actus vitales vt patet, cum ipsi sint inclinationes actuales operantis, sed per aliquid quod Deus in nobis operatur sine nobis, quod est gratia habitualis, qua iuxta Diuum Petrum simus diuinæ consortes naturæ: ergo nec de possibili actus dilectionis Dei & contritionis possunt esse forma iustificationis. Deinde, Actus dilectionis Dei & contritionis perfectæ sunt dispositio ad iustificationem; & remissionem peccatorum, vt postea dicetur: ergo non possunt absolutè esse forma ipsius iustificationis, quia inductione in omnibus patet, quòd illud quod ex natura sua est dispositio ad aliquam formam, & non tantùm ex ordinatione extrinseca, non potest eleuari ad hoc, vt sit forma ipsa ad quam disponit: hæc enim est differentia inter causam formalem & efficientem, quòd causa efficiens possit eleuari ad effectum excedentem propriam naturam & virtutem; non autem causa formalis cuius signum est quòd in genere causæ efficientis dantur

tur instrumenta, non autem in genere causæ formalis: & hoc ideo quia causalitas causæ formalis est illi essentialis, & indispensabilis à forma communicata; vnde quia seipsa, & non aliquo medio causat suum effectum formalem, causat necessariò, & quantum potest: causalitas autem causæ efficientis non est sic essentialis; ac proinde est impedibilis, cum causa efficiens non seipsa; sed media actione agat. Confirmatur: Vt tales actus sint forma iustificationis, vel debent eleuari, vel non: Secundum dici non potest, quia si non indigent aliquo superaddito, vt sint forma iustificationis, & possint esse, de facto erunt; nec potest dici quòd de facto impediantur à gratia habituali reperta in subiecto, ne causent talem effectum formalem: quia vbicunque reperiuntur duæ formæ potentes causare effectum formalem, ibi reperiuntur etiam duo effectus formales: sicut si per possibile vel impossibile, Deus introduceret duas formas substantiales in eadem materia, quælibet causaret suum effectum formalem, hic enim est inseparabilis à forma communicata propter rationem dictam. Si dicatur primum, vel hæc eleuatio fieret per maiorem intensionem, vel additionem nouæ entitatis, vel per extrinsecam Dei assistentiam: non per maiorem intensionem, hæc enim non transfert dispositionem vltra naturam dispositionis, sed ad summum facit quòd sit maior & melior dispositio: non per additionem nouæ entitatis, quia potius hæc entitas esset forma iustificationis, quàm actus; quia vt dictum est, hæc entitas non eleuaret actus illos in genere causæ formalis, cum hæc eleuatio sit impossibilis propter rationem dictam: nec tandem per extrinsecam Dei assistentiam, quia est impossibile vt aliquid intrinsecè eleuetur, sicut deberent eleuari isti actus vt essent causa formalis iustificationis, per aliquid extrinsecum, siue non intrinsecè receptum: ergo nec de possibili actus dilectionis Dei, & contritionis formatæ possunt esse forma iustificationis.

Probatur quinta pars conclusionis; tum communi consensu Theologorum; tum quia ex Scriptura & Conciliis dilectioni attribuitur iustificatio, vt constat ex locis in contrarium adductis: sed non vt formæ iustificanti, vt probatum est: ergo vt dispositioni proximæ. Deinde, Datur aliqua vltima dispositio ad introductionem gratiæ habitualis, quæ sit eiusdem ordinis supernaturalis; nulla enim forma perfecta recipitur saltem connaturaliter, nisi in subiecto perfectè disposito, vt patet inductione, & supra ostensum est: sed actus dilectionis Dei, & contritionis perfectæ potius habet ex natura sua quòd sint apti ad disponendum ad introductionem formæ habitualis remissiuæ peccatorum, quàm quodlibet aliud; nam peccator ideo peccat, quia auertitur à Deo, & complacet sibi in peccato: ècontra vt remittatur peccatum, debet peccator iterum conuerti ad Deum, & auerti à peccato, ita vt sibi displiceat: si igitur attritio quæ hoc facit imperfectè, scilicet ex motiuo imperfecto, est dispositio ad iustificationem & remissionem peccatorum, multò magis dilectio Dei, & contritio perfecta, quæ hoc perfectè facit scilicet ex motiuo perfecto: ergo sunt dispositio ad iustificationem. Denique, Illud est perfecta & vltima dispositio, cuius intensioni correspondet & commensuratur gratia habitualis, quæ infunditur in iustificatione; hoc enim est vniuersaliter verum, quòd omnis forma intensibilis magis vel minus participatur à subiecto, iuxta maiorem vel minorem eius dispositionem: ad hoc enim datur in ipso maior vel minor dispositio, vt passim experientia constat, & docet D.Th. 1.2. q.112.art.4. sed certum est apud omnes Catholicos, quod maiori vel minori intensioni dilectionis, & contritionis perfectæ correspondet maior vel minor gratia remissiua peccatorum; imò cum est maxima, remittitur peccatum non solùm quantum ad culpam & reatum pœnæ æternæ, sed etiam quantum ad omnem pœnam, vt docent communiter Theologi de Sacramento Pœnitentiæ: ergo actus dilectionis Dei, & contritionis perfectæ sunt vltima dispositio ad iustificationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd quatuor priora testimonia Scripturæ solùm probant, dilectionem & charitatem actualem esse vltimam dispositionem ad iustificationem: effectus enim qui completè procedit à forma attribuitur etiam dispositioni; quia ab ipsa inchoatiuè procedit; & sic remissio peccatorum, & peculiaris Dei inhabitatio, quæ sunt effectus gratiæ sanctificantis, attribuuntur etiam dilectioni quæ est dispositio ad gratiam. Tria verò posteriora loca intelliguntur de charitate vt coniuncta gratiæ ipsamque præsupponente; cum enim esse sit propter operari, non intelligitur iustus perfectus per gratiam, donec operetur supernaturaliter, maximè per charitatem: vnde charitas dicitur plenitudo legis, vinculum perfectionis, finis præcepti.

Ad secundum dicendum, quòd illi Sancti Patres loquuntur vel in sensu causali, vel à posteriori: charitas enim causat effectiuè vt dispositio iustitiam, cuius etiam est signum; iustitia enim interna cum pertineat ad esse supernaturale, declaratur operatione charitatis ab ipsa inseparabili. Et similiter Concilium Tridentinum non assignat charitatem pro forma iustificationis, sed tantùm pro signo.

Ad Tertium dicendum, quòd totum quod est in peccato, destruitur quidem per actum dilectionis Dei & contritionis, sed tantùm dispositiuè; & non formaliter, sicuti per gratiam habitualem: nec paritas adducta inter actum dilectionis & actum peccati valet; quia enim homo seipso est sufficiens ad peccandum, quia peccare est deficere, ideo seipso potest auerti à Deo; & in hac malitia vt tali nihil Dei reperitur, sed solùm

lùm est finis à quo auertitur peccator; ac propterea sufficit peccatum commissum, adhoc vt ratione maculæ per actum relictæ homo sit habitualiter auersus à Deo: sed in iustificatione, qua homo fit perfectè amicus Dei, duplex reperitur conuersio; vna peccatoris ad Deum, & hæc habetur per actum dilectionis Dei; alia Dei ad peccatorem per perfectum amorem ipsius Dei, cuius terminus est gratia infusa peccatori; quia amor perfectus vel fundatur in similitudine, vel illam causat; amor diuinus non fundatur in illa, quia omne quod est in creatura procedit à Deo, & est effectus amoris Dei; vnde causat similitudinem: perfecta autem similitudo Dei habetur per gratiam, quæ est participatio diuinæ naturæ formalissimè consideratæ, ratione cuius sumus participes & consortes diuinæ naturæ, vt ait. S.Petrus. Quòd vltra conuersionem peccatoris in Deum sit necessaria ad iustificationem & remissionem peccatorum conuersio Dei ad peccatorem, patet ex eo quod peccatum vt offensa Dei includit malitiam infinitam, cui proinde peccator non potest satisfacere ex rigore iustitiæ, quicquid agat, & ita oportet quòd Deus velit liberaliter condonare: condonat autem verè pœnitenti, quia sic promisisse constat ex Scripturis, vt: Nolo mortem peccatoris, sed vt magis conuertatur, & viuat. Item; Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos: Huius habemus instantiam, si quis vilis grauiter regem offenderit, quantumcunque pœniteat, non satisfacit pro offensa, nec ei remittitur nisi rex liberaliter condonet. Quantum ad id quod dicitur, actum esse nobiliorem habitu, dicendum quòd licet si verum, quòd actus sit nobilior habitu à quo elicitur, non tamen quilibet actus est nobilior quolibet habitu.

DVBIVM IV.

Vtrum de potentia absoluta possit remitti peccatum absque iustificatione interna.

SVpponendum est, quòd macula peccati non consistit in reatu pœnæ, siue in obligatione, aut destinatione ad pœnam. Probatur ex Concilio Tridentino sess.6. vbi docet in iustificatione impij tolli maculam peccati, posse tamen remanere reatum pœnæ temporalis. Item authoritate Pij. V., & Gregorij XIII. qui in sua bulla cõtra Baium damnant hanc eius propositionem: Transeunte actu peccati nihil manet, nisi reatus, aut obligatio ad pœnam: Verum quidem est, quòd ad peccatum consequitur hic reatus ad pœnam, qui enim delinquit, meretur puniri: sed vlterius est culpa & macula, quæ consistit in priuatione gratiæ, & deordinatione habituali à lege diuina, ab vltimo fine, & à lumine rationis.

Prima opinio negat posse remitti peccatum imperfectè etiam de potentia absoluta, absque iustificatione interna & infusione gratiæ. Probatur: Remissio peccati & iustificatio se habent concomitanter, ita vt separari non possint, imò pro eodem sumuntur: sed est impossibile simpliciter, quòd sit iustificatio sine infusione gratiæ habitualis, iustificatio enim est effectus formalis gratiæ habitualis; constat autem quòd effectus formalis non potest esse, nisi adsit forma: ergo non potest remitti peccatum, etiam de potentia absoluta, absque iustificatione interna, & infusione gratiæ. Et hoc docet D.Thomas: hîc art. 2. vbi dicit quòd non potest intelligi remissio culpæ, si non adsit infusio gratiæ. Et q. 28. de Veritate, art. 2. vbi ait, quòd nullo modo potest remitti peccatum sine infusione gratiæ.

Secundò, Deus non remittit peccatum, nisi diligendo; hæc enim remissio est effectus dilectionis Dei: sed dilectio Dei est efficax, & ponit in re amata bonitatem quam in ipsa diligit, vt docet D.Th.1.2. q.110. art.1. vnde talis dilectio dicitur effectiua, priusquam affectiua: ergo Deus non potest remittere peccatum absolutè loquendo, absque iustificatione interna: & infusione gratiæ, per hanc enim homo fit bonus bonitate supernaturali.

Tertiò, Sicut posito peccato homo est inimicus Dei; sic illo remisso fit Dei amicus; contrariæ enim causæ habent contrarios effectus: sed homo non fit amicus Dei, & obiectum dilectionis eius, sine iustificatione interna & infusione gratiæ: ergo non potest etiam de potentia absoluta remitti peccatum, absque iustificatione interna & infusione gratiæ; maxime quia omnis actio diuina in aliquo est productiua, & causat in ipso aliquam mutationem physicam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd de potentia Dei absoluta potest remitti peccatum vtcunque, absque iustificatione interna & infusione gratiæ. 2. non autem perfectè. 3. hæc autem remissio fieret non per hoc quòd homo relinqueretur in puris naturalibus. 4. sed per aliquam eius physicam mutationem.

Probatur prima pars conclusionis, quam sequuntur communiter Discipuli D.Th. Ferrar. 3. contra Gentes cap. 117. Sotus in 4. d. 1. q. 3. Ledesma 2.p. 4. q.27. art.2. & alij plures extra eius scholam, vt Suares, Vasques, Bellarminus, Durandus. Inter homines potest vtcunque remitti iniuria siue imperfectè, absque eo quod remittẽs reddatur amicus ei cui fit remissio; sed tantùm redditur pacatus, ita vt hæc omnia sint extrinseca: ergo etiam de potentia Dei absoluta poterit à Deo remitti vtcunque, & imperfectè peccatum alicui, per actum Dei remittentis extrinsecum, absque iustificatione interna, & infusione gratiæ. Deinde, Gratia habitualis est effectus voluntatis diuinæ, qua ex impio facit iustum, ipsumque diligit: ergo potest Deus de sua potentia absoluta impedire illum effectum,

cum ab ipsa dependeat in genere causę efficientis: & tunc desinet ille esse impius per extrinsecam imperfectam remissionem peccati; non tamen erit perfectè iustus: per hanc autem remissionem extrinsecam tolleretur macula peccati, inquantum importat priuationem amicitiæ extrinsecæ Dei ad peccatorem & gratiæ; tunc enim esset pura negatio vtriusque, quia Deus vtens suo dominio remitteret peccatum extrinsecè propter aliquem actum peccatoris, non tamen conferret illi gratiam habitualem.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate, & ratione D. Th. 1.2. qu. 113. art. 2. vbi sic ait: Homo peccando, Deum offendit: offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti; & ideo secundùm hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur: quæ quidem pax (scilicet perfecta) consistit in dilectione qua Deus diligit nos: effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit; & ideo non posset intelligi remissio culpæ (scilicet perfecta) si non adesset infusio gratiæ.

Probatur tertia pars conclusionis: Vt remittatur peccatum, debet tolli eius macula, & reparari deordinatio voluntaria à Deo fine supernaturali, vt statim probabitur: sed hoc non potest fieri, per hoc quod homo relinquatur in puris naturalibus, quia non potest tolli hæc macula, quæ consistit in priuatione amicitiæ Dei & gratiæ, nisi vel per positionem gratiæ, vel per aliquem actum peccatoris, ratione cuius tollatur deordinatio voluntaria à Deo fine supernaturali; & Deus saltem extrinsecè remittat peccatum: constat autem, quòd nullum horum ponitur ex hoc quod homo relinquatur in puris naturalibus: ergo remissio prædicta peccatorum non fieret per hoc quod homo relinqueretur in puris naturalibus.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Th. hîc art. 1. vbi sic ait: Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine, secundùm rationem motus, qui est de contrariò in contrarium, & secundùm hoc iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ: & hanc transmutationem vocat D. Th. renouationem interioris hominis, quæ ordinariè fit per gratiam habitualem, supposito actu hominis se conuertentis in Deum finem supernaturalem ex auxiliis diuinis: de potentia tamen absoluta potest fieri per prædictum actum; nunquam tamen sine illo: nam vt ait D. Thom. 3. p. qu. 86. art. 2. impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti: cuius ratio est, quia macula peccati consistit in auersione libera à Deo: ergo non potest tolli nisi per conuersionem liberam ad Deum, siue sit perfecta dilectionis & contritionis, siue sit imperfecta attritionis; quandiu enim non retractat hanc auersionem, tandiu in illa habitualiter perseuerare censetur: vnde sicut est impossibile, quòd quis sit actualiter peccans & iustus; sic est impossibile, quòd sit iustus etiam per infusionem gratiæ, si non retractet suam auersionem liberam per actum contrarium: vnde sine tali actu est impossibile, quod ei infundatur gratia sanctificans, aut saltem quòd habeat suum in eo effectum formalem: cum tali autem actu sine infusione gratiæ de potentia absoluta potest imperfectè remitti peccatum. Deinde, Vt remittatur peccatum, requiritur quòd homo qui erat auersus, conuertatur ad Deum; & Deus qui erat offensus, conuertatur ad hominem: sed hæc conuersio non potest fieri sine aliquo actu, tum hominis, tum Dei saltem extrinsecè remittentis peccatum: ergo de potentia Dei absoluta potest remitti peccatum vtcunque, absque iustificatione interna & infusione gratiæ, per aliquam mutationem physicam peccatoris, qua malum morale ab ipso commissum & coniunctum actui physico reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordinariè loquendo, remissio peccati, & iustificatio impij intrinseca concomitanter se habent: sed de potentia Dei absoluta possunt separari, ita vt sit remissio peccati per actum Dei extrinsecum sine iustificatione intrinseca, sed tantùm extrinseca quæ importat emendationem à peccato. D. Thomas autem in primo loco intelligit de remissione perfecta: in secundo loco etiam intelligit de remissione perfecta, quæ nullo modo siue nullâ viâ potest esse sine infusione gratiæ.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio Dei ordinariè est efficax & causat gratiã, si sit completa: aliquando tamen potest causare solam remissionem peccati extrinsecè, supposito actu pœnitentis; & hic status remissionis peccati sine iustitia interna est obiectum dilectionis Dei incompletæ, quia ex se ordinatur ad finem supernaturalem vt remouens prohibens.

Ad tertium dicendum, quòd malum ex quocunque defectu: vnde homo per peccatũ reddit se odibilem & inimicum Dei, quia per peccatum est omninò auersus à Deo, & tollitur gratia habitualis: Quia verò bonum ex integra causa, nisi tollatur talis auersio, & restituatur gratia, non erit simpliciter & perfectè amicus Dei, benè tamẽ imperfectè, vt dictũ est per solã remissionem peccatorum. Nec verum est, quòd Deus per omnem actionem causet in obiecto mutationem physicam, sufficit aliquando quòd causet moralem, vt in dispensatione voti facta à Deo: Quę in hoc dubio dicta sunt, debent intelligi de solo peccato actuali: nam originale, cum non sit commissum propria voluntate, sed aliena, potest remitti sine propria voluntate non solùm per infusionem

fusionem gratiæ in Baptismate, sed etiam de potentia absoluta potest remitti per actum Dei extrinsecum.

DVBIVM V.

Vtrum de potentia Dei absoluta possint simul esse gratia & peccatum.

SVpponendum est, gratiam habitualem semel habitam posse deperdi, & de facto deperditur quolibet peccato mortali: Hoc statuitur contra varios hæreticos; Iouinianum scilicet, Pelagium, Beguardos & Beguinos, contrarium absolutè asserentes, item contra Lutheranos, & Caluinistas asserentes nullum peccatum imputari homini iusto præter infidelitatem, ipsumque non teneri obseruare alia præcepta, sed tantùm præceptum fidei. Item contra Vviclefum, & Ioannem de Hus asserentes prædestinatos non posse excidere à gratia, vt refert noster Valdensis lib. 1. cap. 25. Hoc supponendum est de fide, quia expressè habetur in Scripturis, & definitum fuit in variis Conciliis. Ezechielis 33. Iustitia iusti non liberabit eum, in quacunque die peccauerit. Ad Galatas. 5. Currebatis benè, quis vos impediuit, à gratia excidistis 1. ad Cor. 10. Qui se existimat stare, videat ne cadat. Apocal. 3. Tene quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam. Idem habetur in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 14. Qui verò ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt. Et canone 23. damnatur qui dixerit semel iustificatum non posse peccare, & gratiam amittere. Idem Concilium damnat sigillatim prædictos errores. Ratione etiam probatur; à posteriori quidem, quia si semel iustificatus non posset peccare, & amittere gratiam, non esset necessarium Pœnitentiæ Sacramentum: à priori autem, quia gratia viæ relinquit liberum arbitrium indifferens ad bonum & ad malum, ac proinde potest se determinare ad vtrumque, & de facto se determinat: vnde per peccatum se auertit à Deo, ac ita amittit gratiã, quæ stare non potest cum hac auersione. Nec obstant authoritates Scripturæ ab Aduersariis adductæ; scilicet 1. Ioan. 3. Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare. Item ad Gal. 5. Si spiritu ducimini, non estis sub lege. Ad Rom. 6. Non enim sub lege estis, sed sub gratia. 1. Ioannis. 2. Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent vtique nobiscum. Primus quippe locus diuersimodè, & catholicè explicatur à Sanctis Patribus: vel de homine iusto post hanc vitam, & ita absolutè est concedendus: vel quòd sit intelligendus in sensu composito, in quo est concedendus, negandus autem in sensu diuiso; impotentia autem in solo sensu composito non tollit simpliciter potentiam: vel tandem quòd sit intelligendus in sensu formali & reduplicatiuè, id est qui natus est ex Deo, id est inquantum natus ex Deo, & inquantum habet gratiam non potest peccare, quia hæc repugnant peccato potius, quàm inducant ad peccandum; & hoc indicant illa verba, quoniam semen ipsius in eo manet, Secundus locus dupliciter intelligitur: vel qui spiritu ducitur, non est sub lege veteri: vel quòd non est sub lege absolutè quantum ad vim coactiuam, sed tantùm quantũ ad vim directiuam, quia non formidine pœnæ, sed virtutis amore legem obseruat. Similiter tertius locus dupliciter exponitur: vel non estis sub lege, id est veteri; sed sub gratia, id est sub lege gratiæ: vel non estis sub lege, id est cum sola cognitione legis, sed sub gratia, id est cum gratia quæ dat vires ad legem implendã. Quartus locus intelligitur de hæreticis, qui exierunt ex Ecclesia, ex qua non exiissent si fuissent de numero electorum; peccatum autem mortale destruit gratiam, non solùm moraliter demeritoriè, sed etiam effectiuè, ex D. Th. 2. 2. qu. 24. art. 10. & 12. non quia attingat immediatè ipsam gratiam effectiuè, sed quia effectiuè physicè producit in subiecto aliquid impossibile cum gratia sanctificante, scilicet auersionem à Deo, inquantum se conuertit indebitè ad creaturas.

Prima opinio asserit posse, de potentia Dei absoluta, simul esse gratiam & peccatum mortale. Ita tenent Scotus, Suares, & alij. Probatur, Hoc non repugnat nec ex parte Dei, nec ex parte subiecti: non quidem ex parte Dei, quia quamuis peccator existens in peccato sit indignus gratia, tamen Deus excessu suæ bonitatis gratiam in illo conseruat: nec ex parte subiecti, quia Deus potest separare à gratia hoc quod est excludere peccatum, cum sit effectus eius formalis secundarius, primarius enim est sanctificare, effectus autem secundarius est separabilis à forma: ergo de potentia Dei absoluta possunt esse simul gratia & peccatum.

Secundò, Deus potest de potentia sua absoluta conseruare simul in eodem subiecto duas formas contrarias, putà calorẽ & frigus, vt communis est sententia Philosophorum; tunc enim quælibet haberet tantùm effectum suum formalem primarium, & impediretur secundarius, qui est expellere formam contrariam: ergo etiam poterit Deus de eadem potentia sua absoluta, simul conseruare in eodem peccatum & gratiam; non enim magis opponuntur, quàm calor & frigus.

Tertiò, Peccatum est actus, gratia autem habitus: sed actus non contrariatur habitui, at tantùm actui: ergo saltem de potentia Dei absoluta, possunt simul esse habitus gratiæ & actus peccati.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd est omninò impossibile, ita vt implicet contradictionem,

quòd gratia sanctificans sit simul cum peccato in eodem subiecto; mutuò enim se expellunt 2. imò nullum peccatum semel dimissum per gratiam iustificantem, redit quantum ad maculam, per subsequens peccatum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis: Gratia sanctificans causat formaliter hos affectus, scilicet quod homo sit consors diuinæ naturæ, filius Dei adoptiuus (nisi fuerit Filius Dei naturalis: quod dicitur propter Christum Dominum, quia enim est filius naturalis, quia per naturam est talis, non potest esse filius adoptiuus, qui fit talis per voluntatem adoptantis, debet enim esse extraneus); item amicus Dei, ius habens ad regnum cœlorum, iustus, purus, & immaculatus: è√contra peccatum, vt pote macula, delet participationem diuinæ naturæ, tollit adoptionem diuinam, reddit inimicum Dei, aufert ius ad gloriam, imò ponit reatum pœnæ æternæ, ac tandem facit iniustum, pollutũ, maculatum, &c. est autem impossibile, quòd forma sit in aliquo subiecto, & non causet suum effectum formalem; nam seipsa informando illum causat: ex alia parte effectus formales oppositi, maximè priuatiuè, quales sunt assignati, de nulla potentia simul in eodem esse possunt, vt est communis sententia Philosophorum: ergo est omninò impossibile, ita vt implicet contradictionem, quòd gratia sanctificans sit simul cum peccato in eodem subiecto. Deinde, Licet peccatum dum est in fieri, ratione materialis physici quod includit opponatur contrariè gratiæ sanctificanti, illamq; physicè destruat: tamen dum est in facto esse, scilicet eius macula opponitur priuatiuè illi, eo modo quo tenebræ opponuntur lumini, ex D. Th. vnde cõmuniter solet dici quòd macula peccati est priuatio nitoris gratiæ: ergo sicut implicat contradictionem, quòd lumen & tenebræ sint simul in eodem subiecto, positio enim vnius priuatiuè oppositi est expulsio siue negatio alterius; sic implicat contradictionem quòd gratia sanctificans & peccatum sint simul in eodem subiecto.

Probatur secunda pars conclusionis communi authoritate Theologorum cum D. Thom. 3. p. q. 88. art. 1. & colligitur ex Decretali Gelasij Papæ, vbi habetur: Diuina clementia dimissa peccata in vltionem vlterius redire non patitur. Itẽ ex illo ad Rom. 11. Sine pœnitentia sunt dona & vocatio Dei. Ratio est: Si rediret peccatum quantum ad maculam, vel hoc esset à solo Deo, vel à solo homine, vel ab vtroque, vt patet ex sufficienti dinumeratione: non à Deo solo, aut cum homine, quia impium est dicere, Deum vel solum, vel cum alio esse causam positionis, aut reparationis peccati: non à solo homine, quia idem numero per naturam, & citra miraculum redire non potest; homo autem solus non potest facere miracula: quæ ratio conuincit, siue peccatum remittatur absolutè, quod certum est; siue conditionatè tantùm, id est si homo amplius non peccauerit, quod vix probabile est; non enim perfectè remitteretur peccatum, nam maneret quasi radix ipsius: vnde cum Scriptura, & Sancti Patres aliquando dicunt redire peccata coram Deo: vel intelligunt pro eo quod ipsa punit Deus pœna temporali, vel quia peccatum subsequens est grauius cæteris paribus, propter circunstantiam ingratitudinis.

Ad primum ergo dicendum; quòd repugnantia se tenet tam ex parte Dei, quàm ex parte peccatoris: ex parte Dei quidem, quia licet Deus possit plura beneficia conferre indignis peccatoribus, & de facto conferat; vt bona temporalia, & auxilia diuinæ gratiæ: non tamẽ omnia indignis manentibus in sua indignitate, vt visionem beatificam, vnionem hypostaticam, & huiusmodi est gratia habitualis: hæc repugnantia se tenet etiam ex parte subiecti, propter oppositionem priuatiuam; quæ est inter peccatum & gratiam sanctificantem, eorumque effectus formales, vt dictum est: vnde licet admittatur quòd expellere peccatum sit effectus formalis secundarius gratiæ; tamen ita est coniunctus cum primario scilicet iustificatione supposito peccato, vt sint omninò inseparabiles: ac proinde in hoc casu & similibus effectus secundarius non potest impediri; quod hîc est manifestum, nam ex opposito sequeretur duo contraria priuatiuè esse simul.

Ad secundum dicendum, quòd verum est in duas formas contrarias positiuè & accidentales, posse de potentia Dei absoluta esse simul in eodem subiecto, calorem & frigus, & ibi habere simul suos effectus formales; quia expulsio contrariæ formæ positiuæ est effectus secundarius omninò, nec intimè coniunctus cum primario, vnde potest impediri à Deo: sed expulsio priuationis contrariæ aut priuatiuè oppositæ, non est omninò effectus secundarius, quodãmodo enim pertinet ad primarium; non enim potest intelligi introduci formam in subiecto, quin ab illo expellatur priuatiuè oppositum, quia opposita priuatiuè respectu subiecti capacis sunt quasi contradictoria, non autem contraria positiuè.

Ad tertium dicendum, quòd licet actus non opponatur directè habitui operatiuo, maximè si acquiratur multis actibus, & ita non expellat ipsum; non enim per vnum actum intemperantiæ expellitur habitus acquisitæ temperantiæ: è contrario est de habitu non operatiuo infuso, sed pertinente ad esse, maximè quia macula peccati habet potius rationem habitus, quàm actus: & simul est factum esse & fieri vtriusque, scilicet gratiæ & peccati, quia fiunt in instanti: vnde eandem repugnantiam habent in fieri siue dum actu fiunt, quam habent in facto esse siue dum sunt habitualiter & permanenter.

DVBIVM VI.

Vtrum sola fides sit dispositio necessaria ad iustificationem impij.

SVpponendum est, quòd in sacra Scriptura fides multa significat. Primò idem est, ac fidelitas in stando promissis, vnde seruare fidem est seruare fidelitatem. Secundò idem est, ac ipsa promissio, iuxta illud ad Rom. 3. Nunquid incredulitas illorum, fidem Dei euacuabit, absit. Tertiò idem est, ac fiducia siue spes firma, iuxta illud Marci 11. Omnia quæcunq; orantes petitis, credite quia accipietis, & euenient vobis. Et Iacobi. 1. Postulet autem in fide nihil hæsitans. Quartò tandem fides sumitur propriè pro actu intellectus, quo assentitur his quæ non videt, propter authoritatem solam dicentis: & duplex est; si enim authoritas sit diuina, dicitur fides diuina, & est omninò infallibilis, & describitur ab Apostolo, quòd sit sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium; si autem authoritas sit alicuius creaturæ, dicitur fides humana, quæ non est omninò infallibilis.

Prima opinio, sed hæretica, est quòd sola fides sit dispositio necessaria ad iustificationem. Ita tenuerunt aliqui antiqui hæretici, quorum errorem suscitauerunt hæretici nostri temporis, Inter quos tamen est disceptatio: nam Lutherus pro fide, quam dicit esse saltem dispositionem necessariam ad iustificationem, intelligit fiduciam & confidentiam, qua quis confidit sibi remissa esse peccata; & hanc dicit ita sufficere vt vt alia bona opera nullo pacto sint requisita: Caluinus autem pro fide intelligit assensum intellectus, quo quis credit hoc obiectum, scilicet sibi remitti peccata, quam fidem licet dicat sufficere ad iustificationem, non tamen excludit bona opera, quæ dicit se habere concomitanter ad iustificationem impij, tanquam signa iustitiæ. Probatur vniuersaliter hic error multiplici authoritate sacræ Scripturæ, quæ soli fidei attribuit nostram salutem, iustificationem, & remissionem peccatorum. Ioan. 3. Vt omnis qui credit in ipsum, non pereat. Ad Rom. 10. Omnis qui credit in illum, non confundetur. Ad Rom. 3. Iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Ad Rom. 5. Iustificati ex fide pacem habeamus. Actuum 10. Omnes Prophetæ testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere omnes, qui credunt in eum. Ad Ephes. 2. Gratia enim estis saluati per fidem, & non ex operibus. Ad Galatas 2. Scientes quòd non iustificatur homo ex operibus legis. Ad Rom. 4. Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum, &c. ergo sola fides est dispositio necessaria ad iustificationem impij.

Secundò, Videmus inter homines, quòd si quis alium offenderit, offensus facilè remittit iniuriam, si aduertat eum qui se offendit, ita affici erga se, vt confidat talem iniuriam sibi ab ipso remittendam: ergo multò magis Deus, qui est summa bonitas, remittet iniurias sibi factas à peccatoribus, si viderit eos confidere suæ bonitati, quòd remittet.

Tertiò, Debemus fide diuina credere diuinis promissionibus, imò confidere quòd Deus stabit promissis: nec aliud præter hanc confidentiam Deus à nobis requirit, iuxta illud: Amen dico vobis, quicquid orantes petitis, credite quia accipietis, & fiet vobis: sed inter diuinas promissiones vna est remissio peccatorum, iuxta illud: Nolo mortem peccatoris, sed vt magis conuertatur & viuat, imò habetur articulus fidei de remissione peccatorum: ergo sola fides est dispositio necessaria ad iustificationem impij.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicēdum secundùm fidem, quòd sola fides nō est dispositio necessaria ad iustificationē impij: sed plures alij actus supernaturales debent interuenire. 2. fides autem diuina est principium tantùm iustificationis, prout terminatur ad articulos & mysteria fidei. 3. non autem fides quæ habeat pro obiecto hoc, scilicet remissa esse nobis peccata; hoc enim non pertinet ad fidem catholicam, nec ad iustificationem necesse est hoc credere. Ita omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis varia, & multiplici authoritate sacræ Scripturæ. Tum ex illis locis, quibus dicitur præter fidem, plura alia esse necessaria ad salutem; vt de sumptione sacræ Eucharistiæ Ioan. 6. Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, non habebitis vitam in vobis: De virtute pœnitentiæ, Lucæ 13. Nisi pœnitentiam habueritis, omnes similiter peribitis: De Sacramento Penitentiæ ex eius institutione: De obseruantia mandatorum, Matthæi 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata. Tum deinde ex aliis locis, in quibus dicitur fidem sine operibus non sufficere ad iustificationem, Iacobi 2. Quid proderit fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat, nunquid poterit fides saluare eum; Item, Fides sine operibus mortua est: 2. Petr. 1. Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem faciatis: 1. Ioannis 2. Qui dicit se nosse eum & mandata eius non custodit, mendax est: Ad Galatas 5. In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur: Ad Rom. 2. Non auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. In hac doctrina perpetui & vniformes sunt Sancti Patres, & definita habetur in Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 7. & 8. Item canone 9. vbi sic ait: Si quis dixerit sola fide impium iustificari, ita vt intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam

gratiam consequendam cooperetur, &c. anathema sit. Et ratio videtur manifesta: nam peccatores peccando offenderunt Deum, dum autem iustificantur, remittitur eis talis offensa: sed sola fides non conducit ad hāc remissionem, sed requiritur contritio & alij actus, quibus placatus reddatur Deus; hoc enim experimur in humanis, si quis enim offenderit regem, non recipiet veniam suæ offensæ, quamuis credat ipsum esse regem, ipsum sibi offensam condonaturum, & de hoc confidat; nisi prius veniam petierit, ostenderit se contritum de tali offensa commissa, &c. ergo secundùm fidem sola fides non est dispositio necessaria ad iustificationem impij, sed plures alij actus supernaturales debent interuenire.

Probatur secunda pars conclusionis: tum authoritatibus sacræ Scripturæ adductis in contrarium, quæ nihil aliud probant: tum authoritate Concilij Tridentini sess. 6. cap. 8. vbi ait: Cum verò Apostolus dicit, iustificari hominem per fidem, & gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit & expressit, vt scilicet per fidem iustificari dicamur; quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum & radix. Vbi nota nomine fidei intelligi non solùm actum intellectus, quo assentimur mysteriis fidei, sed etiam actum voluntatis inclinantis ad credendum, imò & piam cogitationem ad hoc inducentem; ab his enim incipit opus iustificationis: vnde fides siue motus fidei dicitur iustificationis initium, dicitur etiam fundamentum, iuxta illud ad Hebræos 11. Fides est sperandarum substantia rerum, id est fundamentum earum. Et August. Sermone 22. de verbis Apostoli ait Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur: vnde fides dicitur initium iustificationis ratione prioritatis, fundamentum verò ratione causalitatis; est enim primus motus iustificandi, & influens in alios, & propter hoc etiam dicitur radix iustificationis, viua quidem, cum informatur charitate, & tunc est perfectum fundamentum, vt ait D. Thom. 2. 2. quæst. 4. art. 7. ad 4. vt verò est informis, licet formaliter non influat vitam, nec sit perfectum vitæ spiritualis fundamentum; tamen vt donum Dei ad hoc disponit, & sic potest dici fundamentum in sensu explicato. Quòd autem hæc fides, quæ est initium iustificationis, debeat terminari ad articulos fidei & mysteria supernaturalia, si intelligatur de prima iustificatione adulti, certum est apud omnes Theologos; impossibile enim est secundùm legem ordinariam, quòd quis iustificetur non credens mysteria fidei, imò non potest quis licitè baptizari, donec sit de illis instructus iuxta illud. Marci 16. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit; vbi credere præcedit Baptisma: Nō autem est necesse credere sigillatim omnia, quæ sunt fidei, sed solùm quæ sunt in Symbolo, quod est epilogus omnium. Si autem intelligatur de aliis iustificationibus, manifestū est etiam, quòd fides mysteriorum fidei præcedit: nullus enim procuraret iustificari, nec accederet ad Deum per pœnitentiam; nisi crederet Deum misericordem, omnipotentem, remissionem peccatorum, communionem Sanctorum, vitam æternam, &c. quamuis non sit necesse, vt tunc habeatur actus fidei explicitus de singulis mysteriis in particulari.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis superius, vbi ostensum est, non cadere sub fide catholica quòd huic vel illi sint remissa peccata, quia cum talis remissio dependeat ex vera pœnitentia, & de hac non habeatur certitudo physica, cum sit actus supernaturalis, ac proinde excedens cognitionem humanam & naturalem; ideo nec talis remissio peccatorum potest cognosci certò certitudine physica, sine speciali reuelatione & cōsequenter nec credi fide diuina, maximè quia non creditur fide diuina, nisi quod est reuelatum à Deo formaliter, aut virtualiter: quæ reuelatio virtualis solùm potest declarari per Ecclesiam, vt fit in Conciliis, in quibus ex speciali assistentia Spiritus sancti, ac proinde infallibiliter ex principiis formaliter, & immediatè à Deo reuelatis colliguntur plura mediatè & virtualiter reuelata: ergo fides, quæ est initium iustificationis, non habet pro obiecto hoc, scilicet remissa esse nobis peccata; hoc enim non pertinet ad fidem catholicam, nec ad iustificationem necesse est hoc credere.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis authoritatibus sacræ Scripturæ, in quibus præcisè dicitur nos iustificari, aut nobis remitti peccata per fidem: nomine fidei intelligitur, non sola fides, sed fides formata charitate, quæ per dilectionem operatur: vel si intelligatur sola fides, sensus illorum est iuxta vnanimem Sanctorum Patrum interpretationē, non quòd fides sit vnica dispositio ad iustificationem; sed quòd sit initium fundamentum, & radix ipsius. In aliis verò locis, vbi requiritur fides, & excluduntur opera legis; per talia opera, vel intelliguntur opera legis veteris, vel opera facta ex viribus naturæ; non autem excluduntur opera facta ex fide, quæ per dilectionem operatur.

Ad secundū dicendum, quòd etiam inter homines non remittitur iniuria, nisi reus ostendat se dolere quod alterum offenderit, quantumcunque confidat sibi remittendam talem iniuriam; imò hæc confidentia absque tali dolore potius irritaret offensum: quod debet intelligi, si remittatur iniuria non intuitu solius Dei, sed propter dispositionem rei: certum est autem quòd Deus non remittit omninò gratis offensas in se commissas, sed propter dispositionem peccatoris; imò hoc non est possibile, quòd Deus remittat peccata sine aliquo actu peccatoris se conuertentis ad Deum, & dolentis de peccato,

peccato, vt dictum est supra: ratio est, quia quòd homo remittat alteri iniuriam sibi ab illo irrogatam, non immutat illum, aut iustificat intrinsecè, nec reus iustificatur absolutè; sed solùm homo offensus deponit omnem malam voluntatem quam habet contra ipsum: quando autem Deus remittit peccatum, verè remittitur, & reus intrinsecè iustificatur, quod fieri non potest, sine contritione.

Ad tertium dicendum, quòd illa promissio de remissione peccatorum, non est absque conditione veræ conuersionis in Deum, vt patet ex ipsamet authoritate adducta; vnde fide diuina creditur, quòd verè pœnitentibus remittuntur peccata, non autem quòd huic vel illi pœnitenti qui nescitur an verè pœniteat.

DVBIVM VII.

Qui actus requirantur, vt disponatur impius ad iustificationem.

Svpponendum est, iustificationem impij fieri in instanti, quamuis dispositiones ad ipsam successiuè & in tempore fiant. Ratio istorum est, quia impius viâ ordinariâ disponitur ad iustificationem per multos actus, tam intellectus, quàm voluntatis, incipiendo ab imperfectioribus: incipit enim illustratus à Deo cogitare pessimum statum in quo est, terretur metu inferni, desiderat salutem, videt se Deum optimum & amore dignissimum offendisse, & tandem propter ipsum summè dilectum dolet de peccatis; qui dolor est contritio, & vltima dispositio ad iustificationem: hi autem actus enumerati regulariter durant per aliquod tempus, & fiunt successiuè vt experimur; diuinitus tamen possunt hæc omnia in vno instanti concludi, quia quòd dispositio ad formam fiat successiuè ab agente naturali, contingit ex hoc quòd est aliqua proportio eius quæ in materia resistit, ad virtutem agentis; & propter hoc videmus quòd quantò virtus agentis fuerit fortior, tantò materia citius disponitur: cum igitur virtus diuina sit infinita, potest quancunque materiam creatam subitò disponere ad formam, & multò magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundùm naturam: siue ergo, tota dispositio ad iustificationem fiat in tempore, siue in instanti; ipsa tamen iustificatio impij, quæ originaliter consistit in infusione gratiæ, fit in instanti: quia hoc est vniuersaliter verum, quòd completa dispositione introducitur forma; propterea generatio substantialis, & illuminatio fiunt in instanti: dispositio autem ad iustificationem completur per actum contritionis, qui actus incipit in instanti, licet possit perseuerare multo tempore. In eodem autem instanti, in quo primò est contritio, siue dolor de peccato propter Deum summè dilectum, fit gratiæ infusio: igitur sicut actus contritionis, sic infusio gratiæ incipiunt per primum sui esse, & desinunt per vltimum sui esse, ita vt sit verum dicere, Nunc primò est, immediatè ante non erat: Nunc vltimò est, immediatè post non erit. Vnde tota ratio cur forma suscipiatur in materia vel subiecto successiuè, accipienda est ex parte dispositionis successiuæ eiusdem materiæ vel subiecti, & non ex parte ipsius formæ, quia habet latitudinem gradualem, siue quia recipit magis & minus, siue potest magis & minus inesse; sic enim lumen non subitò reciperetur in aëre, qui potest magis & minus illuminari. Vbi nota quòd illuminatio per se petit fieri in instanti, quando medium est dispositum, sicut facta fuit in prima creatione solis: per accidens autem incipit & fit successiuè, propter motum localem, & applicationem successiuam luminosi: sed gratia nec per se, nec per accidens fit successiuè, quamuis non implicet ita fieri.

Prima opinio asserit, non esse necessarios plures actus virtutum in iustificatione impij. Probatur: Si plures essent necessarij actus virtutum ad iustificationem impij, ex eo maximè vt mediis ipsis disponeretur impius: sed ex eo capite non sunt necessarij, quia tales actus fierent successiuè vnus post alium, vnde successiuè disponerent; & ita iustificatio fieret successiuè; ideo enim calefactio fit successiuè, quia subiectum disponitur successiuè ad calorem; constat autem quòd iustificatio fit in instanti: ergo ad ipsam non sunt necessarij plures actus virtutum.

Secundò, Impius si moriatur martyr pro Christo, licet non habeat alios actus virtutum, putà contritionis; tamen iustificatur perfectissimè, ita vt non solùm pœna æterna, sed etiam temporalis remittatur cum culpa: ergo in iustificatione impij non requiruntur plures actus virtutum.

Tertiò, Potest contingere, quòd aliquis non disponatur paulatim ad iustificationem, sed statim iustificetur, quia potens est Dominus subitò honestare pauperem, quòd contigit in Apostolo Paulo, & in aliis pluribus, quorum propterea iustificatio fuit miraculosa: ergo ad iustificationem impij non requiruntur plures actus virtutum.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd in iustificatione impij ordinariè interueniūt plures actus virtutum, explicitè & sigillatim eliciti. 2. aliquando contingit quòd tantùm implicitè reperiantur. 3. ex quibus aliqui tantùm remotè; alij proximè disponunt, scilicet contritio & dilectio Dei super omnia, siue actus charitatis. Ita communiter Theologi.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis: Reperiuntur igitur in iustificatione impij hi actus. Primò ex diuina illustratione ordinis supernaturalis cognoscit pessimum statum, ad

quem deuenit per peccatum, quibus bonis per ipsum priuetur, maximè hæreditate cœlesti, & amicitia Dei: quibus malis afficiatur, maximè reatu pœnæ æternæ. Deinde huic cognitioni ex auxiliis diuinæ gratiæ succedit desiderium recedendi à statu peccati, & recuperandi pristinum statum iustitiæ. Tandem ad illum tendit diuersis actibus, tum circa Deum, tum circa peccatum; circa Deum ipsum incipit fides supernaturalis, quæ terminatur ad Deum vt obiectum beatitudinis, & causam iustificationis; vnde credit iuxta Paulum ad Rom.4. quòd Deus sit, & quòd inquirentibus se remunerator sit, & iustificator impij. Deinde est actus spei & confidentiæ, quòd sibi ex misericordia Dei propter merita Christi Domini remittentur peccata, quia vt ait Ambrosius libro. 1. de Pœnitentia capit. 1. nemo potest benè agere pœnitentiam, nisi qui sperauit indulgentiam: Et ad Rom. 8. Spe salui facti sumus: & Psalm. 90. Quoniam in me sperauit liberabo eum,&c. Concurrit etiam actus timoris filialis, & actus humilitatis, quibus peccator se subiicit Deo. Denique est actus charitatis & dilectionis Dei super omnia, quo peccator se conuertit ad Deum vltimum finem supernaturalem, à quo se per peccatum auerterat. Hæc docet Conciliũ Tridentinum sess.6. cap.6. Circa peccatum autem debet esse actus pœnitentiæ, siue detestatio eiusdem peccati, quæ si sit vel propter fœditatem peccati, vel propter damna quæ ipsi peccatori affert scilicet reatum pœnæ æternæ, & amissionem regni cœlestis, dicitur attritio; & hæc cum sacramento in re suscepto sufficit ad iustificationem; secus sine sacramento: si autem hæc detestatio peccati fit ex motiuo solius Dei, scilicet propter Deum summè dilectum, & peccati vt est offensa Dei, dicitur contritio; & hæc iustificat cum sacramento in voto, licet ratione institutionis Christi debeat postea idem sacramentum in re suscipi: hic autem actus circa peccatum ex natura rei requiritur, & non solum ex iure diuino positiuo, ita vt nec de potentia Dei absoluta possit quis sine illo, vel æquiualenti putà dilectionis Dei, iustificari post peccatum actuale commissum, vt dictum est: est enim impossibile quòd quis possit accedere ad iustitiam vt ad terminum *ad quem*, non recedendo ab iniustitia vt à termino *à quo*; hic autem recessus fit formaliter per contritionem & detestationem peccati, virtualiter per actum charitatis, qui enim per charitatem accedit ad Deum formaliter; recedit virtualiter à peccato eius contrario, quòd autem hi actus & plures alij ordinariè fiant explicitè & sigillatim, quotidie experimur: ergo in iustificatione impij ordinariè interueniunt plures actus virtutum explicitè, & sigillatim eliciti.

Probatur secunda pars conclusionis: Potest contingere, imò de facto aliquando contingit; quòd quis subitò, & miraculosè iustificetur, vt contigit in S. Paulo Apostolo: & tunc vel hoc fit per actum dilectionis Dei super omnia, bonitate eius summa peculiari illustratione cognita, vel per actum detestationis peccati propter Deum summè dilectum: sed tunc non habentur explicitè & formaliter actus omnes supra enumerati, sed tantùm virtualiter & implicitè vt patet: ergo in iustificatione impij aliquando contingit quòd aliqui tantùm actus virtutum enumerati implicitè reperiantur. Sciendum tamen est quòd actus qui versatur circa peccatum, & actus circa Deum dum explicitè habentur, distinguuntur realiter: hic enim est volitio, ille autem nolitio; vnde sicut in motu physico sunt duæ mutationes, ita & multò magis in motu iustificationis qui fit per actus & affectus animæ, qui realiter distinguuntur penes obiecta diuersa: quamuis etiam possit dici, quòd in iustificatione impij, quando actus circa Deũ, & circa peccatum explicitè habentur, sunt duo motus; quorum vnus ordinatur ad alterum, odio enim habetur peccatum propter amorem Dei: si autem tunc non occurrant memoriæ peccata, & fiat actus dilectionis Dei, in quo virtualiter fit actus contritionis, est vnicus motus: si fiat iustificatio extra Sacramentum, sufficit conteri de peccatis vt sic in communi, si autem fiat in sacramento, debet præcedere examen singulorum peccatorum, & postea fieri actus contritionis vel attritionis, qui virtualiter saltem cadit supra singula moraliter præsentia.

Probatur tertia pars conclusionis: Quòd aliqui ex prædictis actibus virtutum disponant tantùm remotè ad iustificationem patet, nam v. g. fides informis, aut spes de misericordia Dei, & fiducia de remissione peccatorum stant simul cum peccato, ita vt per hos actus non statim iustificetur peccator; tamen his paulatim disponitur, vt resurgat à peccatis: ergo tantùm remotè disponunt ad iustificationem. Quòd autem contritio perfecta, quæ continet dilectionem Dei super omnia, ratione ipsius dilectionis, & dilectio ipsa siue actus charitatis proximè disponant ad iustificationem, probatur; Cum actu charitatis non potest stare peccatum, intrinsecã enim habent oppositionem, sicut enim in peccato est auersio à Deo authore supernaturali & obiecto beatitudinis, sic in actu charitatis & dilectionis supernaturalis est conuersio perfecta in ipsum Deum authorem supernaturalem & obiectum beatitudinis; vnde cum opposita non possint esse simul, inde est quòd posito actu charitatis remittitur peccatum, & infunditur gratia iustificans: ergo contritio perfecta, & dilectio Dei super omnia proximè disponunt ad iustificationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc tantùm forma diuisibilis introducitur successiuè, quando

quando vltima dispositio fit successiuè, vel ratione sui, vel ratione partium subiecti; propterea ignitio ligni secundùm diuersas partes fit successiuè: quòd autem dispositiones remotæ introducantur successiuè, hoc non tolit quin forma introducatur in instanti, quia introductio formæ non dependet immediatè, nisi à dispositione proxima, à remotis autem mediatè: vnde ad hoc quòd iustificatio fiat in instanti, sufficit quòd vltima dispositio, scilicet actus contritionis, vel dilectionis Dei fiat in instanti, licet alij actus præcedentes in sui successione includant tempus.

Ad secundum dicendum, quòd qui rapitur ad martyrium, si memoriam habeat peccati mortalis debet facere actum contritionis; si enim non pœniteat, non potest diligere Deum super omnia; si autem charitatem non habuerit, etiamsi tradiderit corpus suum ita vt ardeat, nihil ei proderit: quòd si peccata ei non occurrunt, potest diligere Deũ, & in actu dilectionis est virtualis pœnitentia. Optimum est consilium, vt si quis repente rapiatur ad martyrium, magis attendat ad dilectionem Dei, ad gloriam, & ad alia ex quibus fortior euadat ad tolerandum martyrium, quàm ad recogitandum vitam præteritam; vnde sufficit quòd tunc in communi conteratur de suis peccatis.

Ad tertium dicendum, quòd ordinariè interueniunt in iustificatione impij prædicti actus: tamen aliquando contrarium euenit, vt dictum est in secunda parte conclusionis; & hoc tantùm probat obiectio: ista autem pluralitas actuum, quia sunt per modum vnius, est possibilis: vnde quia intellectus potest multa ad inuicem ordinata, ac proinde per modum vnius, vno scilicet actu formaliter, & vna specie; virtualiter tamen multiplici cognoscere: sic voluntas ex naturali sympathia ad intellectum potest simul ad multa tendere per modum vnius, id est ad multa adinuicem ordinata; vno tamen actu formaliter physicè, virtualiter tantùm multiplici, id est moraliter, inquantum elicitur ab vna virtute, & imperatur ab aliis pluribus: tunc enim habet bonitatem moralem non solùm virtutis à qua elicitur, sed etiam omnium aliarum à quibus imperatur, vt actus contritionis peccatorum propter Deum elicitur à virtute pœnitentiæ, & imperatur à virtute charitatis: licet autem idem actus non possit esse in duplici specie physica, hæc enim deriuatur ab obiecto formali actus, quod est vnicum: potest tamen esse in multiplici specie morali, hæc enim procedit non solum ab obiecto, sed etiam à circunstantiis & à fine, siue proximo, siue medio, siue vltimo; & ita cum possint esse plures fines, ad quos idem actus à diuersis virtutibus ordinatur, sic idem actus potest esse in multiplici specie morali: sicut etiam ratione circunstantiarum.

DVBIVM VIII.

Vtrum actus contritionis vel charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impy, procedant à gratia habituali & habitibus infusis.

Supponendum est ex D. Thoma hîc art. 8. quòd in iustificatione impij hæc quatuor reperiuntur, infusio gratiæ, motus liberi arbitrij in Deum per actum charitatis, motus liberi arbitrij in peccatum per contritionem, & remissio peccati: quæ sunt simul tempore siue duratione, quia iustificatio impij non fit successiuè, sed in instanti: inuenitur tamen inter ipsa ordo naturæ, ac proinde prioritas & posterioritas: In ordine igitur intentionis, & ex parte agentis prima est infusio gratiæ, primum enim quod intendit Deus est communicare se per gratiam impio; & quia hæc communicatio fit liberè concurrente libero arbitrio, ideo eodem ordine intentionis sequitur actus liberi arbitrij in Deum tendentis per charitatem; deinde actus contritionis in peccatum, quia enim hæc contritio est propter Deum, ideo fundatur in prædicto actu charitatis quem præsupponit; & tandem intelligitur remissio peccatorum, vt effectus infusionis gratiæ iustificantis: Sed in ordine executionis, & ex parte subiecti aliter se res habet; nam primum quod intelligitur, est communicatio auxiliorum diuinæ gratiæ, quibus liberum arbitrium applicatur ad eliciendos prædictos actus contritionis & charitatis, quibus vltimò disponitur peccator ad susceptionem gratiæ iustificantis, ex parte enim subiecti prior est in executione dispositio quàm forma; inter hos autem actus contritio præcedit charitatem in eodem ordine & ex parte subiecti, quia in hoc ordine prior est recessus à termino *à quo*, quàm accessus ad terminum *ad quem*; per contritionem autem receditur à peccato termino *à quo* iustificationis, detestando ipsum; per charitatem autem acceditur ad Deum: & tandem est infusio gratiæ iustificantis & causantis remissionem peccati. Nec mirum quòd in vtroque ordine remissio peccati semper est vltimum: Ratio est, quia est in vtroque effectus gratiæ secundarius, iustificatio enim est primarius: effectus autem vt talis semper est posterior sua causa: inter alia autem est mutua prioritas & posterioritas in diuerso ordine, quia vt certum est apud omnes Philosophos, id quod est primum in ordine intentionis, est vltimum in ordine executionis, & ècontra; vnde hi ordines opposito prorsus modo procedunt. Nec contrariatur D.Thom. dum loco citato ad 1. dicit liberationem à culpa esse priorem consequutione gratiæ iustificantis ex parte subiecti; quia D.Thom. intelligit tantùm in ordine intentionis, & ex parte subiecti, adhuc non de gratiæ consequutione secundùm

cundum se, sed ratione iustificationis: nullo autem modo intelligit in ordine executionis, nunquam enim dixit quòd in hoc ordine remissio culpæ antecedat motum liberi arbitrij.

Prima opinio tenet actus contritionis & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, procedere à gratia habituali, & habitibus infusis. Probatur authoritate D. Thom. qui loco citato ait: in iustificatione impij infusionem gratiæ obtinere primum locum, & hanc esse causam motus liberi arbitrij in peccatum, & in Deum. Item ait ad 1. quòd ex parte agentis prius est infusio gratiæ, quamuis est parte passi & subiecti, prius sit remissio culpæ, & exemplificat in illuminatione solis, in qua ex parte solis prius quidem ex communicatio lucis, ex parte verò aëris prius est etiam ordine executionis expulsio tenebrarum. Et ad 2. ait quòd motus liberi arbitrij naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem: ergo actus contritionis & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, procedunt à gratia habituali & habitibus infusis.

Secundò, Vltima dispositio ad iustificationem est meritoria gloriæ de condigno, vt docet D. Thom. hîc art. 7. ad 4. & ita procedit à gratia habituali quæ est principium totius meriti. Deinde Actus charitatis, aut contritionis perfectæ non potest esse informis, sicut actus fidei & spei sunt informes, qui non præsupponunt gratiam habitualem: ergo tales actus, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, procedunt à gratia habituali & habitibus infusis.

Tertiò, Actus contritionis & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, non sunt minus perfecti & supernaturales, quam alij qui facta iam iustificatione eliciuntur: ergo non minus ac alij procedunt à gratia habituali & habitibus infusis: maximè quia omnis vltima dispositio ad aliquam formam procedit ab eadem forma, vt patet in generatione substantiali & aliis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus contritionis perfectæ & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, quantum ad primum sui esse, non procedunt à gratia & habitibus infusis, quasi ipsam præsupponant etiam secundùm præcisam rationem genericam. 2. nec procedunt ab ipsa secundùm quòd est à Deo, quasi secundùm hanc rationem antecedat talis actus, & tantùm subsequatur vt recepta in subiecto. 3. sed absolutè tales actus sunt priores naturâ gratia habituali, quantum ad primum sui esse: licet sint posteriores quantum ad continuationem. 4. vnde procedunt ab auxilio actuali diuinæ gratiæ supplente vicem habituum, continuantur autem per ipsos habitus. 5. hi tamen actus, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem, non sunt causa efficiens aut meritoria gratiæ sanctificantis, sed tantùm causa materialis dispositiua. Ita Discipuli D. Thom.

Probatur prima pars conclusionis: Gratia, sicut & quælibet alia forma, secundùm rationem genericam præcisè sumpta non operatur, sed quælibet operatio prouenlens ab aliqua forma in genere causæ efficientis, præsupponit talem formam adæquatè in sua specie constitutam: Ratio est, quia nihil agit nisi existat, operari enim sequitur esse; existentia autem non aduenit nisi essentiæ adæquatè in sua specie constitutæ, cum sit vltima rei actualitas intrinseca: quamuis enim sint aliquæ operationes quæ conueniunt subiecto ratione formæ genericè sumptæ, & aliæ quæ conueniunt eidem subiecto ratione formæ specificè sumptæ, sicut sentire, & intelligere in homine; tamen anima rationalis non efficit sensationem prius naturâ quàm sit rationalis, propter rationem dictam: ergo actus contritionis perfectæ & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, quantum ad primum sui esse, non procedunt à gratia & habitibus infusis, quasi ipsam præsupponant etiam se cundùm præcisam rationem genericam, maximè quia hi actus, si procederent à gratia, deberent ab ipsa procedere secundùm rationem specificã, & non genericam, quia ratio generica gratiæ vt præintellecta rationi specificæ, non est supernaturalis, sed est supernaturalis tantùm ex contractione ad rationem gratiæ specificam supernaturalem: constat autem quòd principium effectiuum horum actuum supernaturalium debet esse supernaturale.

Probatur secunda pars conclusionis: Gratia habitualis non solùm prout recipitur in subiecto, sed etiam prout procedit à Deo, præsupponit istos actus; quia cum non procedat semper æqualis à Deo, sed nunc maior, nunc minor; hoc euenit ex inæquali dispositione suscipientis, ratione prædictorum actuum quibus disponitur; & ita gratia habitualis vt procedit à Deo, præsupponit prædictos actus, Deinde, Forma quælibet prius recipitur in subiecto, quàm operetur; nam prius præstat effectum formalem magis sibi intrinsecum, quàm effectum in genere causæ efficientis; non autem præstat effectum formalem nisi recepta in subiecto, cum talis effectus sit informare subiectum: ergo actus contritionis perfectæ & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem impij, quantum ad primum sui esse, non procedunt à gratia habituali secundùm quod est à Deo, quasi secundùm hanc rationem antecedat tales actus, & tantùm subsequatur vt recepta in subiecto.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Thom. supra quæst. 109. art. 6. ad 3. vbi docet dispositionem ad gratiam habitualem non procedere ab ipsa gratia habituali, sed à gratia actuali siue motione diuina; ibi autem agit de dispositione vltima, de hac enim procedebat obiectio,

obiectio, vt intuenti patet. Et clarius 1. p. q. 62. art. 2. ad 3. ait: Triplex est conuersio in Deum: vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis, & ad hanc conuersionem requiritur gratia consummata: alia conuersio est, quæ est meritum beatitudinis, & ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium: tertia conuersio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis: vnde patet quòd non est procedere in infinitũ. Quòd autem D. Thom. dicat hanc vltimam dispositionem esse meritoriam gloriæ: intelligendus est, non de ipsa quantum ad primum sui esse, quo ordine naturæ præcedit gratiam habitualem ad ipsam disponens, sed quantum ad sui continuationem, quæ est cum gratia vt statim dicetur. Item supra q. 112. art. 2. agens de præparatione ad gratiam habitualem ait: Quæcunque præparatio in anima esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum. Deinde: Vt introducatur gratia habitualis in anima connaturaliter, vt pote forma perfecta, debet præsupponi in anima dispositio eiusdem ordinis, & vltima: nec sufficiunt dispositiones remotæ, quia iam non sunt dum introducitur gratia, & quia extra Sacramẽtum non sunt sufficientes ad hanc introductionem: & hoc est ita verum, vt D. Th. 3. p. q. 24. art. 3. etiam in iustificatione animæ Christi hanc requirere videatur, quamuis possit dici animam ipsius ex vnione ad Verbum sufficientissimè fuisse dispositam ad gratiam habitualem, quæ hanc vnionem consequuta fuit vt proprietas, sicut etiam & gloria: ergo actus contritionis perfectæ & charitatis, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem, sunt priores naturâ, gratia habituali, quantum ad primum sui esse. Denique, Gratia habitualis datur iuxta mensuram vltimæ dispositionis, vt docet Concilium Tridentinum sess. 9. cap. 7. ergo prædicti actus, qui sunt vltima dispositio ad iustificationem, sunt priores naturâ, gratia habituali, quantum ad primum sui esse.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis: Prædicti actus non procedunt à gratia habituali quomodocunque considerata, vt ostensum est: nec à solo libero arbitrio, quia sunt actus supernaturales, ac proinde excedentes virtutem naturalem liberi arbitrij: ergo procedunt ab auxilio actuali diuinæ gratiæ, siue à libero arbitrio moto & eleuato per tale auxilium: & hoc expressè docent adductæ authoritates D. Thom. tunc autem auxilium non solùm mouet liberum arbitrium, sed etiam eleuat constituendo in actu primo, & supplendo vicẽ habituum supernaturalium: Quia tamen in eodem instanti, in quo hi actus eliciuntur tanquam vltima dispositio ad iustificationem, infunditur gratia habitualis forma iustificationis simul cum habitibus supernaturalibus, tales habitus possunt influere in eosdem actus vt continuatos, vt sic enim subsequuntur habitus, & incipiunt esse meritorij ratione gratiæ sanctificantis; auxilia verò actualia habent tunc tantùm rationem applicantis potentiam ad operationem.

Probatur quinta pars conclusionis. Tum communi consensu Scholasticorum. Tum ex analogia ad naturalia, in quibus dispositio tantùm est causa materialis, & non efficiens respectu formæ. Tum deinde quia hæc est differentia inter habitus infusos & acquisitos, quòd ad acquisitos concurrimus vt causa principalis efficiẽs; ad infusos autem, qualis est gratia, concurrimus tantùm materialiter recipiendo, quia ex Aug. definitur virtus, aut habitus infusus, quòd fiat in nobis sine nobis, id est cooperãtibus effectiuè, nõ autem sine nobis dispositis, & materialiter concurrentibus: quæ definitio communiter recipitur; vnde est noua gratia Dei, quòd positis illis actibus infundatur gratia sanctificans, potest enim Deus illam non infundere: Quod autem non sit causa meritoria gratiæ, patet quia gratia est principium omnis meriti; vnde cum tales actus quantum ad primum sui esse præcedant gratiam, vt dictum est, non possunt esse causa meritoria eiusdem gratiæ; quia principium meriti non cadit sub merito, siue non potest esse terminus meriti: vt continuati autem, quia præsupponunt gratiam, possunt esse meritorij augmenti gratiæ, & gloriæ vt infra dicetur: ergo hi actus, qui sunt vltima dispositio ad iustificationum, non sunt causa efficiens, aut meritoria gratia sanctificantis, sed tantùm causa materialis dispositiua. Quod debet intelligi extra Sacramentum: nam in Sacramento quatenus sunt pars materialis illius, concurrunt effectiuè vt instrumentum ad producendam gratiam, simul cum forma absolutionis; & sicut reliqua Sacramenta sunt causæ instrumentales gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet D. Thom. nomine gratiæ intelligeret gratiam habitualem, debet intelligi ordine intentionis, & non ordine executionis: requiritur autem quòd gratia habitualis sit prior ordine executionis ad hoc, vt hi actus procedant ab illa. Deinde. D. Thom. per infusionem gratiæ intelligit communicationem auxiliorum diuinæ gratiæ, quod patet ex eius verbis; ait enim, In quolibet motu naturali primum est motio ipsius mouentis; ipsa igitur Dei mouentis motio est gratiæ infusio: Hac voce passim vtitur Concilium Arausicanũ II. ad declarandum auxilium actuale diuinæ gratiæ. In secundo loco intelligit D. Thom. liberationem à culpa esse priorem non consecutione gratiæ iustificantis, sed ipsa iustificatione ex parte subiecti ordine tantùm intentionis, & non ordine executionis; maximè prout nomine gratiæ intelliguntur auxilia gratiæ, quibus mouetur liberum arbitrium ad actus contritionis & charitatis:

tatis: hæc auxilia intelligit D. Thom. nam ibidem subdit: Vel potest dici quòd termini iustificationis sunt culpa sicut *à quo*, & iustitia sicut *ad quem*; gratia verò est causa remissionis culpæ, & adeptionis iustitiæ: effectus formales gratiæ sunt iustificatio, & liberatio à peccato: qui inter se mutuam habeant prioritatem & posterioritatem; ita vt ex parte agentis prior sit sanctificatio siue iustificatio, & ex parte subiecti prior sit liberatio à peccato; vt est simile in illuminatione aëris, & expulsione tenebrarum, qui sunt duo effectus lucis receptæ in aëre. In tertio loco per gratiæ infusionem intelligit D.Th. communicationem auxiliorum diuinæ gratiæ, quæ antecedit motum liberi arbitrij, & hic antecedit gratiæ habitualis consequutionem.

Ad secundum dicendum, quòd illi actus sunt meritorij vitæ æternæ, non secundùm quod antecedunt prioritate naturæ infusionem gratiæ habitualis, sed vt sunt cum tali gratia; nullum est enim instans reale, in quo sint hi actus, & non sit gratia sanctificans, non enim possunt esse informes id est cum macula peccati: vnde ratione prioritatis naturæ iam dictæ dicit Conciliũ Tridentinum sess. 6. cap. 7. Hanc dispositionem seu præparationem iustificatio ipsa consequitur: vnde ista causalis est vera, Gratia habitualis datur, quia homo est contritus: Quia verò in eodem instanti, in quo est contritio, ponitur gratia habitualis, ideo pro omni instanti reali hic actus est meritorius, non ipsius gratiæ quæ est principium meriti, sed gloriæ.

Ad tertium dicendum, quòd hi actus contritionis & charitatis non sunt minus perfecti & supernaturales, quàm alij subsequentes iustificationem; sunt enim supernaturales quantum ad substantiam, quia procedunt à principio supernaturali, scilicet auxilio actuali diuinæ gratiæ supplente vicem habitus. Ad aliud dicendum, quòd vltima dispositio necessaria ad introductionem formæ, semper præcedit hanc introductionem, vt in combustione calor maximus compossibilis cum forma ligni, & simul corruptiuus illius, prior est introductione formæ ignis, & est vltimò dispositiuus sed præuiè ad talem formam: calor verò vt octo dicitur quidem vltima dispositio, sed est concomitans, & procedens à noua forma ignis: & hic non potest præcedere in materia disposita, cum sit incompossibilis cum forma ligni, & materia prima non possit esse sine vlla forma etiam diuinitus.



QVÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

¶ Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum homo possit aliquid mereri à Deo.

¶ Secundo, vtrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

¶ Tertio, vtrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.

¶ Quarto, vtrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter.

¶ Quinto, vtrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

¶ Sexto, vtrum homo possit eam mereri alij.

¶ Septimo, vtrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.

¶ Octauo, vtrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

¶ Nono, vtrum possit sibi mereri finalem perseuerantiam.

¶ Decimo, vtrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo possit aliquid mereri à Deo.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc, quod reddit alteri quod debet: sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, vt etiam * Philosoph. dicit in 8. Ethic. vnde & Luc. 17. dicitur, Cùm omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite, serui inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus. ergo homo non potest aliquid mereri à Deo. 610 *Sup. q. 21. ar. 4. & 2. d. 5. q. 3. ar. 1. & d. 28. ar. 4. & Heb. 6. le. 3. co. 2. * lib. 8. c. vlt. post. med. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit: sed homo bene operando sibi proficit vel alteri homini, non autem Deo. Dicitur enim Iob. 35. Si iustè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

¶ 3 Præterea, Quicunque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est, vt aliquis merenti mercedem rependat: sed Deus nulli est debitor. vnde dicitur Rom. 10. Quis prior dedit ei, & retribuetur ei? ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

SED contra est, quod dicitur Ier. 31. Est merces operi tuo. sed merces dicitur quod pro merito redditur: ergo videtur quod homo possit à Deo mereri.

CONCLVSIO.

Potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam iustitiæ rationem, sed secundum diuinæ ordinationis quandam præsuppositionem, prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem ad quod ei Deus operandi virtutem deputauit.

RESPONDEO dicendum, quòd meritum & merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius: vnde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis, vel laboris, est actus iustitiæ. Iustitia autem æqualitas quædam est, vt patet per Philosophum * in 5. Ethic. & ideo simpliciter est iustitia inter eos, quorum est simpliciter æqualitas: eorum verò quorum non est simpliciter æqualitas non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus potest esse: sicut dicitur quoddam ius paternum siue dominatiuum, vt in eodem libro * Philosophus dicit: & propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti & mercedis. in quibus autem est secundum quid iustum & non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid inquantum saluatur ibi iustitiæ ratio: sic enim & filius meretur aliquid à patre, & seruus à domino. Manifestum est autem, quod inter Deum & hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant (& totum quod est hominis bonum, est à Deo: vnde non potest hominis à Deo esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam, inquantum scilicet vterque operatur secundum modum suum. Modus autem & mensura humanæ virtutis homini est à Deo, & ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis: ita scilicet vt id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus & operationes, ad quod à Deo sũt ordinatæ: Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium: vnde sua actio habet rationem meriti: quod non est in aliis creaturis.

lib. 5. ethic. in princ. l. 4. cap. 31. 5.
lib. 5. ethic. cap. 6. to. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur: alioquin actus iustitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

AD secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quærit vtilitatem; sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: & ideo meremur aliquid à Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

AD tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione diuinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibiipsi, inquantum debitum est, vt sua ordinatio impleatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 611

Sup. q. 109. ar. 5. & locis ibi inductis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur, ad quod diuinitus ordinatur: sicut dictum est.

* artic. 1. huius q.

est. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, vnde etiam naturaliter appetit esse beatus. ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

¶ 2 Præterea, Idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium: sed minus debitum, est bonum quod fit ab eo, qui minoribus beneficiis est præuentus. Cùm igitur ille, qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus à Deo, quam ille qui cum naturalibus habet gratuita: videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria: & ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

¶ 3 Præterea, Misericordia & liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam & liberalitatem humanam: sed vnus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit: ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

SED contra est, quod Apostolus dicit Rom. 6. Gratia Dei vita æterna.

CONCLVSIO.

Cum vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ ipsam absque gratia, & diuina reconciliatione à Deo promereri.

q.109.a.2.

RESPONDEO dicendum, quòd hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut* supra dictum est. Vnus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum. Alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quo ad primum statum, sic vna ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia: quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione diuina. Actus autem cuiuscunque rei non ordinatur diuinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione diuinæ prouidentiæ, vt nihil agat vltra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem, & desiderium eius secundum illud 1 ad Cor. 2. Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorij vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si verò loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cùm enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens à vita æterna (vt patet per* supradicta) nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam: peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. 6. Stipendia peccati mors.

q.71.a.6. & q.73.& 87.& q.113.a.2.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus ordinauit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum, non propria virtute, sed per auxilium gratiæ. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

AD secundum dicendum, quòd homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio supposita æqualitate operationis vtrobique.

AD tertium dicendum, quòd quantum ad primam rationem inductam dissimiliter se habet in Deo & in homine: nam homo virtutem benefaciendi habet à Deo, non autem ab homine: & ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius, quod Apostolus signanter exprimit dicens. Quis prior dedit ei, & retribuetur illi? Sed ab homine potest quis mereri antequam ab eo acceperit per id quod accepit à Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine, & de Deo; quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

3.4. 43.a. 1. car. & 2.dist. 27. art.3.& 4. 5.car.& 3. dist.4.q.3. art.1.ad 1. & 5.& Rom.4.car. 3.& car.6. fin.& car. 2.lectl. 4.in fin.

612 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus ad Rom. octauo Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Sed inter alia opera meritoria maximè videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

¶ 2 Præterea, Super illud Roman. 6. Gratia Dei, vita æterna: dicit* gloss. Posset rectè dicere, Stipendium iustitiæ vita æterna: sed maluit dicere, gratia Dei, vita æterna, vt intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione sed ex merito accipit. ergo videtur quòd homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

* Est August. in lib. de gra. & lib. arb. c. 9. ante medium to. 7.

¶ 3 Præterea, Illud meritum videtur esse condignum quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem & desiderium nostrum excedit, excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut & excedit naturam. ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

SED contra, Id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundum iudicium iustitiæ, secundum illud secundæ ad Timoth. 4. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

CONCLVSIO.

Opus hominis iusti, vt ab inhabitantis Spiritus sancti (cuius infinita est dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno. non autem de condigno meretur, vt à libero eius arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem: licet congruum sit, vt homini secundum suam virtutem operanti, Deus secundum virtutis suæ excellentiam recompenset.

RESPONDEO dicendum, quòd opus meritorium hominis dupliciter considerari potest. Vno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio. Alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum, vt homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset, secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti mouentis nos in vitam æternam, secundum illud Ioan. 4. Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus diuinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. 8. Si filij, & hæredes.

AD primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

AD secundum dicendum, quòd verbum illius gloss. intelligendum est quantum ad primam causam perueniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei: meritum autem nostrum est causa subsequens.

AD tertium dicendum, quòd gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualitas gloriæ in actu: est tamen æqualitas in virtute: sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ. & dicitur esse pignus hæreditatis nostræ 2. ad Corint. 1.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem, quàm per alias virtutes.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quàm per alias virtutes. Merces enim operi debetur secundum illud. Matth. vigesimo. Voca operarios, & redde illis mercedem suam. Sed quælibet virtus est principium alicuius operis: est enim virtus habitus operatiuus vt suprà habitum est.* Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi. 913

2.2.q.182. art.2.co.& 3.dist. 30. ar.5. & 4. dist.20.ar. 2.qu.3.& d.49. q.1. art.4. q.4. Et po.7.6. art. 9 cor. Et Ro.8.le. 5.prin. & Heb. 6. le. 3. co.2. prin.

* Q.55.a.2.

† Aug. in Serm. 9. à med. Et Ser. 48 de tēpore. prorum ante fin. to.10.

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Corint. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem. Sed charitas magis diminuit laborem quàm augeat: quia, sicut Augustinus † dicit in libro de verbis Domini, omnia sæua & immania, facilia & propè nulla facit amor. Ergo charitas non est principalius principium merendi, quàm alia virtus.

¶ 3 Præterea, Illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maximè meritorij. Sed maximè meritorij videntur esse actus fidei & patientiæ, siue fortitudinis: sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter, & & fortiter vsque ad mortem certauerunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi, quàm charitas.

SED contra est, quod Dominus Ioan. decimoquarto dicit, Si quis diligit me, diligetur à Patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum & viuum. Ergo meritum vitæ æternæ maximè residet penes charitatem.

CONCLVSIO.

Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maximè fit voluntarium, & præcipue ad beatitudinem ordinatur) quàm per alias virtutes, operis meritorij principium existit.

Ar. 1. huius qu.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis* accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primò quidem & principaliter ex diuina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo diuinitus ordinatur. Secundò verò ex parte liberi arbitrij: inquantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis, vt per se agat voluntariè agens. Et quantum ad vtrunque principalitas meriti penes charitatem consistit: Primò enim considerandum est quòd vita æterna in Dei fruitione consistit: motus autem humanæ mentis ad fruitionem diuini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem: ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus: vnde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur, quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

AD primum ergo dicendum, quòd charitas inquantum habet vltimum finem pro obiecto, mouet alias virtutes ad operandum: semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitus, ad quos pertinent ea, quæ sunt ad finem, vt ex supradictis patet*. Qu.9.a.1.

AD secundum dicendum, quòd opus aliquod potest esse laboriosum & difficile dupliciter. Vno modo ex magnitudine operis, & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & sic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima: magna enim operatur si est, vt Gregorius di-

cit

In homil. Pent. & est 30. in Euang. non procul à prin. illius.

cit in quadam homilia *. Alio modo ex defectu ipsius operantis: vnicuique enim est laboriosum & difficile quod non prompta voluntate facit: & talis labor diminuit meritum, & à charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quòd fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur: vt dicitur ad Gal. 5. Similiter etiam actus patientiæ & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur: secundum illud primæ ad Corinthios 13. Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

614

*3.q.2.arti. 11.co. Et 8. dist 17. q.4.6. E. 3.d. 19.c. 1.art. 1.q. 1.co.2. & 3.contra c. 149. & 150. & veri. q. 29.ar.6. & 7. cor. & Ioan. 10. le 4.co. 3. Et Eph. 2. le. 2. cor. 2. * In Præfa. tion. Psal. 31. tom. 8.*

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, vt Augustinus dicit *, fides meretur iustificationem: iustificatur autem homo per primam gratiam. ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

¶ 2 Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis, sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

¶ 3 Præterea, Apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum: sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum benè vtendo eo in seruitio domini: sed Deus liberalior est, quàm homo. ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.

Sed contra est, quòd ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. quarto. Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum: sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum eius; ergo primam gratiam non potest homo mereri.

CONCLVSIO.

Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam habent proportionem) neque operibus consequentibus, eo quod gratia non sit eorum finis, sed principium: nullum hominem sibi gratiam mereri posse dici debet.

Respondeo dicendum, quòd donum gratiæ considerari potest dupliciter. Vno modo secundum rationem gratuiti doni, & sic manifestum est, quòd omne meritum repugnat gratiæ: quia vt ad Rom. vndecimo Apostolus dicit, Si autem gratia, iam non ex operibus. Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei, quæ donatur & sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsũ peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis: gratia verò est principium cuiuslibet boni operis in nobis, vt suprà dictum est. * Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, iam non erit prima. Vnde manifestum est quòd nullus potest sibi mereri primam gratiam. *q. 109. per totam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Aug. dicit in libris Retractat. * Ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quòd credidit initium fidei esse in nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat, & ad hunc sensum videtur pertinere, quòd fides iustificationem mereatur. *Sed si supponamus, sicut * fidei veritas habet, quòd initium fidei sit in nobis à Deo, iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. per fidem igitur iustificatus homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia dum iustificatur credit: eo quòd motus fidei requiritur ad iustificationem impij, vt suprà dictum est *. *lib. 1. c. 23. post med. to. 1. alias vei. q. præced. ar. 4.*

Ad secundum dicendum, quòd Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quòd prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine.

Ad tertium dicendum, quòd omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocunque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

615

*3.d.27.ar. 6. & 3.d. 19.q.1.ar. 3.q.1. co. & ar.5.q. 3.ad 5. & 4.d. 45.q. 3.a.1.q.1. cor. & 1. Tim. 4.le. 2 f. *Glo. ordinaria ibid.*

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd homo possit alteri mereri primam gratiam: quia Matth. 9. super illud, Videns Iesus fidem illorum, &c. dicit glo. * Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, vt intus & extra sanaret hominem: sed interior sanatio hominis est per primam gratiam: ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

¶ 2 Præterea, Orationes iustorum non sunt vacuæ, sed efficaces; secundum illud Iacob, vlt. Multum valet deprecatio iusti assidua: sed ibidem præmittitur, Orate pro inuicem, vt saluemini: cùm igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quòd vnus homo possit alteri mereri primam gratiam.

¶ 3 Præterea, Lucæ 16. dicitur Facite vobis amicos de mammona iniquitatis vt, cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula; sed nullus recipitur in æterna tabernacula, nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, vt suprà dictum est: * ergo vnus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam. *ar. 2. huius quæst. & 5. 109. a. 5.*

Sed contra est, quod dicitur Ier. 15. Si steterit Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum: qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

CONCLVSIO.

Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione & gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, vt non tantum sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset: ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

Respondeo dicendum, quod sicut ex supradictis patet, * opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primò quidem ex vi motionis diuinæ, & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio inquantum voluntariè aliquid facimus: & ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est, vt dum homo bene vtitur sua virtute, Deus secundum super excellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet, quòd merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus: quia vnusquisque nostrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipse ad vitam æternam perueniat: & ideo meritum condigni vltra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solum vt ipse perueniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam vt alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, & auctor salutis humanæ: secundum illud ad Heb. 2. Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis, &c. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in saluatione alterius: licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis, sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Ierem. vlt adducta. *a. 1. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd fides aliorum valet alij ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiæ; meritum autem condigni innititur iustitiæ: & ideo multa orando impetrat homo ex diuina misericordia, quæ tamen non meretur secundum iustitiam: secundum illud Dan. 9 Neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.

Ad tertium dicendum, quòd pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam, orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo: quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula

ARTICVLVS VII.

Vtrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod iustè à Deo petitur, homo videtur posse mereri: sed nihil iustius à Deo petitur, (vt Aug. dicit) quàm quòd reparetur post lapsum, secundum illud Psalm. 70. Cùm defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine. Ergo homo potest mereri, vt reparetur post lapsum. 616 *2.d.27.ar. 4. ad 3. & Hebr. 6. le. 1. co. 2.*

¶ 2 Præterea, Multo magis homini prosunt opera sua, quam prosint alij: sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut & primam gratiam: ergo multo magis sibi mereri potest, vt reparetur post lapsum.

¶ 3 Præterea. Homo: qui aliquando fuit in gratia per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, vt ex supradictis patet †: sed ad vitam æternam non potest quis peruenire nisi reparetur per gratiam: ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam. *ar. 2. huius quæst. & q. 109. ar. 5.*

Sed contra est, quod dicitur Ezech. decimo octauo. Si auerterit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur: ergo nihil valebuntur ei præcedentia merita ad hoc, quòd resurgat, non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

CONCLVSIO.

Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet.

Respondeo dicendum, quòd nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio huius meriti dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum: vnde omnia beneficia, quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito: tanquam motione prioris gratiæ vsque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur: multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum, quod est & in eo qui meretur & in eo cui meretur: hic enim vtrunque in vnam personam concurrit: & ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, & similiter oratio quia tendit ad iustitiam: non tamen ita, quòd iustitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non est impedimentum saltem ex parte merentis, quod inuenitur dum aliquis post meritum gratiæ à iustitia recedit.

A D

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd nullus meretur absolutè vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ: sed solum sub conditione si perseuerat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus vltimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quàm actus præcedentes propter ægritudinis oppressionem. Vnde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur absolutè vitam æternam: sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, vt non sortiatur effectum: sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superueniens impedimentum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

617 2. dist. 27. ar. 5. & 4. di. 20. ar. 2. q. 3. ad 4. Ad Octavvm sic proceditur. Videtur, quòd homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces: sicut de quibusdam dicitur Matth. 6. Receperunt mercedem suam. Si igitur aliquis mereatur augmentum charitatis, vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset vlterius expectare aliud præmium: quod est inconueniens.

¶ 2 Præterea, Nihil agit vltra suam speciem: sed principium meriti est gratia, vel charitas, vt ex supradictis patet *. ergo nullus potest maiorem gratiam vel charitatem mereri, quàm habeat. (a. 2. & 4.)

¶ 3 Præterea. Id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel charitate procedentem: sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis: sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens. Dicitur enim secundæ ad Timoth. primo. Scio cui credidi: & certus sum, quia potens est depositum meum seruare. Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur. quod videtur inconueniens: cum quandoque actus meritorij non sint multum feruentes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

trait. 5. ante med. 9. Sed contra est, quod Aug. * dicit super epist. Ioan. quòd charitas meretur augeri vt aucta mereatur & perfici: ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

CONCLVSIO.

Quum per idem & vnum finem & progressum ad finem consequamur, iustus autem homo per opera sua bona, quatenus mouente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ & charitatis augmentum mereri dicendum est.

art. 6. & 7. huius q. Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est *. illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit: motio autem alicuius mouentis non solum se extendit ad vltimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu: terminus autem motus gratiæ est vita æterna, progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Prouerb. quarto. Iustorum semita quasi lux splendens procedit & crescit vsque ad perfectum diem, qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.

Ad primum ergo dicendum, quòd præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet vltimus & medius, qui est & principium & terminus, & talis terminus est merces augmenti. Merces autem fauoris humani est sicut vltimus terminus his, qui finem in hoc constituunt: vnde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quòd augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore: cùm scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum homo possit perseuerantiam mereri.

618 4. d. 45. q. 2. a. 1. q. 2. cor. c. 2. & 3. in pr. to. 7. Ad Nonvm sic proceditur. Videtur, quòd aliquis possit perseuerantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam: sed perseuerantiam petendo homines à Deo obtinent, alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis dominicæ, vt August. exponit * in libr. de bono perseuerantiæ. ergo perseuerantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

¶ 2 Præterea, Magis est non posse peccare, quàm nõ peccare. sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam æternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri, vt non peccet, quod est perseuerare.

¶ 3 Præterea, Maius est augmentum gratiæ, quàm perseuerantia in gratia, quàm quis habet: sed homo potest mereri augmentum gratiæ, vt supra * dictum est: ergo multo magis potest mereri perseuerantiam in gratia, quam quis habet. (art. præced.)

Sed contra est, quod omne quod quis meretur à Deo, consequitur, nisi impediatur per peccatum: sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseuerantiam, nec potest dici quòd hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseuerantiæ: ita quòd si aliquis perseuerantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in peccatum. Non igitur perseuerantia cadit sub merito

CONCLVSIO.

Cùm perseuerantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potius & principium, eo quod sit quædam conseruatio & continua creatio gratiæ: manifestum est nos perseuerantiam viæ non mereri, sed illam solum quæ perseuerantia gloriæ dicitur.

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum & ad malum, dupliciter potest aliquis perseuerantiam in bono obtinere à Deo. Vno quidem modo per hoc, quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam: quod erit in gloria. Alio modo ex parte motionis diuinæ, quæ hominem inclinat ad bonum vsque ad finem. Sicut autem ex dictis patet *, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrij directi à Deo mouente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum, motum, sicut principium. Vnde patet quod perseuerantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito. Perseuerantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione diuina, quæ est principium omnis meriti: sed Deus gratis perseuerantiæ bonum largitur cuicunque illud largitur. (art. 6. 7. & 8.)

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ea, quæ non meremur, orando impetramus: nam & peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur: vt patet per August. super illud Ioan. * Scimus quia peccatores Deus non exaudit: alioquin frustra dixisset publicanus, Deus propitius esto mihi peccatori: vt dicitur Lucæ 18. Et similiter perseuerantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alij, quamuis sub merito non cadat. (Tract. 44. in Euang. Ioann. post. med. tom. 9.)

Ad secundum dicendum, quòd perseuerantia, quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arb. meritorium, sicut terminus, non autem perseuerantia viæ ratione prædicta. † (In ipso art. & art. 8. * In cor. & ad arg.)

Et similiter dicendum est Ad tertium de augmento gratiæ: vt per prædicta patet.

ARTICVLVS X.

Vtrum temporalia bona cadant sub merito.

619 2. 2. q. 122. ar. 5. ad 4. Ad Decimvm sic proceditur. Videtur, quòd temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod permittitur aliquibus, vt præmium iustitiæ, cadit sub merito: sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri, sicut merces iustitiæ, vt patet Deuter. 28. Ergo videtur quòd bona temporalia cadant sub merito.

¶ 2 Præterea, Illud videtur sub merito cadere quod Deus alicui retribuit pro aliquo seruitio quod fecit: sed Deus aliquando recompensat hominibus pro seruitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicit enim Exod. 1. Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit illis domos. vbi gloss. Gregor. dicit * quòd benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui: sed culpa mendacij terrenam recompensationem accepit. & Ezech 29. dicitur, Rex Babylonis seruire fecit exercitum suum seruitute magna aduersus Tyrum, & merces non est reddita ei. & postea subdit, Erit merces exercitui illius, & dedi ei terram Ægypti pro eo quod laborauerit mihi. Ergo bona temporalia cadunt sub merito (li. 18. Mor. c. 2. à med.)

¶ 3 Præterea, Sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum: sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis: sicut patet de Sodomitis, Genes. 19. Ergo & bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contra est, quod illa, quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia & mala similiter se habent ad bonos & malos: secundum illud Eccles. 9. Vniuersa æquè eueniunt iusto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas & sacrificia contemnenti. Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

CONCLVSIO.

Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, vtilia sunt, sicuti simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directè sub merito cadunt prout verò secundum se considerantur, sicuti simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.

Respondeo dicendum, quòd illud, quod sub merito cadit, est præmium, vel merces. quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex: vnum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est vltimus finis eius: secundum illud Psalm. 72. Mihi autem adhærere Deo, bonum est: & per consequens omnia illa, quæ ordinantur vt ducentia ad hunc finem, & talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid, & non simpliciter hominis est quod est bonum ei, vt nunc: vel quod ei est secundum quid bonum, & huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est, quòd si temporalia bona considerentur prout sunt vtilia ad opera virtutum quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directè & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiæ, & omnia illa, quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem post primam gratiam: tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus & etiam de malis, quantum eis expedit ad perueniendum ad vitam æternam: & in tantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Vnde dicitur in Psal. 33 Timentes autem Dominum non minuentur omni bono. & alibi, Non vidi iustum derelictum, &c. Psalm. 36.

Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid: & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum

dum quid: inquantum scilicet homines mouentur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo fauente: vt sicut vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem diuinam (sicut supra dictum est *) ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis habito respectu ad motionem diuinam, qua voluntates hominum mouentur ad hæc prosequenda. licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

ar.1.3.& 6. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit contra Faustum libr.4. * In illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat: & illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.

Lib.4.c.2. circa principio 6.

AD secundum dicendum, quòd illæ retributiones dicuntur esse diuinitus factæ secundum comparationem ad diuinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad regem Babylonis, qui non impugnauit Tyrum, quasi volens Deo seruire: sed potius vt sibi dominium vsurparet. Similiter etiam obstetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc, quòd mendacium confinxerunt.

AD tertium dicendum, quòd temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adiuuantur ad consecutionem vitæ æternæ. Iustis autem qui per huiusmodi mala iuuantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, vt supra dictum, est *.

q.85.ar.7. & 8.

AD quartum dicendum, quòd omnia æquè eueniunt bonis & malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium: sed non quantum ad finem: quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

DISPVTATIO VII.

De Merito.

QVIA operari sequitur esse, eique proportionatur; ideo operari est effectus formæ dantis esse, sed secundarius: cum ergo ad esse supernaturale communicatum per gratiam habitualem sequatur operatio supernaturalis, quæ est meritoria; propterea meritum est effectus secundarius gratiæ habitualis, & de eo considerandum est post considerationem iustificationis effectus eius formalis primarij.

DVBIVM I.

Vtrum homo mereatur apud Deum

SVpponendum est, quòd meritum est opus, cui debetur præmium, aut merces: ita colligitur ex D. Thom. hîc art. 1. meritum enim & præmium sunt correlatiua: Meritum ordinariè sumitur in bonam partem, aliquando tamen sumitur in malam partem; maxime dum exprimitur eius terminus scilicet pœna, solemus enim dicere hic homo meretur suspendium: iuxta vtramque acceptionem meriti ait August. de Gratia & libero arbitrio cap.6. Apostolus Paulus, quem certè inuenimus sine vllis meritis bonis, imò cum multis meritis malis, &c. Nisi autem addatur aliquid, quo meritum determinetur in malam partem, potius debet dici demeritum. Certum est apud omnes, homines suis culpis mereri apud Deum pœnas & supplicia, vnde sola difficultas est, an etiam mereantur præmia.

Prima opinio, sed hæretica, tenet quòd homo non mereatur apud Deum aliquod præmium: Ita tenent hæretici nostri temporis. Probatur tamen authoritate sacræ Scripturæ. Tum quia in ea non reperitur hoc nomen meritum, vt vsurpatur à Theologis. Tum deinde, quia ex Scriptura constat omnia opera nostra esse mala & peccata, ac iustitias nostras esse iniustitias coram Deo: sed malis operibus & iniustitiis non meretur quis præmium: ergo homo non meretur apud Deum.

Secundò, Ad meritum præmij inter alias conditiones hæ duæ requiruntur, quòd scilicet ex opere meritorio accrescat aliquid ei apud quem quis meretur; & quòd tale opus non sit aliunde debitum, videmus hoc inter homines: sed ex nostris operibus nihil omninò accrescit Deo, qui bonorum nostrorum non indiget, & aliunde quicquid agamus, hoc totum debemus Deo multis aliis titulis, nec possumus sufficienter Deo recompensare pro vnico, putà creatione aut redemptione, vnde Lucæ 17. dicitur: Cum omnia, quæ præcepta sunt feceritis, dicite serui inutiles sumus: ergo homo non meretur apud Deum.

Tertiò, Vel tale meritum esset de congruo, vel de condigno: si de congruo, non est propriè meritum: si de condigno, sequuntur hæc inconuenientia. Quòd inter Deum & hominem reperiatur iustitia vera, meritum enim de condigno fundatur in iustitia, falsum est autem inter Deum & hominem reperiri iustitiam, si enim propter dependentiam filij à patre, & captiui à domino non est inter ipsos vera iustitia, multò minus inter Deum & hominem, cum hîc sit maior dependentia ex parte hominis. Secundum, quod ex priori sequitur est quòd Deus constitueretur nobis debitor, quod est contra Sanctos Patres, qui dicunt Deum præmiare sua dona, cum præmiat nostra opera: ergo homo non meretur apud Deum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo meretur apud Deum præmium. 2. dum benè viuit, & obseruat legem ipsius: quod totum est de fide. 3. sicut & quòd in omni opere suo non peccat. Ità tenent omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis ex Scriptura. Ecclesiast.16. Omnis misericordia faciet locum vnicuique secundùm meritum operum suorum. Nec valet responsio hæreticorum, quod in græco non habetur, secundùm meritum, sed secundùm opera sua: Nam esto ita sit, tamen idem significat; nam quod datur intuitu operum, datur secundùm meritum. Ad Hebr.13. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Deinde, In Scriptura dicitur quòd datur nobis merces, corona iustitiæ, & quòd sumus digni Deo, quæ omnia dicunt relationem ad meritum. Ierem.31. Est merces operi tuo. Mathæi.5. Merces vestra copiosa est in cœlis. Item ex illo Pauli ad Timot.4. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddit mihi iustus iudex. Sap.3. Deus inuenit

inuenit illos dignos se. Apocal. 3. Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt. Ad Hebræos. 6. Non iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri. Et tandem definita habetur in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. & canone 32. vbi habetur: Si quis dixerit hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, vt non sint etiam bona ipsius iustificati merita: aut ipsum iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam; & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentũ; anathema sit. Probatur ratione D. Th. hîc art. 1. Meritum fundatur in iustitia & æqualitate: sed licet inter Deum, & hominem non sit perfecta æqualitas ac proinde nec perfecta iustitia, sicut nec inter patrem & filium, aut dominum & seruum; tamen est imperfecta æqualitas & iustitia, fundata in ordinatione & promissione diuina, ita scilicet vt id homo consequatur à Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit: ergo homo meretur apud Deum præmium; licet non merito absoluto & perfecto, sed secundùm quid & imperfecto.

Probatur secunda pars conclusionis contra hæreticos, dicentes esse impossibile iustum seruare legem & præcepta. Matthæi. 11. dicitur, Iugum meum suaue est, & onus meum leue. 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non sunt. Psalm. 18. Lex Domini immaculata conuertens animas, testimonium Domini fidele sapientiam præstans paruulis, iustitiæ Domini rectæ lætificantes corda, præceptum Domini lucidum illuminans oculos, timor Domini sanctus permanens in sæculum sæculi, iudicia Domini vera iustificata in semetipsa, desiderabilia super aurum & lapidem pretiosum multùm, & dulciora super mel & fauum: etenim seruus tuus custodit ea, in custodiendis illis retributio multa: Ecce Psalmista non solùm possibilia, sed etiam suauia & desiderabilia dicit præcepta Dei, & hoc experiuntur iusti, qui ea obseruant: propterea alibi Deo dicit, Qui fingis laborem in præcepto, quasi in eorum obseruatione non sit verus labor obseruantibus, sed fictus & apparens tantùm malis non obseruantibus. Et tandem habetur definitum in Concilio Tridentino sess. 6. can. 18. vbi ait: Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato & sub gratia constituto, esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. & cap. 11. Deus impossibilia non iubet; sed iubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat vt possis: Hanc doctrinam sequuntur communiter Sancti Patres, præcipuè August. de Natura & Gratia cap 43. vnde vltima authoritas Concilij desumpta est. Nec contrariatur de perfectione iustitiæ. q. 16. vbi resoluit quòd in Patria Beati adimplent totam legem sine peccato, ex quo colligitur quòd hîc sine peccato non possit lex Dei adimpleri, & ita est impossibilis, nam Augustinus intelligit de adimpletione eius sine peccato etiam veniali: & de obseruantia perpetua totius legis quorum vtrumque est impossibile; primum quidem sine speciali priuilegio, secundum sine confirmatione in gratia: sed nõ negat quodlibet præceptum posse obseruari cum auxiliis gratiæ ordinariis, imò totam legẽ pro aliquo tẽpore sine peccato mortali, quod solum tollit iustitiam: & ratio est manifesta; quia non decet diuinam bonitatem præcipere impossibilia. Deinde nullus peccaret non obseruando pręcepta, iuxta commune proloquium, Nemo ad impossibile tenetur; & ita non peccat in eo, quod vitare non potest.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ Iob. 2. In omnibus his non peccauit Iob. 1. Ioannis 3. Qui natus est ex Deo, peccatum non facit. 2. Petri 1. Satagite vt per bona opera vestra, &c. Psalmo 4. Irascimini, & nolite peccare. Et tandem habetur definitum in Concilio Tridentino sess. 6. canone 25. vbi ait: Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius est, mortaliter; atque ideo pœnas æternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem; anathema sit. Ratio est, quia si omnia opera iusti essent peccata, frustra sacra Scriptura induceret homines ad virtutem. Deinde, ad hominem contra hæreticos: Si omnia opera sunt peccata: ergo etiam actus fidei, quo credunt sibi remissa esse peccata; ac proinde non possent illo iustificari, aliquis enim non meretur iustificari etiam ab extrinseco per actum peccaminosum. Quod ita verum est, vt non solùm iusti, sed etiam peccatores & infideles possint facere aliquod opus moraliter bonum, & non peccare in omni opere suo, vt de peccatoribus definit Concilium Tridentinum sess. 6. canone 7. vbi dicitur: Si quis dixerit opera omnia, quæ ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, verè esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quantò vehementius quis nititur in se disponere gratiam, tãtò eum grauius peccare; anathema sit. Nec obstat illud ad Galat. 3. Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt: loquitur enim Apostolus de operibus cæremonialibus legis veteris, quæ sufficienter promulgato Euangelio cœperunt esse mortifera. Nec etiam obstat illud ad Rom. 7. Velle adiacet mihi, perficere non inuenio: solùm enim vult Apostolus, quòd multa volumus ex gratia Dei, quæ tamen non semper facimus; non tamen vult quòd fieri non possint cum eadem gratia Dei. Quando autem 1. Ioan. 1. dicitur: Si dixerimus quòd peccatum non habemus, ipsi nos seducimus: intelligi debet vel vniuersaliter de omnibus sine speciali priuilegio, quantum ad peccatum veniale habituale, à quo

raro homines viatores sunt liberi, & ita sine periculo mendacij nullus potest asserere se non habere peccatum: vel intelligitur vt in pluribus de peccato mortali, plures enim sunt homines qui habent peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen meritum formaliter & explicitè, iuxta rigorum scholasticum inuenitur aliquando in Scripturis, & sæpe inuenitur virtualiter & æquiualenter. Nec verum est quòd ex Scriptura omnia nostra opera sint mala: iustitiæ autem, non veræ, sed apparentes tantùm tales, dicuntur iniustitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd licet ex bonis nostris operibus nihil intrinsecum Deo accrescat, accrescit tamen aliquid ipsi extrinsecum, scilicet gloria; Deus enim ex bonis nostris non quærit vtilitatem, sed gloriam siue manifestationem suæ bonitatis: quod etiam ex suis operibus quærit: vnde benè operando, ipsum coram angelis & hominibus glorificamus, & in hoc meremur. Ad aliud dicendum, quòd tanta est Dei bonitas, vt acceptet in meritum nostra bona opera, licet tot titulis sint ipsi delita; dummodo fiant cum debitis circunstantiis, & conditionibus infra recensendis: Et hoc etiã potest euenire inter homines, vt quis mereatur apud regem, si liberè & benè faciat id, ad quod aliunde tenetur. Illud autem Lucæ debet intelligi, vel quantum ad affectum humilitatis, vel quia ex nostris bonis operibus nihil vtilitatis Deo accrescit, sed nobis.

Ad tertium dicendum, quod in nobis reperitur vtrumque meritum; & de congruo, quod non fundatur in iustitia, sed in conuenientia, vnde non est tam rigorosum; & de condigno, non quidem fundatum in iustitia absoluta & perfecta, sed in imperfecta quæ reperitur inter Deum & hominem: cum autem actio nostra non habeat rationem meriti, nisi ex præsuppositione diuinæ ordinationis, non sequitur quòd Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibiipsi inquantum debitum est, vt sua ordinatio impleatur, siue non constituitur simpliciter nobis debitor, sed ex suppositione suæ promissionis & pacti, quia fidelis est, & seipsum negare non potest.

DVBIVM II.

Vtrum homo mereatur primam gratiam, augmentum eius, & perseuerantiam in ipsa.

Svpponendum est, quòd prima gratia alia est actualis, alia habitualis. Prima gratia actualis est primum auxilium Dei vt authoris supernaturalis, quo nos excitat aut vocat ad aliquid supernaturale. Prima autem gratia habitualis est illa, quæ infunditur à Deo in iustificatione impij, dum remittitur peccatum: dicitur autem prima, non quia infunditur in prima iustificatione, quia in omni iustificatione datur prima gratia; sed dicitur prima ad distinctionem augmenti gratiæ, quod dicitur gratia secunda. Similiter duplex est meritum, scilicet de condigno, & de congruo: differunt autem in hoc, quòd quamuis vtrique merito debeatur aliqua retributio, diuersimodè tamen; nam merito de condigno debetur retributio ex iustitia aut perfecta, aut imperfecta, tanquam corona, merces, & stipendium: merito autem de congruo datur quidem aliquando retributio, sed non est propriè debita, saltem ex iustitia; ad summum ex conuenientia, aut gratitudine: vnde non per modum coronæ, mercedis, & stipendij. Ex quo sequitur meritum in communi dici analogicè de his duobus membris, & meritum de condigno esse absolutè & simpliciter meritum; meritum verò de congruo solùm esse meritum secundùm quid: ex quo rursum sequitur, quòd meritum de condigno habet æqualitatem cum præmio, non autem meritum de congruo: quod non debet intelligi quantum ad naturam meriti & præmij, sic enim esset falsum, nam beatitudo quæ est præmium meriti de condigno, excedit in esse naturæ & in naturali perfectione opera meritoria: sed debet hæc æqualitas in hoc pensari, quòd præmium respondens merito de condigno sit ad æqualitatem debitum, siue propter ius quod est in opere meritorio ad tale præmium; quod non est in merito de congruo, nam illi præmium est tantùm debitum ex quadam congruentia, non de iure, aut debito proprio, hæc autem congruentia potest attendi vel ex parte solius operis, quando persona operans non est in gratia & amicitia Dei, sed opus est supernaturale, vt oratio peccatoris procedens ex fide: vel ex parte vtriusque, quando scilicet persona operans est in gratia, & opus est tale cui ex congruentia debeatur præmium; sic iustus meretur de congruo conuersionem peccatoris pro quo orat.

Prima opinio potest esse, quòd quis non solùm de congruo, sed etiam de condigno mereatur primam gratiam. Probatur, Per actum contritionis vel charitatis, qui sunt priores infusione gratiæ, vt pote vltima dispositio ad ipsam, meretur quis vitam æternam siue gloriam, quæ est maius quid prima gratia: ergo etiam poterit mereri primam gratiam; maximè quia Deus non dat illam nisi dignis. Deinde, Si quid obstaret, maximè quia gratia est principium meriti, vnde debet præcedere omne meritum: sed hæc ratio solùm conuincit, quòd non possit quis mereri primam gratiam per merita antecedentia, non autem per subsequentia, sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum benè vtendo eo in seruitio domini: ergo potest quis etiam de condigno mereri primam gratiam.

Secunda opinio potest esse, quòd nullus possit mereri augmentum gratiæ. Probatur, Nul-

lus

lus etiam iustus potest sibi mereri reparationem futuram post lapsum, per opera facta in gratia, quod videtur minus, quam mereri augmentum gratiæ; nam in reparatione importatur æqualis gratia, in augmento autem importatur gratiæ excessus. Deinde non potest assignari, quòd sit principium talis meriti: non enim potest esse gratia aut charitas, qua quis operatur, quia terminus meriti excederet principium vt patet, cum tamen certum sit nihil agere vltra suam virtutem. Denique, Si quis mereretur augmentum gratiæ, hoc esset terminus meriti,& sic meritò non deberetur gloria at illud augmentum, quod est inconueniens: ergo nullus potest mereri augmentum gratiæ.

Tertia opinio potest esse, quòd quis possit sibi mereri perseuerantiam in gratia. Probatur, Maius est augmentum gratiæ, quàm perseuerantia in gratia; sicut maius est non posse peccare, quàm remanente potentia peccandi actu non peccare: sed iusti merentur augmentum gratiæ, & merentur non posse peccare, quia merentur vitam æternam, de cuius ratione est impeccabilitas: ergo & perseuerantiam in gratia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum,quòd nullus meretur nec de condigno, nec de congruo primam gratiam actualem. 2. primam verò gratiam habitualem quamuis nullus mereatur de condigno, aut de congruo congruitate se tenente ex parte personæ,benè tamen de congruo congruitate se tenente ex parte operis. 3. iusti per bona sua opera merentur augmentum gratiæ, tam de condigno quàm de congruo. 4. perseuerantiam autem in gratia non merentur de condigno:benè tamen de congruo merentur multi. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis: Prima gratia actualis est prima vocatio, vel excitatio Dei, qua nos Deus de statu peccati allicit ad statum iustitiæ, vt supra dictum est:sed nullus meretur hanc primam vocationem vel excitationem; nec formaliter consideratam sub ratione gratiæ, quia sic ex D.Paulo ad Rom.2.4. & 11. gratia non est ex operibus, & si esset ex operibus; iam non esset gratia; nec materialiter consideratam, id est secundùm naturam ipsius rei quæ donatur: Tum quia est supernaturalis ordinis, & quodcunque opus hominis ante elicitum est merè ordinis naturalis, constat autem quòd meritum siue de condigno, siue de congruo debet esse proportionatum & eiusdem ordinis cum præmio: Tum etiam,quia homo supponitur esse in statu peccati, tunc autem est incapax vtriusque meriti; de condigno quidem, quia gratia habitualis sola est principium huius meriti, quæ tamen est exclusa per pecatum; de congruo autem, quia homo per peccatum cōstituitur inimicus Dei, inimicus autem potius meretur excludi, quàm acceptari ad gratiam & ad meritum, vnde peccatum est impedimentum merendi: ergo nullus meretur nec de condigno, nec de congruo primam gratiam actualem. Hæc conclusio debet intelligi non solùm de prima omninò vocatione ad fidem quæ dicitur primus effectus prædestinationis, si homo ei correspondeat, hoc enim demonstrant rationes adductæ: sed etiam de prima quacunque vocatione & excitatione ad iustificationem, post receptam fidem: quia per peccatum homo redditur indignus & incapax merendi, tum de condigno, tum de congruo hanc primam vocationem: nam si eliciat aliquem actum supernaturalem, putà fidei quo aliàs posset mereri, hunc voco primam vocationem conducentem aliquo modo ad iustificationem: posita autem hac prima vocatione, quia correspondet ei, meretur de congruo maiorem excitationem & dispositionem, quia facienti quod in se est ex viribus gratiæ, Deus non denegat gratiam; non tamen meretur maiorem illam excitationem de condigno, quia non præsupponitur habere gratiam habitualem, quæ est principium vnicum talis meriti. Similiter hæc conclusio debet extendi ad primam gratiam ordinis naturalis, & ad gratiam externæ protectionis, qua Deus non permittit v.g. aliquem tentari supra suas vires; tum quia hæc sunt supra humanam industriam, propterea vocantur gratia; tum etiam quia non constat esse pactum initum à Deo, quòd qui benè viuunt moraliter iuxta communem cursum, propter illa opera præcedentia recipient hanc gratiam, siue ordinis naturalis; siue externæ protectionis.

Probatur secunda pars conclusionis quantum ad meritum de condigno authoritate Concilij Tridentini sess. 6. cap. 8. vbi sic habetur: Gratis autem iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam promerentur. Et ratio iam adducta D. Th. est manifesta, quia gratia habitualis est principium meriti de condigno, & sic nullus sine illa potest mereri, vnde per opera præcedentia nullus meretur de condigno primam gratiam habitualem: nec etiam per subsequentia, quia ex D. Th. principium meriti non potest esse terminus meriti, siue cadere sub merito, vt declarabitur in responsione ad primum: vnde ait D. Thom. hîc art.5. Postquam autem iam aliquis habet gratiã, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia verò est principium cuiuslibet boni operis in nobis: si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, iam non erit prima; vnde manifestum est quòd nullus potest sibi mereri primam gratiam, id est de condigno. Quòd nec de congruo congruitate se tenente ex parte personæ, probatur ex illo August. Epistola 105. Ideo percipiendæ huius gratiæ merita nulla pręcedunt, quoniam meritis impij non gratia, sed

pœna debetur. Et in Præfatione ad Psalm. 31. Nihil boni egisti, & datur tibi remissio peccatorum: quod debet intelligi attenta conditione personæ, & non operis: & ratio est, quia illa persona cum sit in peccato, & in inimicitia Dei, ex hac parte non habet congruentiam, vt exaudiatur à Deo: Quòd autem mereatur de congruo congruitate se tenente ex parte operis, docet D. Thom. in 2. d. 27. art. 4. ad 4. & S. Aug. Tractatu 44. in Ioannem, vbi sic ait: Peccatores exaudit Deus; si enim peccatores non exaudiret Deus, frustra ille publicanus oculos in terram demittens, & pectus suum percutiens diceret, Deus propitius esto mihi peccatori: ista confessio meruit iustificationem, quomodo iste cæcus illuminationem. In Psalm. 50. De incerto pœnitentiam egerunt, certam misericordiam meruerunt. Epist. 105. Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, neq; enim nullũ est meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit ille iustificatus. Ratio est, quia bonis operibus quæ antecedunt iustificationem, putà fidei, orationis, &c. peccator disponitur ad iustificationem, & illam impetrat vt patet: Sed apud Scholasticos idem est meritum de congruo respectu alicuius præmij, ac opus impetratorium illius, aut disponens ad illud; est enim iam communis doctrina, quòd dispositiones vocentur meritum de congruo: ergo potest quis mereri primam gratiam habitualem de congruitate se tenente ex parte actus. Ex quibus duo sequuntur: Primum est, quòd meritum de congruo quo peccator impetrat sibi primam gratiam habitualem, est minus in ratione meriti, quàm illud quo iustus impetrat peccatori primã gratiam, quia illud est tantùm congruum ex parte operis, non autem ex parte personæ operantis; illud verò est cõgruum ex vtraque parte. Secundum est, quòd in hoc differunt meritum de congruo & meritum de condigno, quòd meritum de condigno dicit ius ad mercedem, quod quidem ius est in actu meritorio, & debet fundari in dignitate personnæ, & gratia sanctificante, quæ est filiationis adoptiuæ; & ita si non sit talis dignitas in persona, nec erit meritum de condigno in eius actu: sed meritum de congruo tantùm dicit congruentiam quandam, & impetrationem, quæ reperiri potest ex parte solius actus licet non reperiatur ex parte personæ in se consideratæ.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, vbi dicitur quòd gratia augetur propter opera, vt Apocal. 22. Qui iustus, est iustificetur adhuc. Item ex Concilio Tridentino sess. 6. canon. 32. vbi habetur. Si quis dixerit hominis iustificati bona opera, &c. non verè mereri augmentum gratiæ, &c. anathema sit. Item authoritate August. super Epist. Ioannis: Charitas meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici. Huius rationem assignat D. Th. hîc art. 8. his verbis: Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit, motio autem alicuius mouentis non solùm se extendit ad vltimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu (id est continuando & intendendo ipsum) terminus autem motus gratiæ est vita æterna, progressus autem in hoc motu est secundùm augmentum charitatis vel gratiæ: sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni. Quòd etiam sub merito congrui, patet ex ratione D. Th. art. 3. huius quæstionis: quia videtur congruum, vt homini operanti secundùm suam virtutem, Deus recompenset secundùm excellentiam suæ virtutis. Deinde, Quia nullus recipit augmentum gratiæ, nisi se disposuerit: sed opus disponens ad aliquid, dicitur meritum de congruo respectu illius, vt dictum est.

Probatur quarta pars conclusionis: tum authoritate D. Thom. eadem quæstione art. 9. tum duplici eius ratione; quarum prima est: Illud cadit sub merito de condigno, quod comparatur ad motum liberi arbitrij directi à Deo mouente, sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium: sed licet gratia consummata, qua liberum arbitrium inflexibiliter perseuerat in bono ita vt non possit ab illo recedere, sit terminus talis motus ex ordinatione diuina; ex eadem tamen ordinatione motio siue auxilia actualia gratiæ, quibus liberum arbitrium in via perseuerat in bono, non recedens quidem ab illo, potens tamen recedere; non sunt terminus talis motus meritorij, sed sunt ex natura sua principium omnis meriti: ergo talia auxilia, & consequenter perseuerantia Viæ non cadunt sub merito de condigno, sicut cadit perseuerantia Patriæ: hæc ratio est à priori. Secunda est à posteriori: Omne quod quis meretur à Deo, consequitur nisi impediatur per peccatum: sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseuerantiam; nec potest dici quòd hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseuerantiæ: ita quòd si aliquis perseuerantiam mereretur, Deus non permitteret ipsum cadere in peccatum: ergo iusti non merentur de condigno perseuerantiam in gratia. Quòd autem multi eam mereantur de congruo, satis patet ex dictis, nam omne opus impetratorium alicuius & dispositio ad illud, dicitur meritum de congruo: certum est autem quòd multi iusti impetrant à Deo suis bonis operibus & orationibus perseuerantiam in gratia, quotquot scilicet in illa perseuerant, quibus disponuntur etiam, vt Deus gratis & misericorditer ipsis perseuerantiæ bonum largiatur: ergo multi iusti merentur de congruo perseuerantiam in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet gloria

ria sit quid maius prima gratia; tamen prima gratia est principium omnis meriti, gloria verò est terminus ipsius; vnde gloria potest cadere sub meritò, non autem prima gratia: est enim impossibile quòd principium effectiuum meriti cadat sub merito quia simul esset terminus: & ita simul esset prius & posterius illo duratione reali, quod est impossibile; prius quidem vt principium effectiuum, quod necessariò præcedit effectum; posterius autem inquantum terminus causatus. Ad aliud dicendum, quòd Deus non dat gratiam nisi dignis: non tamen ita quòd prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos; quamuis prius debuerint esse dispositi: & sic aliquo modo digni. Ad aliud dicendum, quod omne opus bonum & meritorium procedit à prima gratia sicut à principio effectiuo etiam bonus vsus illius; & sic non potest talis gratia esse terminus meriti: bonus vsus autem equi, & alia opera subsequentia donationem equi, principaliter procedunt à virtute vtentis, & ab equo ad summum instrumentaliter; vnde non mirum si illa opera possint esse meritoria eiusdem equi.

Ad secundum dicendum, quòd cum meritum procedat ex ordinatione diuina, siue habeat terminum sibi à Deo determinatum & Deus ordinauerit augmentum gratiæ, & gloriam pro termino meriti de condigno, non vero reparationem post lapsum; sequitur quòd iustus possit sibi mereri augmentum gratiæ, non verò reparationem post lapsum. Ad aliud respondet D.Thom. hîc art.8. ad 2. quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius: vnde gratia & charitas adiuta auxilio actuali, ac ita principium intensioris actus quàm sit habitus, vel etiam æqualis, aut remissioris est principium meriti. Ad aliud dicendum, quòd sicut motus physici est duplex terminus, vltimus scilicet, & medius: sic motus meriti est duplex, vltimus est gloria, medius est augmentum gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd meritum habet pro termino augmentum gratiæ, & statim impeccabilitatis gloriæ, tum ex ordinatione diuina, tum quia possunt esse terminus meriti: quod non est in perseuerantia Viæ in gratia, vt dictum est.

DVBIVM III.

Vtrum homo iustus mereatur gloriam

SVpponendum est contra Hæreticos nostri temporis, esse licitum, imò laudabile operari intuitu præmij, & maximè propter spem vitæ æternæ: quamuis enim sit perfectius & laudabilius operari ex puro motiuo amoris Dei, vel intuitu placendi diuinæ maiestati, vt est in confesso apud omnes: tamen etiam bonum est operari intuitu præmij, non solùm supernaturalis & ordinis diuini, sed etiam intuitu temporalis lucri; non ita tamen quòd intentio in illo sistat, sed ita quòd tale lucrum sumatur vt medium ad finem supernaturalem: & inde est quod D. Thom. hîc art. 10. ait quòd quamuis bona temporalia in se præcisè considerata, siue secundùm suam substantiam non cadant sub merito; tamen considerata vt sunt vtilia ad opera virtutum quibus perducimur ad vitam æternam, directè & simpliciter cadunt sub merito. Nec contrariatur dum 2. 2. quæst. 19. art. 4. ad 3. ait amorem mercenarium esse malum, qui sine dubio est ille, qui respicit prœmium, & maximè temporale: dicendum enim quòd solummodo tunc amor est mercenarius, quando tantùm operatur intuitu præmij, maximè temporalis; ita vt si illud non esset, cessaret à bono opere non autem quando cum intuitu præmij adest voluntas saltem virtualis placendi Deo, & adimplendi voluntatem Dei, quæ vult nostram sanctificationem, & glorificationem, & media omnia ad illam quomodocunque conducentia. Hoc supponendum est de fide: nam in Concilio Tridentino sess.6. cap. 16. dicitur: benè operantibus vsque in finem vitæ proponendam esse vitam æternam: id est vt intuitu illius benè operentur. Et canone 26. damnatur sub anathemate, qui dixerit iustos non debere suis operibus sperare à Deo æternam retributionem. Et probatur multiplici authoritate sacræ Scripturæ: Psalmo. 118. Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum propter retributionem. Lucæ 16. Facite vobis amicos, vt cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula. Ad Titum 2. Expectantes beatam spem, & aduentum gloriæ magni Dei. 1. ad Cor. 15. Abundantes in opere Domini semper, scientes quòd labor vester non erit inanis in Domino. Ad Hebræos 11. De Moyse: qui negauit se esse filium filiæ Pharaonis, aspiciebat enim in remunerationem. Et cap. 12. de Christo: Proposito sibi gaudio sustinuit crucem. Item probatur tum dictamine luminis naturalis, tum quia spes est virtus theologica habens pro obiecto vitam æternam: ergo operari intuitu illius non est malum, sed bonum, & actus virtutis: vnde potest quis sperare dum operatur, mediis bonis operibus ac meritis ex gratia elicitis se obtenturum vitam æternam, & intuitu illius operari: non autem meritis virtute naturali elicitis; hæc enim excluduntur ab Ecclesia in diuersis Orationibus, quia nulla sunt, aut improportionata præmio vitæ æternæ.

Prima opinio, sed hæretica, est Lutheranorum in confessione Augustana, quòd homo iustus licet aliquid mereatur apud Deum, non tamen vitam æternam: Probatur authoritate sacræ

eræ Scripturæ. Ad Rom. 6. Stipendium peccati mors, gratia autem vita æterna. Psalmo 102. Qui coronat te in misericordia & miserationibus: ergo homo iustus non meretur gloriam.

Secundò probatur authoritate Sanctorum Patrum. Augustinus: Coronat te, quia dona sua coronat, non merita tua. Basilius in Psalm. 114. Manet requies sempiterna illos, qui in hac vita legitimè certauerint, non tanquam debitum operibus redditum, sed ob munificentissimi Dei gratiam, in quo sperauerunt, exhibita. Bernardus in Psalm. 102. Meum proinde meritum miseratio Domini. & Sermone 1. de Annuntiatione, Neque talia sunt hominum merita, vt propterea vita æterna debeatur ex iure, aut Deus iniuriam aliquam faceret, nisi eam donaret: ergo homo iustus non meretur gloriam.

Tertiò, Vt homo iustus mereatur gloriam saltem de condigno, debet esse proportio inter actum meritorium, & ipsam gloriam dandam vt præmium: sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari gloriæ, propterea Lucæ 17. dicitur: Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite quia serui inutiles sumus: ergo homo iustus non meretur gloriam; vnde ad Titum 3. dicitur: Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundùm misericordiam suam saluos nos fecit.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo iustus meretur gloriam siue vitam æternam, tam de congruo. 2. quàm de condigno. 3. vnde positis conditionibus requisitis ad merendum, maximè pacto & promissione diuina, est debita non solum titulo fidelitatis & gratitudinis: 4. sed etiam aliquo modo ex iustitia, tam commutatiua, quàm distributiua. 5. vnde Deus redditur debitor homini iusto. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis tanquam de fide: habetur enim definita in pluribus Conciliis Arausicano II. can. 18. Lateranensi sub Innocentio III. cap. firmiter: Florentino in Litteris Vnionis cap. de Purgatorio: & Trident. sess. 6. cap. 16. & canone 32. Deinde habetur expressa in Scriptura: Ad Galatas 6. Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam. Matthæi 5. & Lucæ 6. Merces vestra multa, aut copiosa est in cœlis. Sapientiæ 5. Iusti autem in perpetuum viuent, & apud Dominum est merces eorum. Et tandem Matthæi 25. dicitur, quòd mali ibunt in ignem æternum, & iusti in vitam æternam propter eorum opera: ergo saltem de congruo homo iustus meretur gloriam. Et ratio est manifesta, nam congruum est vt Deus præmiet vita æterna illos, qui in vita temporali procurant in omnibus ipsi placere operando & patiendo pro ipso; ac ita digni Deo redduntur, iuxta illud Sapientiæ 3. Inuenit illos Deus dignos se. Apocal. 3. Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt. Ad Thessalon. 1. Vt digni habeamini in regno Dei, pro quo patimini. Nec obstat si dicatur quòd vitæ æternæ regnum est debitum iustis per modum hæreditatis, iuxta illud ad Rom. 8. Si filij, & hæredes: quod autem sic est debitum, non cadit sub merito. Respondetur non esse inconueniens, quòd idem sit debitum duplici titulo, & hæreditatis, & mercedis; nam filius-familias potest obtinere bona paterna, & iure hæreditatis, & ex iustitia si pater reddatur ei debitor. Quod in præsenti proportione seruata dicendum est: vnde gloria data paruulis, vel etiam adultis intuitu gratiæ collatæ per Sacramenta & ex vi ipsorum præcisè, datur vt hæreditas: data verò adultis propter ipsorum merita, datur vt merces, vt præmium, & corona.

Probatur secunda pars conclusionis: tum authoritate D. Th. hîc art. 3. vbi illam ex professo tractat tum sequenti ratione, Illud cadit sub merito de condigno, quod redditur ex iustitia, & saluâ iustitiâ non potest non reddi, vt communiter docent tam Theologi, quàm Iurisperiti: in hoc enim differunt meritum de condigno & de congruo; quod dum negatur præmium merito de condigno, læditur iustitia; dum autem negatur merito de congruo, non fit contra iustitiam, sed solùm contra decentiam: sed gloria redditur homini iusto ex iustitia, iuxta illud ad Timotheum 4. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddit mihi Dominus in illa die iustus iudex: vnde si Deus non redderet non solùm esset infidelis, sed etiam iniustus modo infra explicando, vt ait Apostolus ad Hebr. 6. Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri: ergo homo iustus meretur gloriam de condigno, vt magis constabit ex statim dicendis.

Probatur tertia pars conclusionis: Homo iustus benè operando præstat obsequium Deo, qui promisit mercedem talibus operibus: ergo posita tali promissione aliisq; conditionibus, gloria est debita homini iusto à Deo titulo fidelitatis; infidelis enim esset Deus, si non daret quod promisit; non enim staret promissis: & insuper etiam titulo gratitudinis; lex enim gratitudinis postulat, quòd Deus exhibeat beneficium obsequentibus sibi, proportionatum eorum meritis, quod nõ est aliud quàm gloria, ipsa enim sola est proportionata gratiæ principio meritorum, ipsa enim est semen gloriæ; quamuis enim Deus absolutè posset iustorũ merita acceptare titulo obligationis (quicquid enim homines faciant nõ possunt Deo pro minimo beneficio satisfacere): posita tamen promissione, quòd præmiũ dabit talibus operibus, redditur illis debitor, saltem titulo gratitudinis: licet enim bonorũ nostrorum non indigeat, nec vlla vtilitas ex nobis ipsi intrinsecè proueniat; sufficit tamen quòd ex illis magis apud homines innotescat & glorificetur, quod est quædam vtilitas extrinseca, hanc enim solam potest à nobis Deus exigere & expectare: constat

constat autem quòd fidelitas & gratitudo inducunt debitum, licet non tam rigorosum sicut iustitia; & hoc habetur expresse in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. ait enim: Iustificatis hominibus, & benè operantibus proponenda est vita æterna, tanquam gratia misericorditer promissa, & tāquam merces ex ipsius Dei promissione bonis operibus ipsorum fideliter reddenda.

Probatur, & explicatur quarta pars conclusionis, ex illo ad Hebræos 6. Non iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri. Item 2. ad Timotheum 4. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex: Ecce bis in hac authoritate indicatur gloriam esse debitam iustis, titulo iustitiæ. Deinde: Gloria datur iustis vt corona, merces, & præmium rigorosè loquendo, vt communiter docent Theologi, & expressè habetur in Scriptura: & in hoc differt à multis aliis donis, quæ Deus post promissionem factam hominibus concedit, putà Incarnationem Verbi, quæ licet sint dona, non tamen habent rationem præmij: ergo gloria est debita, non solùm titulo fidelitatis & gratitudinis, sed etiam aliquo modo titulo iustitiæ; quod enim est debitum tantùm titulo fidelitatis aut gratitudinis, non est debitum vt corona, merces, aut præmium rigorosè loquendo; non enim correspondet merito de condigno, sed tantùm de congruo vt dictum est: ergo gloria est debita homini iusto aliquo modo ex iustitia. Denique, Quod est debitum ex promissione acceptata, sub conditione operis æqualis aut digni, est debitum aliquo modo ex iustitia, vt constat apud omnes: sed gloria sic est debita homini iusto; nam Deus promisit gloriam iustis benè operantibus, & sub hac conditione, quorum scilicet bona opera habent condignitatem & qualitatem ex gratia habituali principio ipsorum ad gloriam, cum gratia sit semen gloriæ: ergo gloria est debita homini iusto aliquo modo ex iustitia, siue Deus ex iustitia obligatur illam reddere iustis pro meritis ipsorum. Confirmatur, Ex communi sententia homo iustus, ratione bonorum operum factorum in gratia, habet ius ad gloriam supposita promissione diuina: ergo Deus dum illam reddit homini iusto, reddit illi suum ius; reddere autem alicui suum ius, est opus iustitiæ, & consequenter gloria est debita homini iusto aliquo modo ex iustitia: additur autem particula diminutiua, aliquo modo, quia inter Deum & homines non potest intercedere perfecta iustitia, cum enim tot titulis simus Deo obligati, posset alio titulo acceptare nostra bona opera, maximè quia ab ipso merè gratis accipimus gratiam, quæ in nobis est principium meriti: vnde iustitia hæc est imperfecta, principaliter fundata in promissione Dei. Quòd autem hîc interueniat tam iustitia distributiua, quàm commutatiua, facilè declaratur. Proprium est iustitiæ distributiuæ, seruare æqualitatem geometricam; ita vt plus detur ei, qui plus meretur; & minus ei, qui minus meruit: sed hoc facit Deus dando gloriam, iuxta illud 2. ad Cor. 9. Qui parcè seminat, parce & metet: ergo hîc interuenit iustitia distributiua. Similiter proprium est iustitiæ commutatiuæ, reddere æqualem mercedem pro labore vnicuiq; non attenta comparatione ad alios: sed hoc facit Deus, nam vnumquemque præmiat iuxta mensuram operum suorum, quibus regnum cœlorum emitur iuxta illud August. Regnum cœlorum venale est, tantum valet quantum tu, te da, & habebis illud: ergo hîc etiam interuenit iustitia commutatiua: Vtriusque autem ratio sic distinguenda est: quia ex D. Th. 2. 2. qu. 71. art. 1. & 2. ac Aristotele 5. Ethicor. cap. 3. Iustitia commutatiua est partis ad partem, siue inter particulares personas: distributiua autem est partis ad totum siue inter particulares personas vt sunt partes communitatis, & principem communitatis illius; & propterea obligatio inducta per iustitiam commutatiuam est maior, huic enim debet satisfieri ex bonis propriis, alteri enim satisfit ex bonis communitatis: inde est quòd Deus distribuens gloriam vt caput communitatis iustorum, iisdem iustis, exercet iustitiam distributiuam: vt autem confert gloriam iustis singulis intuitu obsequij sibi ab ipsis præstiti, exercet iustitiam commutatiuam. Ex quibus sequitur, gloriam multis titulis esse iustis debitam: primò titulo hæreditatis omnibus iustis: secundò titulo fidelitatis, quia illam Deus promisit omnibus iustis: tertiò titulo gratitudinis: quartò titulo iustitiæ.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate August. in Psalmum 109. vbi sic ait: Deus fecit se nobis debitorem, non aliquid à nobis accipiendo, sed tanta nobis promittendo. Deinde, Deus promisit homini iusto gloriam: ergo cum teneatur adimplere promissum, fidelis est enim Deus, & seipsum negare non potest, vt ait Paulus, sequitur quòd redditur debitor homini iusto: vnde quando D. Thom. 1. p. qu. 21. art. 1. ad 3. & hîc art. 1. ad 3. negat Deum esse nobis debitorem, loquitur de Deo absolutè nulla facta suppositione, quia sic debitor, maximè si aliquid acceperit, est quodammodo inferior: non autem loquitur facta suppositione promissionis aut pacti: vnde in 2. d. 27. q. 1. art. 3. ad 4. dicit, quòd Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promissione, quia benè operantibus præmium promisit: ac proinde Deus redditur debitor & sui, & nostri; sui, quia seipsum negare non potest; nostri, quia nobis promisit.

AD primum ergo dicendum, quòd vita æterna dicitur gratia, quia radix eius est gratia: nisi enim præueniretur gratia liberum arbitrium, non posset mereri vitam æternam; quamuis seipso deficiendo & peccando mereatur mortem, quæ ob id dicitur stipendium peccati. Similiter dicitur

dicitur Deus coronare nos in misericordia & miserationibus: vel quia nos præmiat vltra condignum: vel quia præuenit nos sua gratia misericorditer collata, sine qua non posset nos coronare.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus solùm negat merita humana coronari prout significant opera facta ex viribus naturalibus liberi arbitrij; ipsa verò opera facta ab eodem libero arbitrio ex viribus gratiæ dicuntur dona Dei, sicut & ipsa gratia quæ cum virtutibus infusis est tota virtus proxima supernaturaliter operandi & merendi. Et similiter dicendum ad Basilium, nam per opera intelligit ipsa vt correspondent virtuti naturali liberi arbitrij: non autem vt procedunt à gratia, nam vt sic correspondet requies sempiterna eis vt præmium; vnde dicitur exhibita ob munificentissimi Dei gratiam. Ad Bernardum dicendum, quòd in primo loco solùm vult meritum nostrum esse miserationem diuinam; quia miseratio diuina, qua confertur nobis gratia principium meriti, est radix illius. In secundo autem loco, vel per hominum merita intelligit opera ab ipsis facta solis viribus liberi arbitrij, vel solùm excludit perfectam iustitiam inter Deum & homines; non autem imperfectam, fundatam maximè in promissione & pacto Dei.

Ad tertium dicendū cum D.Th. hîc a.3.ad 3. quòd gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus. (quod idem dicendum est de actu meritorio ab ipsa procedente) etsi non sit æqualis in actu, est tamen æqualis virtute, sicut semē arborum, in quo est virtus ad totam arborem: & similiter per gratiam habitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; vnde & dicitur esse pignus hæreditatis nostræ 2. ad Cor. 1. Ad aliud autem Lucæ dicendū quòd hæc dicuntur à Christo, vel ad inducendum Discipulis spiritum humilitatis, vel quia ex nostris operibus nihil vtilitatis intrinsecè Deo proueniat: vel intelligitur de operibus factis solis viribus liberi arbitrij. Et similiter intelligi debet Apostolus dum ait: Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos: non autem de operibus factis ex gratia, imò Apostolus illa includit, dum subiungit: Sed secundùm misericordiam suam saluos nos fecit, quia scilicet secundùm misericordiam suam dedit nobis gratiam, quæ est principium meriti, & radix salutis æternæ.

DVBIVM IV.

Quæ conditiones requirantur ad meritum de condigno.

SVpponendum est, in merito tria importari: scilicet personam, quæ meretur: personam, apud quam meretur: & actum, quo meretur. Ex parte singulorum plures communiter assignantur conditiones ad meritum: ex parte quidem personæ merentis, quòd sit in gratia, quòd sit in Via: ex parte actus, quòd sit verus actus: liber quod sit directus ad Deum finem supernaturalem directione actuali, aut saltem virtuali: ex parte personæ apud quam meretur; quòd sit pactum, aut promissio.

Prima opinio est circa personam merentem, Michaëlis Baij, damnata à Pio V.& Gregor.XIII. quòd non requiritur in persona merente status gratiæ: sed tantùm ad consecutionē præmij. Probatur ex illo Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata: vbi ad merēdum vitam æternam sola exigitur obseruatio mandatorum. Deinde; Potest homo mereri apud alterū hominē, etiam si sit inimicus eius: ergo etiam apud Deum poterit mereri existens extra gratiam & amicitiam illius. Denique, Aliquis existens in gratia per peccatum meretur damnationem æternam: ergo etiam aliquis existens in peccato, seruando mandata meretur vitam æternam, ac proinde status gratiæ non est requisitus ad merendum.

Secunda opinio negat requiri ad meritum actum liberum verum, & directum ad finem supernaturalem actualiter vel virtualiter. Probatur quantum ad primam partem; ex D. Th. 1.2.q.71.art. 5. Peccatum omissionis, ac proinde demeritum possunt esse sine vero actu: ergo & meritum; par enim ratio vtrobique currit, vnde si Deus præceperit homini cessare ab omni actu, obediendo huic præcepto merebitur, sicut Christus Dominus etiam dormiendo merebatur, quia meritum nihil est aliud quàm dignitas vitæ æternæ. Quantum ad secundam, quòd actus non debeat esse liber, Probatur: Christus, Beatissima Virgo, & Angeli in primo instanti meruerunt: sed non fuerunt liberi; nam fuerunt determinati ad bonum, ita vt deficere non potuerint, quæ determinatio opponitur indifferentiæ libertatis: ergo ad meritum non requiritur, quòd actus si liber. Quantum ad tertiam, quòd actus non debeat esse directus ad finem supernaturalem directione actuali aut virtuali, probatur: sufficit directio habitualis; si enim in humanis opera moraliter bona dilecti filij placeant patri, licet non fiant ab ipso intentione actuali aut virtuali placendi patri dummodo filius sit taliter dispositus habitualiter, quòd velit ei in omnibus placere: quantò magis opera hominis iusti dilecti filij adoptiui Dei eidem Deo placebunt, & erunt meritoria cum sola directione habituali.

Tertio opinio negat ad meritum requiri pactum, aut promissionem ex parte personæ apud quam quis meretur. Ita Vasques 1.2.disp. 214. cap.8. Probatur D. Thom. 1.2.quæst. 21.art.3. & 4. docet esse proprietatem actus boni aut mali, quòd sit meritorius aut demeritorius: & ratio est, quia actus bonus est dignus præmio, malus est dignus pœna secluso quocunque alio; vnde

vnde sicut actus malus seclusa comminatione Dei est demeritorius; sic bonus est meritorius secluso pacto aut promissione Dei. Deinde; In humanis sufficit, quòd quis applicet operarium secluso quocunque pacto aut promissione, ad hoc vt eius operatio sit meritoria, & condigna præmio: ergo etiam sufficit ad meritum, quòd Deus præceperit aliquid secluso quocunque pacto aut promissione. Denique probatur ab inconuenienti, quia si requiritur ad meritum hoc pactum vel promissio, debet sciri ab eoqui meretur, imò & acceptari: sed constat esse multos iustos rudes, qui hæc nesciant vt patet, & ita non mererentur, quod est maximum inconueniens: ergo ad meritum non requiritur pactum aut promissio, ex parte personæ apud quam quis meretur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd assignatæ conditiones sunt omninò requisitæ ad meritum: vnde persona, quæ meretur, debet esse in gratia habituali, & in statu viæ. 2. actus meritorius debet esse verus actus liber, ac directus in Deum finem supernaturalem directione actuali, aut saltem virtuali. 3. debet esse pactum, aut promissio ex parte personæ apud quam quis meretur. Ita Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis sigillatim quoad omnia. Quòd persona quæ meretur, debeat esse in gratia habituali & sanctificante; probatur ex Scriptura. 1. ad Cor. 13. Si tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem (quæ sine gratia esse non potest) non habuero, nihil mihi prodest. Genesis. 4. Respexit Dominus ad Abel, & ad munera eius: Ecce Deus prius respicit dignitatem personæ, postea opera eius. Et tandem habetur in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. vbi inter alia dicitur: Christus tanquam vitis in palmites, caput in membra influit in ipsos iustificatos virtutem, quæ quidem virtus bona eorum opera antecedit, comitatur, & subsequitur; sine qua nullo pacto Deo grata & meritoria esse possent: Ecce ad meritum prærequiritur iustificatio personæ merentis. Deinde probatur ratione, Totum ius, aut dignitas actus meritorij ad vitam æternam, dimanat ex gratia adoptionis, sicut in Christo dimanabat ex gratia vnionis vel filiationis naturalis; vnde dignitas personæ redundat in actum vt sit meritorius, quia quando quis est sine gratia, vt in puris naturalibus, non est dignus vita æterna; nihil enim habet, quo ad illam dignitatem supernaturalem eleuetur: quando autem est in peccato mortali, est dignus carere vita æterna, cum sit dignus pœna damni: qui autem meretur vitam æternam, est dignus illa, constat verò esse impossibile, quòd idem simul sit dignus vita æterna, & carentia illius: hoc enim est esse simul dignum, & indignum vita æterna: ergo ad meritum requiritur, quòd persona merens sit in statu gratiæ. Denique, si homo in statu peccati, aut sine gratia posset mereri gloriam, posset etiam mereri primam gratiam: gloria enim est gratia consummata; vnde si indignitas personæ per peccatum & carentiam gratiæ non obstat, quin possit mereri gloriam; nec obstabit, quin possit mereri gratiam: ergo implicat quod aliquis existens in peccato mortali, aut in puris naturalibus possit mereri vitam æternam; opera enim facta in vtroque statu nullam habent condignitatem ad gloriam, nec illam possunt habere ex promissione aut acceptatione extrinseca Dei, pendent enim à gratia quantum ad illam condignitatem in genere causæ formalis. Quod etiam ad meritum requiratur status viæ, scilicet quòd non videat Deum, & sit in carne mortali, si loquamur de homine puro, est communis sententia Theologorum cum D. Thom. in præsenti. Cuius ratio est, quia meritum dicit tendentiam ad terminum, ac proinde viam; vnde proprium est viatorum: & hoc maximè fundatur in ordinatione diuina, quæ viam pro merito, & terminum pro præmio assignauit: ex quo colligitur Christum existentem in carne mortali non fuisse purum viatorem, sed simul viatorem & comprehensorem; & potuisse mereri, ex qua parte erat viator: animas verò purgatorij, licet Deum non videant, non tamen esse viatrices quia principalis conditio requisita ad statum viatorum in hominibus, est quòd sint in carne mortali. Hæc conditio intelligenda est de via ordinaria, nam de potentia Dei absoluta potest quis existens in termino putà in gloria, aut purgatorio mereri: licet enim videatur conueniens, quòd ordinariè beatitudo essentialis sit immutabilis quia est status perfectissimus; nulla tamen apparet implicantia, quin augeatur aucto lumine gloriæ in infinitum syncategorematicè, & quin tale augmentum cadat sub merito, sicut potest cadere sub demerito augmentum pœnæ damnatorum: in tali autem casu Beati essent quidem in termino respectu beatitudinis acquisitæ, essent verò in via respectu vlterioris gradus illius. Hoc autem maximè est verum de animabus purgatorij, quæ medium quendam habent statum inter viatores & comprehensores: cum his enim de facto non merentur, cum illis verò satisfaciunt pro pœna patiendo; pro peccatis verò venialibus per actus dilectionis & contritionis.

Probatur secunda pars conclusionis quoad primum, scilicet quòd actus meritorius debeat esse verus actus, ita vt non possit esse meritum in pura omissione obiecti vetiti, nisi adsit actus internus circa illam tanquam obiectum, eligens ipsam, vel imperans & reducens in executionem: primo modo habet bonitatem obiectiuam, quam refundit in actum internum versantem circa ipsam: secundo modo habet bonitatem formalem participatam ab actu interno, vnde

de meritum est in actu interno: probatur igitur authoritate D.Thom. 1. 2. quæst. 21. art. 2. & 3. vbi docet quod ratio meriti sit proprietas actionis humanæ, Deinde ex Aristotele 2. Ethicor. cap. 4. actus virtutis, ac proinde meritorius debet esse circa bonum honestum, propter ipsam honestatem, & ita honestas debet esse directè volita, & consequenter meritum non potest esse sine directè voluntario: sed non potest esse directè voluntarium sine actu vero saltem interno; quo voluntas feratur: ergo actus meritorius debet esse verus actus. Quoad secundum, quòd scilicet talis actus debeat esse liber, probatur authoritate Scripturæ & Patrum. Ecclesiastici. 15. dicitur: Ad quod volueris porrige manum. 1. ad Cor. 9. Si volens hoc ago, mercedem habeo. Idem docet S.August, in libris de Gratia & Libero Arbitrio. D.Thomas in 3. disp. 18. quæst. 1. art. 2. & 1. 2. quæst. 114. vnde est communis doctrina Theologorum. D. Bernardus libello de Gratia & Libero Arbitrio ait: Vbi libertas non est, neque meritum. Deinde, Inter eum qui meretur, & eum qui præmiat est quidam contractus; nam qui meretur, exhibet obsequium suum; qui autem præmiat, dat mercedem: constat autem quòd inter contrahentes nullus dat aliquid, nisi habeat eius dominium vt patet, vnde actus meritorius debet esse sub dominio: sed homo solum habet dominium actus liberi, non verò actus necessarij, aut non liberi: ergo actus meritorius debet esse liber: vnde Aristoteles 3. Ethicor. cap. 5. ait, Per ea quæ nobis insunt à natura, nec meremur, nec demeremur. Denique, vt actus sit meritorius, debet esse bonus moraliter; sicut vt sit demeritorius, debet esse moraliter malus: sed bonitas & malitia moralis præsupponunt libertatem, vt omnes fatentur, & patet à posteriori ex duobus: quia pueri & amentes non merentur, aut demerentur ex defectu libertatis; sicut nec homo per actus exteriores indeliberatos, siue non imperatos à voluntate, à qua solùm habent quod sint liberi: ergo nec de potentia absoluta actus potest esse meritorius, nisi sit liber. Quòd tandem actus debeat esse directus ad Deum finem supernaturalem directione actuali aut virtuali, & non sufficiat habitualis, probatur ex duplici capite. Primo, quia actus vt sit meritorius debet esse directus ad Deum ex Scriptura, & communi sententia: sed directio habitualis non est directio rigorosè. Deinde eadem est ratio de merito & demerito, siue de bono & malo morali quantum ad hoc: sed vt actus sit moraliter malus, peccatum, & demeritorius, non sufficit directio habitualis; sed requiritur directio actualis, aut saltem virtualis; alioquin omnes Gentilium actiones essent malæ, peccaminosæ, & demeritoriæ, cuius contrarium supra ostensum est; nam illi si interrogarentur de vltimo fine suarum actionum, assignarent sua idola, in quo consistit directio habitualis: ergo vt actus sit meritorius, debet esse directus ad Deum finem supernaturalem directione actuali, aut virtuali. Ex quo sequitur, quòd omnes actus virtutum infusarum sint meritorij, si adsint aliæ conditiones; theologalium quidem, quia actu diriguntur, tendunt enim immediatè ad Deum; moralium verò, quia virtualiter ad Deum diriguntur, inquantum petunt ab intrinseco esse coniunctæ charitati, quæ directè & immediatè respicit Deum vltimum finem: secus est de virtutibus moralibus acquisitis; earum enim actus merè naturales non sunt in se directi ad vltimum finem supernaturalem, sed debent dirigi per imperium charitatis, vt amplius dicetur dubio sequenti.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: Pactum vel promissio Dei conferendi homini iusto vitam æternam propter eius merita supponit acceptationem talium meritorum, quæ acceptatio est duplex, intrinseca videlicet, & extrinseca: intrinseca est per gratiam filiationis, quæ dignificat personam formaliter inhærendo illi, dignificat etiam opus eius quodammodo in genere causæ efficientis; & de hac non est dubium quin det operi valorem vitæ æternæ: opera enim iustorum habent valorem vitæ æternæ, non quatenus procedunt à libero arbitrio, sed quatenus procedunt à gratia habituali; siue vt procedunt à libero arbitrio non secundùm propriam virtutem, sed vt dignificatur per gratiam: acceptatio extrinseca est actus Dei acceptantis opera iustorum in ordine ad vitam æternam, & hæc acceptatio non dat valorem operibus, sed supponit: requiritur tamen vt conditio sine qua non ex parte Dei, adhoc vt opera iustorum sint meritoria vitæ æternæ. Primum debet necessariò dici, ne incidamus in errorem hæreticorum, qui negant opera iustorum vllam habere in se dignitatem & valorem, sed asserunt ei aduenire ab extrinseca Dei acceptatione: quod tamen est falsum, nam sicut comminatio Dei non dat peccatis quòd sint meritoria pœnæ æternæ, sic nec promissio eius dat operibus quòd sint meritoria vitæ æternæ nisi haberent in se condignitatem, quam indicat Apostolus ad Rom. 6. Gratia autem vita æterna: & 1. Ioannis 3. Semen Dei manet in illo id est gratia, quæ vt semen continet gloriam. Et confirmatur à posteriori: tum quia incarnatio Verbi fuit promissa antiquis Patribus, non tamen propterea illam meruerunt de condigno: tum etiam quia remissio peccatorum promittitur verè pœnitentibus, qui tamen illam non merentur, & ita promissio Dei non dat valorem operibus iustorum. Quòd autem requiratur vt conditio, sine qua non talia opera non essent meritoria vitæ æternæ, Probatur Tum authoritate D.Thom. totâ hac quæst. 114. vbi sæpe repetit, quòd ad rationem meriti requiritur ordinatio ex parte Dei; sed clarius art. 6. Tum ex Concilio Senensi sub Antonio Episc. cap. 6. vbi

sic

sic habetur: Facit Deus vnicuique locum iuxta mensuram operum suorum, non absoluta condignitate, sed gratuita & liberali promissione, qua conuentione facta de denario diurno misit operarios in vineam suam, iuxta illud Iacobi 1. Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se. Tum ratione, Opera Beatorum & animarum purgatorij habent eandem condignitatem & valorem, quem habent opera iustorum viatorum, & tamen illa non sunt meritoria, sicut ista: sed hoc discrimen non potest aliunde prouenire, nisi ex ordinatione diuina, qua ad meritum acceptantur bona opera facta in via, non autem facta in termino. Deinde, Meritum respicit præmium vt debitum, & præmiantem vt debitorem: sed Deus nulli puræ creaturæ potest esse debitor seclusa sua promissione, iuxta illud Aug. Deus dat omnibus debitum, & non est debitor; quia esse debitorem importat aliquam inferiorítatem: ergo ad meritum requiritur, quòd sit pactum aut promissio ex parte personæ, apud quam quis meretur. Hoc tamen est intelligendum de merito finito: nam si meritum sit infinitum, quale fuit meritum Christi Domini, non requiritur hoc pactum aut promissio: cuius differentiæ ratio est, quia opera finiti valoris qualia sunt creaturæ, nisi intercesserit pactum de retribuenda vita æterna, possunt à Deo acceptari ad satisfaciendum sibi pro infinitis debitis creaturæ ad Deum, nec pro vno possunt satisfacere: si autem meritum sit infiniti valoris, potest satisfacere pro infinitis debitis, & applicari pro infinitis impetrandis: nec potest non acceptari, infinitum enim non potest exhauriri. vnde si Christus applicasset sua merita pro redemptione omnium damnatorum imò pro incarnatione Patris & Spiritus sancti, hæc omnia obtinuisset. Nec obstat illud Isaiæ 53 Si posuerit animam suam, videbit semen longæuum: sicut nec istud Psalmi 2. Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam. Non enim significant istud pactum, sed sunt simplex declaratio efficaciæ meritorum & Passionis Christi Domini, qui omnia obtenturus erat pro quibus sua merita erat applicaturus.

Ad primum ergo dicendum, quòd est impossibile diu obseruare omnia mandata sine gratia habituali, vt dictum est supra: vnde ex hoc ipso quòd ad meritum regni cœlestis requiritur obseruantia mandatorum, etiam indicatur quòd requiritur gratia: Deinde hoc authoritas æquè pugnat contra Baium, nam ibi loquitur Scriptura non de merito, sed de ingressu vitæ æternæ, qui tamen non potest esse sine gratia habituali, vt fatetur Baius ipse. Ad aliud dicendum, quòd est latum discrimen, nam homo vnus non meretur apud alterum, nisi aliquid naturalis ordinis; potest autem ex seipso facere opus æquale, & non obligari ad ipsum ex alio titulo: sed respectu Dei hoc non est; quia ex vna parte præmium est supernaturale, & est ipsi obstrictus multis aliis titulis, vnde ob solum pactum eius merita ordinantur ad vitam æternam: inter alias autem conditiones, quas supponit pactum ex parte personæ, est ista quòd persona sit adoptata per gratiam in filiationem & amicitiam Dei, ad hoc vt ipsa & eius opera sint condigna vitæ æternæ. Ad aliud dicendum, quòd peccatum seipso est dignum damnatione; opera autem etiam moraliter bona sine gratia non sunt digna vita æterna.

Ad secundum dicendum, quòd licet omissio non sit verus actus, tamen tam in peccato, quàm in merito fundatur in actu saltem interno: vnde omissio est peccatum, vel actus bonus, quia volita & imperata; Christus autem etiam dum dormiebat merebatur, quia cor eius vigilabat, vnde vtebatur scientia infusa: Nec verum est, quòd meritum nihil aliud sit, quàm dignitas vitæ æternæ: nam pueri baptizati habent hāc dignitatem, quæ est principium prærequisitum meriti, sed non habent meritum. Ad aliud dicendum, quòd Christus, Beatissima Virgo, & Angeli pro illo instanti fuerunt determinati ad bonum, & ita non habuerunt libertatem contrarietatis, sed contradictionis, siue non fuerunt liberi quoad specificationem, sed tantùm quoad exercitium: quæ tamen libertas sufficit ad meritum, non ad peccandum: vnde Christus Dominus absolutè potuit non mori, sed ex suppositione præcepti impositi & acceptati, non potuit non mori: necessitas autem ex suppositione non tollit libertatem, vt fatentur omnes, & patet in Deo, qui liberè agit quod decreuit, posito tamen decreto non potest non agere. Ad aliud dicendum, quòd opera moralia nisi dirigantur actualiter, aut virtualiter ad finem supernaturalem, sunt purè naturalia & quoad substantiam, & quoad modum; vnde non possunt esse meritoria vitæ æternæ supernaturalis; quia meritum debet proportionari præmio: vnde licet placeant Deo non tamen in ordine ad vitam æternam.

Ad tertium dicendum, quòd D. Thom. debet intelligi cum hac limitatione, scilicet si habeat actus bonus reliquas conditiones requisitas, tam ex parte sui, quàm ex parte personæ merentis, & personæ apud quam quis meretur. Ad aliud patet ex dictis, nam homo est multis titulis obligatus Deo, vnde eius opera possent à Deo acceptari ad sibi satisfaciendum, & non in ordine ad præmium: sicut contingit inter homines; quando intercedit eadem obligatio: quæ quia non semper intercedit, ideo potest esse meritum absque pacto & promissione. Ad aliud dicendum, quòd nullus est iustus, qui nesciat explicitè, aut saltem implicitè hoc pactum, quia ex Apostolo accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est.

DVBIVM V.

Vtrum positis conditionibus assignatis, omnes actus virtutum tam infusarum, quàm acquisitarum sint meritorij.

SVpponendum est, virtutes diuidi in per se infusas, & acquisitas: per se infusæ fiunt in nobis sine nobis operantibus, sed tamen dispositis; vnde infunduntur à Deo vt authore supernaturali simul cum gratia, à qua emanant. Hæ subdiuiduntur in theologicas, sic dictas quia immediatè respiciunt Deum vt obiectum, scilicet fidem, spem, & charitatem: & in morales, videlicet prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam, aliasque his subordinatas: quæ omnes proinde sunt supernaturales quoad substantiam, & regulantur in suis actibus motiuo supernaturali. Acquisitæ dicuntur illæ, quas propria industria comparamus, vnde sunt naturales, & regulantur in suis actibus motiuo naturali, vt honestate; ac correspondent, etiam quoad nomina infusis moralibus; vnde alia est prudentia, iustitia, &c. infusa; alia acquisita: infusæ pereunt pereunte per peccatum gratia; acquisitæ remanent, vt ex earum actibus experimur in peccatoribus & infidelibus. Acquisitæ possunt per accidens infundi, vt dicuntur infusæ Christo ab instanti incarnationis, de quo suo loco agitur: tunc tamen adhuc sunt naturales quoad substantiam, & præternaturales in modo suæ productionis: Acquisitæ autem distinguuntur specie à per se infusis ratione motiui ex quo tendunt, quod est ratio formalis *sub qua*.

Prima opinio potest esse, quòd solus actus charitatis sit ex se meritorius; alij autem actus virtutum theologicarum, vt fidei, & spei non sint meritorij, nisi imperentur à charitate, quamuis habeant supra assignatas conditiones. Probatur multiplici authoritate D.Th. 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. ait charitatem esse principium merendi. hìc art. 4. sic ait: Meritum vitæ æternæ primariò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secūdariò secundùm quod earum actus à charitate imperantur: & ad 3. ait, quòd actus fidei est meritorius, quando fides per dilectionem operatur.

Secunda opinio tenet, quòd omnes actus virtutum moralium infusarum non sint meritorij. Ita Vasques. Probatur: In peccatore nullum est meritum: sed in peccatore possunt esse actus harum virtutum, potest enim peccator habere actum adorationis erga Christum: ergo actus omnes virtutum moralium infusarum non sunt meritorij; sed illi soli qui imperantur à charitate.

Tertia opinio est in alio extremo, quòd omnes actus virtutum etiam acquisitarum in homine iusto sint meritorij, etiamsi non imperentur à charitate. Ita Vasques. Probatur authoritate Scripturæ: Matthæi 25. Venite benedicti, &c. esuriui enim, & dedistis mihi manducare. Marci 9. Quisquis potum dederit vobis calicem aquæ, recipiet mercedem. Deinde, Tales actus fiunt per gratiam collatam ex meritis Christi: sed talis gratia est principium meriti, maxime in operibus egregiis. Denique, Vel charitas requiritur ad hos actus vt sint meritorij, tanquam ratio formalis meriti, vel tantùm vt conditio: primum dici non potest, nam ex hoc sequeretur solum actum charitatis esse meritorium, quod nullus dixit: si secundum dicatur, sequitur tales actus esse meritorios in se, & solùm exigi charitatem vt conditionem, quod est verum: alioquin sequeretur, plures actus bonos hominis iusti non esse meritorios, quod est magnum inconueniens, cum placeant Deo, tanquam opera filij propter dignitatem personæ; sicut ei placebant omnia opera Christi Domini.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus fidei, & spei virtutum theologicarū, quando ex nulla circunstantia vitiantur, sunt semper meritorij in homine iusto. 2. sicut & omnes actus virtutum moralium per se infusarum secluso per possibile vel impossibile imperio charitatis, cū qua semper sunt coniunctæ. 3. actus verò virtutum moralium acquisitarum in homine etiam iusto, si non fiant propter motiuum supernaturale non sunt meritorij, nec de condigno, nec de congruo. 4. quòd autem aliquis actus sit magis meritorius, prouenit vel ex maiori nobilitate obiecti, vel quia est intensior, vel quia ad illum concurrunt plura motiua, & plures virtutes. Ita Discipuli D.Thom.

Probatur prima pars conclusionis: Hi actus habent omnes conditiones requisitas, ad hoc vt sint meritorij: nam sunt hominis iusti & viatoris, vt supponitur: ex parte Dei est pactum & promissio, quæ respicit omnes actus supernaturales, & tandem hi actus sunt veri actus vt patet, supponuntur esse liberi, sunt etiam supernaturales quoad substantiam, eliciuntur enim per habitus supernaturales, propter motiuum supernaturale, & attingunt immediatè Deum finem supernaturalem, vnde sunt directi ad ipsum directione actuali: ergo sunt meritorij. Deinde, Omnis actus qui procedit à gratia habituali sanctificante, est meritorius positis prædictis conditionibus, gratia enim dignificat, tam subiectum in quo est, quàm operationes eius, quæ ab ipsa procedunt: sed actus fidei, & spei procedūt à gratia habituali sanctificante, cū enim omnes virtute infusæ emanent à gratia sicut proprietates ab essentia, ipsa gratia operatur mediis omnibus illis, eo modo quo essentia mediis suis proprietatibus actiuis scilicet potentiis; vnde est primum & radicale principium actiuum actuum virtutum infusarum, sicut essentia est radicale principium

cipium omnium operationum subiecti: ergo actus fidei, & spei sunt meritorij in homine iusto quando ex nulla circunstantia vitiantur. Hæc ratio probat etiam de aliis omnibus actibus supernaturalibus, elicitis à virtutibus infusis, vt de attritione, timore gehennæ, &c.

Probatur secunda pars conclusionis iisdem rationibus,ac prima: notando quòd licet secluso imperio charitatis per possibile, aut impossibile, actus virtutum moralium per se infusarum non dicantur actu directi in finem supernaturalem, quia non respiciunt Deum in se immediatè, sed vel eius cultum vt religio,aut quid simile: tamen propter necessariam, & indissolubilem connexionem eorum cum charitate, sunt virtualiter ad ipsum directi, virtute & ratione charitatis, quæ actu & immediatè attingit vltimum finem, & ad ipsum virtualiter dirigit omnia sibi connexa. Probabilius tamen est,imò certum in doctrina D.Thom. quòd actus virtutum moralium per se infusarum non possunt esse sine motiuo & imperio charitatis. Ita D.Thom. 1.2. qu. 65. art. 2. vbi dicit omnes virtutes morales infusas esse connexas charitati,sicut acquisitæ sunt connexæ prudentiæ; non autem potest intelligi D. Thom. de solis habitibus, sed debet etiam intelligi de actibus: nam actus virtutis moralis infusæ præsupponit & includit iudicium prudentiæ infusæ,sicut actus virtutis moralis acquisitæ præsupponit & includit iudicium prudentiæ acquisitæ: constat autem quòd sicut iudicium prudentiæ acquisitæ præsupponit rectum affectum circa bonum morale, quod est finis actuum moralium; sic iudicium prudentiæ infusæ præsupponit rectum affectum circa Deum finem supernaturalem, qui est obiectum charitatis: ergo actus virtutis moralis infusæ est propter motiuum charitatis, & includit eius imperium: vnde D. Thom. 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. docet quòd actus martyrij est actus & fortitudinis vt elicientis,& charitatis vt imperantis, & habet perfectionem vtriusque.

Probatur tertia pars conclusionis quantum ad meritum de condigno, authoritate D. Th. 1. p. q.62.art.4.ad 2. vbi dicit quòd angelus nō meretur conuersione naturali in Deum, sed conuersione charitatis quæ est ex gratia.hîc art. 4. docet actus aliarum virtutum habere à charitate, quòd sint meritorij. Nec sibi contrariatur, dum 1.2. qu. 21. art. 4. ad 3. dicit quemlibet actum bonum aut malum esse meritorium, aut demeritorium ad Deum: nam vel loquitur de actu bono supernaturali vel quoad modum, vel quoad substantiam,qui solus absolutè dicitur bonus à D. Thom. vel si loquatur de actu bono purè morali, debet intelligi quòd sit meritorius, sed præmij proportionati scilicet ordinis naturalis, putà bonorum temporalium. Deinde, Ex sacra Scriptura habetur quòd qui meretur vitam æternam per opera moraliter bona, debet habere aliquod motiuum supernaturale; vnde Matthæi 19. dicitur: Omnis qui reliquerit domum vel fratres propter nomen meum. Marci 10. Propter Euangelium, Lucæ 16. Propter regnum Dei;centuplum accipiet & vitam æternam possidebit. Idem docet communiter Sancti Patres. Et ratio est, quia meritum & præmium debent esse proportionata & eiusdem ordinis, vt patet & communiter fatentur omnes: sed actus virtutum moralium acquisitarum, si non fiant propter motiuum supernaturale, sunt puri ordinis naturalis, siue eliciuntur ex solis viribus liberi arbitrij, siue ex gratia ordinis naturalis: ergo non possunt esse meritorij vitæ æternæ, quæ est ordinis supernaturalis. Confirmatur: Vel gratia habitualis iustorum influit in hos actus aliquid supernaturale, vel nihil: si nihil influat, manet argumentum in sua vi; si influat aliquid supernaturale, iam tollitur suppositio, nam difficultas est de solis actibus moraliter bonis ordinis naturalis: deinde non potest illud influere, nisi applicando virtutes acquisitas ex motiuo supernaturali, quod nos intendimus: vnde non est paritas in instantia de Christo Domino; quia persona eius diuina quatenus talis vnita humanitati influebat in omnia eius opera, vnde erant infiniti valoris: homo autem iustus non influit quatenus talis, nisi in opera quorum principium est gratia, qualia non sunt opera virtutum acquisitarum,facta sine motiuo supernaturali:vnde non sunt opera filij & amici reduplicatiuè, sed specificatiuè; & ita non placent Deo nisi vt authori naturæ. Dum autem isti actus diriguntur ad finem supernaturalem, remanent quidem in ordine naturali quantum ad suam substantiam, vt qui dat eleemosynam ex commiseratione naturali, eleemosinam tamen sic factam ordinat ad Deum authorem supernaturalem: sed habet quendam modum supernaturalem physicum ex ordinatione voluntatis ad vltimum finem supernaturalem: sicut assensus conclusionis propter principia importat modū scientifici, quem non habet, si fieret independenter à principiis: eodem autem modo influit finis in media in practicis, sicut principium in conclusiones in speculatiuis. Probatur quoad meritum de congruo: Non datur gradus aliquis gloriæ correspondens istis actibus, nisi ratione motiui supernaturalis quo dignificantur & eleuantur aliquo modo ad ordinem supernaturalem, quia præmium debet esse eiusdem ordinis cum merito; est enim intellectu difficile, quòd retributio supernaturalis detur intuitu operis facti solis viribus liberi arbitrij, sicut plures actus virtutum moralium acquisitarum fiunt; aut facti ex principio purè naturali: vel concedendum est principium istud supra impugnatum, Facienti quod in se est viribus naturæ, Deus non denegat gratiam. ergo actus virtutum moralium acquisitarum in homine etiam iusto, si non fiant propter motiuum super

ſupernaturale non ſunt meritorij de congruo præmij ſupernaturalis. Nec eſt contrariũ quod ait D.Thom. hic art. 3. ſcilicet ſi conſiderentur actus boni in homine iuſto, quatenus ſunt ex libero arbitrio, congruum tantùm eſt vt illis detur retributio; ſi autem conſiderentur prout ſunt ex gratia, vt ſic ſunt meritorij de condigno, nam D.Thom. per liberum arbitrium intelligit non ipſum ſolum, ſed ipſum vt eleuatum auxilio ſupernaturali, vt patet; nam eundem numero actum attribuit & libero arbitrio, & gratiæ: per gratiam autem, non intelligit auxilium gratiæ, ſed gratiam habitualem: vnde non agit D. Thom. de actibus virtutum moralium acquiſitarum, ſi fiant ſine motiuo ſupernaturali.

Probatur & explicatur quarta pars concluſionis ſigillatim. Quòd actus ſit magis meritorius, quia eſt nobilioris & præſtantioris obiecti, eſt pene communis ſententia; ſi cætera ſint paria, nullus enim eſt, qui neget eſſe magis meritorium ponere animam pro Chriſto, quàm dare paruam eleemoſynam pro ipſo: vnde D.Th. hic art.4. ad 2. ait quòd magnitudo laboris & difficultatis, quæ prouenit ex magnitudine ſiue præſtantia operis, pertinet ad augmentum meriti; & ſic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima: illa autem quæ prouenit ex defectu operantis, vnicuique enim eſt laborioſum & difficile, quod non prompta voluntate facit, diminuit meritum; & à charitate tollitur: & 2.2. q.27. art.7. dicit amicorum dilectionem eſſe magis meritoriam, quàm inimicorum: & ratio eſt, quia meritum eſt proprietas actus boni, & ita proportionatur actui; & conſequenter actus perfectior erit magis meritorius: conſtat autem quòd perfectio eſſentialis actuum deſumitur ex nobilitate obiecti; ex quo ſequitur quòd actus charitatis ſit cæteris paribus magis meritorius, quàm actus fidei, & ſpei: actus fidei, quàm actus ſpei: & actus harum virtutum theologicarum, quàm actus virtutum moralium. Nec D.Th. tollit ab aliis virtutibus præter charitatem quòd ſint meritoriæ præmij eſſentialis, dum ait. 1.p. q.95. art.4. quòd charitati correſpondet præmium eſſentiale, aliis verò virtutibus præmium accidentale. Nam vel ſumit ibi charitatem pro gratia, ratione coniunctionis inſeparabilis, quæ eſt radix meriti præmij eſſentialis, vel ſolùm vult quòd principaliter per charitatem meremur præmium eſſentiale, per alias verò virtutes præmium accidentale, putà per fortitudinem aureolam martyrij; per virginitatem aureolam ipſi correſpondentem, & ſic de aliis. Quòd etiam ratio maioris meriti proueniat ex maiori intenſione actus cæteris paribus, patet; nam circunſtantiæ quæ augent bonitatem actus intra eandem ſpeciem, augent etiam meritum illius intra idem obiectum, quia ratio meriti conſequitur bonitatem actus, & ei proportionatur: vnde intenſus actus charitatis eſt magis meritorius, quàm actus remiſſus. Quòd denique ille actus ſit magis meritorius, ad quem concurrunt plura motiua, & plures virtutes, patet: alioquin dicendum eſſet, quòd ille qui dat obolum ex charitate vt quatuor, tantùm mereatur ac ille, qui moritur martyr ex eadem charitate vt quatuor; quòd nullus dixerit: & ratio eſt, quia actus tot habet bonitates aut malitias, quot virtutes aut vitia, ſiue motiua bona & mala ad ipſum concurrunt, vt docet D.Tho. 2.2.q.124. art.2. ad. 2. & propterea actus martyrij eſt valde meritorius, quia ad ipſum concurrit feruens charitas vt imperans (datur enim maximum quod poteſt dari ab homine) fortitudo vt eliciens, actus fidei, & actus religionis qui eſt confeſſio. Licet autem principalis ratio meriti ſit ab obiecto, poteſt tamen fieri quòd ex intenſione actus, aut ex pluribus motiuis coæquetur, vnde actus valde intenſus imperfectioris virtutis, vel ex pluribus motiuis imperfectis poterit æquare, imò excedere in merito actũ remiſſum perfectioris virtutis: in particulari autem ſcire hunc exceſſum, eſt ſolius Dei, qui mẽſuram meriti vnicuique taxauit.

Ad primum ergo dicendum, quòd D.Th. in primo loco ſolùm vult, quòd ſine charitate non eſt meritum vitæ æternæ: vel ſumit ibi charitatem pro gratia. In ſecundo per imperium charitatis intelligit conſortium charitatis: ſicut & in tertio, fides enim dicitur operari per dilectionem, quæ eſt coniuncta cum dilectione: eſt tamen actus fidei magis meritorius, ſi ſit ex imperio charitatis.

Ad ſecundum dicendum, quòd pereunte gratia, pereunt etiam omnes virtutes morales infuſæ: & ſic earum actus non poſſunt reperiri in peccatore; vnde hæc adoratio eſt actus virtutis religionis acquiſitæ.

Ad tertium dicendum, quòd illi actus miſericordiæ fiunt ex motiuo ſupernaturali, vt patet ex ipſo textu, vt ſint meritorij. Ad aliud dicendum, quòd non ſolùm donum gratiæ tam actualis, quàm habitualis ſupernaturalis confertur nobis ex meritis Chriſti; ſed etiam multa dona & auxilia ordinis naturalis: actus autem illi qui fiunt ex auxilio gratiæ ſupernaturalis, ſuppoſita tamen gratia habituali aliiſque conditionibus, ſunt ſupernaturales, & meritorij: illi autem qui fiunt ex auxilio gratiæ ordinis naturalis, remanent in eodem ordine naturali, nec ſunt meritorij præmij ſupernaturalis, niſi ex aliquo motiuo ad illum ordinem eleuentur. Ad aliud dicendum, quòd imperium charitatis, vel alterius virtutis infuſæ ſe habet vt ratio formalis, & non tantum vt conditio ad meritum actus virtutis acquiſitæ: quia bonitas virtutis acquiſitæ imperatæ, cum ſit ordinis naturalis, non poteſt eſſe meritoria præmij ſupernaturalis: vnde ſola bonitas proueniens in actu ex imperio charitatis, eſt in illo ratio formalis meriti ſupernaturalis, cum ſit eiuſdem ordinis: in aliis autem virtutibus

bus infusis est propria bonitas supernaturalis meritoria præmij supernaturalis; vnde bonitas in ipsis proueniens ex charitate non est sola & adæquata ratio meriti, sed inadæquata: actus autem virtutis acquisitæ non sunt opera filij vt sic reduplicatiuè, & solùm placent Deo vt authori naturæ: secus est de operibus Christi Domini, qui vt filius Dei naturalis dabat valorem infinitum omnibus suis actibus, quos omnes dirigebat ad Deum authorem gratiæ.

DVBIVM VI.

Vtrum homo iustus quolibet actu bono mereatur augmentum gratiæ & gloriæ.

SVpponendum est, tanquam certum apud omnes Catholicos, quòd gratia non est æqualis in omnibus iustis: imò nec semper in eodem viatore: sed maior est in vno, quàm in alio, & in eodem augetur per bona opera, ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. & constat ex illo Apocal. vltimo: Qui iustus est, iustificetur adhuc. Et ex illo Iacobi 2. Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantùm: ex operibus verò bonis & supernaturalibus, quædam sunt maioris, alia minoris, alia æqualis intensionis cum gratia habituali: quæ diuersitas prouenit ex diuersitate auxiliorum præuenientis diuinæ gratiæ.

Prima opinio Durandi in 1. d. 17. q. 8. asserit hominem iustum non mereri augmentum iustitiæ, nisi actibus quibus adæquatè respondet Dei excitationi. Probatur: Talis non rectè vtitur acceptis: ergo non est dignus accipiendis.

Secunda opinio negat, per actus remissos aut æquales, hominem iustum mereri augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ. Ita tenent aliqui recentiores Thomistæ. Probatur: In sacra Scriptura repræhenduntur actus remissi: ergo illis non meremur, imò potius deficimus ex illo Gregorij 16. Moralium cap. 16. In via Domini non progredi, est retrogredi. Deinde, Per actus remissos, aut æquales non intenduntur habitus acquisiti: ergo nec habitus infusi; cum par sit vtriusque ratio, imò sicut per actus remissos habitus acquisitus disponitur ad corruptionem, sic & habitus infusus. Et hoc videtur docuisse D.Thom. in 1.d.17. quæst.2. art.3. ad 2. & alibi.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd homo iustus meretur augmentum gratiæ, charitatis, aliorumque habituum supernaturalium, ac gloriæ; si actus eius habeant prædictas conditiones requisitas ad meritum, etiamsi non correspondeat adæquatè excitationi Dei. 2. non solùm per actus intensiores, sed etiam per æquales, imò & remissiores habituali gratia. 3. merentur autem non tantùm secundùm totam latitudinem, verùm secundùm totam durationem. 4. vnde sequitur non esse causam physicam, at tantum meritoriam talis augmenti. 5. augmentum autem istud debitum actibus remissis, tam gratiæ & charitatis, quàm gloriæ non datur hîc, sed in Patria. Ita docent Nostri Salmanticenses Tractatu 5. disp.4.dub.2. Montesinus, hîc. Aluaris lib.7. de Auxiliis disp.60. & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis: In prima iustificatione, quantumcunque intensè quis excitetur à Deo ad contritionem, si eliciat minimum actum contritionis, verè iustificatur, cum minima enim contritione non potest stare peccatum, vt fatentur omnes; aliâs simul esset auersio à Deo & conuersio perfecta ad ipsum; & consequenter recipit primam gratiam: ergo etiam poterit recipere secundam gratiam, siue augmentum gratiæ, &c. licet non respondeat adæquatè excitationi Dei. Deinde, Talis actus habet omnes conditiones requisitas ad meritum, vt enumeranti patet: ergo erit meritorius. Denique, Ex opposito sequitur hoc inconueniens, quòd iustus per actum intensum non mereatur, & per remissum mereatur; potest enim contingere, quòd excitetur à Deo vt septem, & tamen actus sit tantum vt sex; tunc actus est intensus, & tamen non est meritorius, quia adæquatè non correspondet excitationi: & ècontra potest fieri quòd excitetur vt tria, & quòd actus correspondeat adæquatè, & ita sit meritorius.

Probatur secunda pars conclusionis. Quantum ad primum; scilicet actus intensiores esse meritorios, nullus Catholicus dubitat: hæc autem eorum intensio, siue excessus supra gratiam habitualem prouenit ex intensione auxilij præuenientis diuinæ gratiæ: vnde licet vt actus sit meritorius, debeat procedere ex gratia habituali, non tamen requiritur vt secundùm totam latitudinem intensionis procedat ab illa; sed sufficit quòd ab illa procedat secundùm suam substantiam, vt sit meritorius etiam secundùm totam suam intensionem. Quantum ad secundum, scilicet actus æquales, & remissiores habituali gratia esse meritorios, docet expressè D.Thom. 2.2. quæst.24.art.6. in solutione ad argumenta & hîc art.8.ad 3. vbi hæc habet: Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem quæ est vita æterna: sec sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore: cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum. Colligitur manifestè ex sacra Scriptura, vbi pro minimis operibus bonis promittitur præmium æternum, putà dantibus calicem aquæ frigidæ. & ex Concilio Tridentino sess.6. cap.16. vbi enumerantur conditiones actus meritorij; & tamen nulla fit mentio de intensione, scilicet quòd actus debeat esse intensior. Probatur ratione: Vt dictum est ratio meriti non solùm desumitur ex intensione actus, sed etiam ex eius obiecto, aut ex pluribus moti-

uis ad illum concurrentibus; vnde actus quo quis vult subire martyrium pro Christo intensus vt duo, potest esse magis meritorius, quàm actus quo quis vult dare eleemosynam, licet sit intensus vt tria: ponatur ergo quòd quis habeat gratiam vt tria auctam ex voluntate dandi eleemosynam; si tunc faciat actum martyrij vt duo, talis actus est simul minus intensus, & tamen merebitur augmentum gratiæ & gloriam, vt pote magis meritorius, quàm fuerit actus dandi eleemosynam. Deinde, Peccator per actum peccati remissiorem meretur nouam pœnam vt patet: ergo multò magis iustus per actum bonum remissiorem merebitur nouum gradum gratiæ & gloriæ, quia Deus est liberalior in præmiando, quàm in puniendo vt infra dicetur. Denique sequuntur ex opposito hæc duo inconuenientia. Primum, quòd idem actus charitatis id est intensus vt sex in homine valde perfecto non erit meritorius, quia erit remissior, & tamen erit meritorius in iusto adhuc imperfecto, quia erit intensior respectu illius. Secundum est, quòd omnes actus boni Sanctissimæ Virginis non fuerint meritorij, quia post actus feruentissimos charitatis in Deum, faciebat aliquando non ita feruentes in proximum: ergo per actus æquales, imò & remissiores gratia habituali meretur iustus augmentum gratiæ & gloriæ. Nec valet duplex responsio Aduersariorum, quòd scilicet per actus æquales & remissos meretur quis gloriam accidentalem, vel meretur eundem gradum gloriæ essentialis debitum pluribus titulis. Non quidem prima, quia Scriptura & Concilium promittunt cuilibet actui meritorio vitam æternam, quæ plus dicit quàm gloriam accidentalem, hæc enim cum non sit perpetua sed aliquando interrupta, non potest dici vita æterna: Deinde, quia gloria accidentalis non solùm datur ob actus meritorios, sed etiam ob actus bonos factos in statu peccati. Nec etiam secunda, vt probant argumenta facta, maximè quia sequeretur aliquem per totam vitam benè operantem non plus habiturum illo, qui tota vita malè vixerit, si vterque in iustificatione receperint æqualem gratiam, quod apparet falsum. Quòd autem iisdem actibus remissis mereatur quis etiam augmentum gratiæ & charitatis, probatur: Gratia est semen gloriæ, ius & acceptatio ad gloriam: ergo cum per actus remissos mereatur quis maiorem gloriam, merebitur etiam maiorem gratiam, non enim potest esse debita maior gloria, nisi ei qui habet maius semen gloriæ, maius ius & maiorem acceptationem ad gloriam. Rursus charitas & alij habitus supernaturales sunt proprietates gratiæ, & propter hoc simul infunduntur: ergo etiam simul augentur. Deinde, Qui meretur maiorem gloriam, meretur maius lumen gloriæ, qua Deum intensius videat: ergo & maiorem charitatem, quo intensius ipsum diligat; quia in Patria cognitio & amor debent commensurari, ac proinde eorum principia.

Probatur tertia pars conclusionis: Duratio vnius actus æquiualet multiplicitati actuum: vnde est circunstantia augens bonitatem aut malitiam actus, non secus ac intensio: ergo actus boni sunt meritorij non solùm secundùm totam latitudinem, sed etiam secundùm totam durationem; & ita qui continuabit actum charitatis per vnam horam, tota hora merebitur, & plus quàm si in illa hora haberet plures actus charitatis interruptos, ejusdem tamen intensionis. Huic autem durationi non solùm correspondet duratio præmij æterni, aut tantùm maior visio extensiua Dei; sed etiam augmentum præmij, & intensio; quia actui bono etiam instantaneo correspondet præmium æternum, & quælibet visio beatifica attingit omnia quæ sunt formaliter & necessariò in Deo: ex his autem quæ sunt in Deo eminenter plus videt, qui Deum intensius videt.

Probatur quarta pars conclusionis: Sicut Deus voluit nos iustificari per gratiam, & perfici per gloriam: sic voluit se solo infundere habitum gratiæ & gloriæ, reliquosque habitus supernaturales connexos cum gratia ipsosque simul cum gratia augere: ergo actus meritorij non sunt causa physica, at tantùm meritoria augmenti gratiæ, & hoc totum dependet ex ordinatione diuina: & debet intelligi extra Sacramentum, nam in Sacramento Pœnitentiæ actus meritorij pœnitentis sunt causa physica instrumentalis augmenti gratiæ, causati à Sacramento.

Probatur quinta pars conclusionis sequenti ratione: Actibus meritoriis remissis debetur præmium, siue maior gratia & gloria, siue augmentum earum: sed hoc augmentum non statim conceditur, vt patet ex adducta authoritate D. Thom. & ratio est, quia Deus causa physica gratiæ eiusque augmenti, se habet in eius infusione & augmentatione cum analogia quadam ad productionem & accretionem formarum naturalium; vnde sicut istæ non producuntur nisi in subiectis dispositis; nec augentur statim positis actibus remissis, sic nec gratia: ergo tantùm in Patria, quæ est status frugum & præmiorum: vnde ibi in primo instanti datur mensura gloriæ proportionata meritis cuiusque: & similiter gratia, & alij habitus supernaturales augentur ad eandem proportionem: vnde potest fieri quòd gratia in aliquo sit parua quantitate formali, & magna quantitate virtuali propter præcedentia opera, quæ respicit & connotat: & huic correspondet augmentum formale gratiæ & gloriæ, sicut semini formaliter paruo debetur quòd sit principium magnæ arboris: vnde D. Th. hic art. 8. ad 2. ait: Augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem

tutem

tutem. vnde sequitur quòd ille qui habet gratiam vt quatuor, connotantem plura merita, sit magis sanctus, quàm ille qui habet eandem gratiam, connotantem pauciora merita; quia gratia non solùm habet magnitudinem gradualem sicut albedo, sed etiam virtualem vt semen: Non tamen ex dictis excludimus, quin Deus intuitu actuum remissorum det aliquando auxilia suæ gratiæ, quibus in hac vita fiant actus intensissimi, & ita augeatur gratia: hoc enim indicat D.Thom.2.2. quæst.24.art.6.ad 1.dum ait: Quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui respondet Dei excitationi, licet non adæquatè; non quidem optimè, sed tamen benè vtitur acceptis, vnde est dignus accipiendis, etsi non dignissimus.

Ad secundum dicendum, quòd in sacra Scriptura non repræhenduntur, nisi peccata & imperfectiones: nam opera illorum Episcoporum erant defectuosa in aliqua circunstantia; vnde dicitur illis quòd opera plena, id est bona ex omni parte faciant: falsum est autem, quòd ille qui facit actus virtutis remissos retrogrediatur in via Dei, imò progreditur. Ad aliud dicendum, quòd est magna disparitas, nam habitus acquisiti augentur per suos actus physicè, & ideo quilibet illorum solùm augetur per similes actus, & per intensiores tantùm: charitas autem, gratia, & alij habitus infusi augentur per actus meritoriè, & ita omnes ac singuli augentur per quemlibet actum meritorium, sicut & dona Spiritus sancti propter connexionem cum gratia: sicut enim in naturalibus dum augetur totum, augentur singulæ partes; sic auctâ gratiâ augentur singulæ virtutes. Hoc autem est peculiare in fide & spe, quòd per proprios actus etiam remissos augentur moraliter & dispositiuè in peccatore, quia sicut possunt esse sine gratia, ita & possunt augeri sine illa. D.Thom. autem dum ait per actus remissos non mereri augmentum charitatis, debet subintelligi (statim tribuendum): quod si absolutè loquatur: contrarium docuit locis pro conclusione citatis.

DVBIVM VII.

Vtrum S. Patriarcha noster Elias & Enoch nunc mereantur.

SVpponendum est, Enoch & Eliam Patrem nostrum, iuxta communem Scholasticorum sententiam, esse in paradiso terrestri vel alio secretiori loco, ibique reseruari vsque ad tempora Antichristi: tunc enim venient, & se illi opponent, regnum illius percutient plaga magna, ac tandem ab illo occidentur, tertia die resurgent, & cunctis videntibus in cœlum ascendent: interim viuunt vita fœlici absque vlla molestia; non tamen fruuntur diuina visione, nisi fortè raptim aliquando, eo modo quo Moysi & Paulo aliàs concessa fuit: sæpe tamen Beatorum & Angelorum consortio gaudent. Pertinent autem ad Ecclesiam siue legem gratiæ, & non tantùm ad synagogam aut legem naturæ, quia credunt in Christum iam natum, & pro Ecclesia ac fide eius morientur. Constat autem omnia à Deo ipsis benignè concessa, esse effectus meritorum Christi, sicut communiter concedunt Theologi de aliis Sanctis. Vtrum autem gratia habitualis, vt data propter Christum aliquid peculiare habeat quod non haberet si daretur non intuitu meritorum Christi, in ordine ad meritum; quidam negant, alij & melius affirmant, vt Caietanus 3. p. q. 1. art. 2. dicunt enim quòd meritum & satisfactio nostra fundata in meritis Christi quia procedunt à gratia concessâ intuitu meritorum illius sunt maioris valoris: videtur enim conueniens, quòd Deus plus æstimet, maiori conplacentia acceptet, magisque præmiet opera Fidelium coniuncta operibus Christi, tanquam membrorum cum capite, intuitu eiusdem capitis, quod infinitè amat: vnde licet sit eadem gratia in esse physico, siue detur ex meritis Christi, siue non: non tamen est eadem in esse morali; aliquid enim dignitatis accrescit ei, ex eo quod detur ex meritis Christi: vnde debet concedi, quod nos verè meremur per propria opera elicita ex gratia Christi, & quòd Christus in nobis merentibus nobis meretur ob rationem dictam.

Prima opinio Vasquis negat Eliam & Enoch nunc mereri: hanc probabilem censet Suares, & alij. Probatur: Ad meritum multum conferunt passiones & incommoditates vitæ, tentationes & similia, quibus tamen omnibus carent nunc Elias & Enoch: ergo non merentur.

Secundò, Elias & Enoch non sunt puri Viatores, sed sæpe vident Deum; si enim D.Thom. concessit hanc visionem Moysi & D.Paulo, quia hic futurus erat Doctor Gentium, ille Doctor Iudæorum; conueniens est autem quòd Doctor clarius sciat quæ docet, quàm discipuli quos docet: multò magis & frequentius concedenda est his Sanctis, qui futuri sunt doctores & Gentilium & Iudæorum: ergo non merentur; maximè quia sunt extra communem modum vitæ humanæ.

Tertiò, ex opposito sequitur hoc inconueniens, scilicet Enoch & Eliã futuros sanctissimos, & maiores in sanctitate Sancto Ioanne Baptista & Apostolis, imò Sanctissima Virgine; est enim impossibile quòd meritum sex millium annorum, quale est meritum Enoch; & meritum Eliæ duorum millium & quingentorum annorum non excederet meritum vitæ valde limitatæ: constat autem communi consensu Scholasticorum & Ecclesiæ, quòd non surrexit maior Ioan-

ne Baptista inter natos mulierum,& quòd Apostoli sicut prius, ita & abundantius receperunt gratiam Spiritus sancti, & quòd Beatissima Virgo omnes Sanctos longe excedat in meritis & in gloria: ergo Elias & Enoch non merentur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Elias & Enoch non solùm meruerunt, dum vitam communem cum aliis duxerunt; & merebuntur in fine mundi, dum ad vitam communem redibunt. 2. sed etiam nunc de facto merentur. Prima pars conclusionis est certa apud omnes: Secundam partem docet Viegas ad cap. 11. Apoc. sect.4. num.4. & grauiter arguit contrarium dicentes: Noster Franciscus à S. Maria primo tom. Historiæ Propheticæ: quam aliqui in propriam ipsorum confusionem ad tribunal Inquisitionis detulerunt, sed in nullo fuit damnata, vt quidam mentiuntur, sed tantum in aliquibus & paucis explicata. In hanc etiam inclinat Montesinus 1.2. q.114. disp. 351.

Probatur: Elias & Enoch sunt verè Viatores, non comprehensores; & pertinent ad Ecclesiam militantē, non verò triumphantem; nec vlla huc vsque est assignata media. Ecclesia: insuper eorum opera habent omnes conditiones requisitas ad meritū superius recensitas: ergo verè merentur, nihil enim amplius requiritur ad merēdum.

Secundò, Nullum affertur fundamentum desumptum ex Scriptura, aut Sanctis Patribus ab Aduersariis: rationes verò leues sunt, vt patebit ex earum solutione: ergo frustra suspendunt merita horum Sanctorum pro illo tempore intermedio.

Tertiò, Non videtur credibile quòd Deus hos Sanctos tam longo tempore priuauerit visione sui beatifica, sine aliquo fructu & vtilitate ipsorum; nullus autem esset fructus, nullaque vtilitas si toto illo tempore non mererentur augmentum gratiæ & gloriæ: ergo merentur.

AD primum ergo dicendum, quòd licet multum conferant ad meritum passiones & tentationes; sine illis tamen potest esse meritum: certum est enim quòd Adam in statu innocentiæ, & alij meruissent, in quo nullæ futuræ erant passiones: vnde D. Thom. in 2.d.29. q.1. art.4. ad 2. ait non requiri certamen pugnæ ad meritum, sed certamen quo aliquis eleuetur supra se.

AD secundum dicendum, quòd ille qui continuè Deum non videt, & est in carne mortali, est purus viator; tales autem sunt Elias & Enoch. Deinde, non requiritur quòd aliquis sit purus Viator ad merendum, sed sufficit quòd sit Viator, vt patet in Christo Domino, qui meruit, & tamen simul & continuè erat comprehensor; multò magis ex hac parte Elias & Enoch, qui raro Deum vident.

AD tertium fatemur, hos duos futuros maximos Sanctos, & nulli inferiores excepta Beatissima Virgine: regulæ enim sanctitatis sunt officia à Deo concessa, quibus ministros suos Deus reddit idoneos; & passiones propter Deum toleratæ. Quis nobiliora habuit officia, vel habiturus est quàm Elias? Quæ fecit tempore synagogæ indicant maximam sanctitatem: in fine mundi futurus est Apostolus Christi, quem in carne vidit in monte Thabor die Transfigurationis: futurus est præcursor secundi eius aduentus; Quanta passus sit, & quanta patietur, indicant sacræ Scripturæ: vnde præferendus Apostolis: æqui parandus Baptistæ; multò tamen postponendus Sanctissimæ Virgini: Nec ratio Aduersariorum est efficax, potest enim fieri quòd aliquis vnico actu valde intenso plus mereatur, quàm alius per multa sæcula: vnde communiter conceditur quòd Beata Virgo plus meruit sola, quàm omnes Sancti simul & collectiuè, qui fuerunt, & erunt: & ipsa sola plus gloriæ habet, quàm omnes simul. Apostoli dicuntur accepisse Spiritum abundantius aliis, vel quia breui tempore eius plenitudinem habuerunt, quam Elias paulatim accipit cum Enoch: vel in ordine ad successores ipsorum, inter quos non est Elias, Enoch, aut Ioannes Baptista.

DVBIVM VIII.

Vtrum merita per peccatum mortificata reuiuiscant in iustificatione.

SVpponendum est ex D. Th. 3. p. q.89. art.5 & 6. hanc esse differentiam inter opera mortifera, mortua, & mortificata: quòd opera mortifera sunt peccata mortalia, quæ afferunt mortem animæ: hæc etiam dicuntur opera mortua iuxta illud ad Hæbræos 9. Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis. Opera mortua sunt opera bona, tam bonitate morali, quàm supernaturali, facta in statu peccati mortalis, quia non habent radicem vitæ animæ, scilicet gratiæ sanctificantis, & in hoc sensu fides in peccatore dicitur mortua: hæc licet non sint meritoria vitæ æternæ, solet tamen Deus illa præmiare mercede temporali, & si sint ordinis supernaturalis, disponunt quamuis remotè ad iustificationem. Opera tandem mortificata sunt opera facta ab homine iusto, meritoria vitæ æternæ, quæ tamen mortificantur per subsequens peccatum mortale, siue impediuntur à suo effectu, qui est ius actuale ad vitā æternam: & de his procedit præsens difficultas.

Prima opinio negat opera mortificata reuiuiscere in ordine ad præmium essentiale; concedit tantùm reuiuiscere in ordine ad præmium accidentale: vnde dicit quòd nulla dabitur beatitudo essentialis intuitu illorum operum, sed tantùm erit quoddam gaudium in Beatis, quòd fecerint talia opera meritoria. Probatur authoritate D. Th. 3. p. q. 89. art. 5. ad 3. vbi hoc expressè dicit.

Secunda

Secunda opinio, quamuis concedat reuiuiſcere opera mortificata in ordine ad præmium eſſentiale gloriæ, negat tamen quòd nouus gradus gloriæ detur intuitu illorum, ſed dicit quòd ille gradus qui correſpondet contritioni, qua quis reſurgit à peccato, correſpondeat etiam prioribus meritis mortificatis. Non aliter probatur, quàm quòd ſit poſſibile, vt idem præmium detur multis titulis, vt contingit in Chriſto, qui quolibet actu meruit noſtram redemptionem ſuperabundanter.

Tertia opinio tenet quidem reuiuiſcere opera & merita mortificata, in ordine ad præmium eſſentiale ſibi præciſè correſpondens: non tamen ſecundùm totam latitudinem. Ita plures è Thomiſtis, qui variant in modo explicandi: nam Capreolus, Paludanus, & alij dicunt quòd iuxta diſpoſitionem ſubiecti reuiuiſcunt; ita vt ſi habeat actum contritionis vt duo, reſurget ad gratiam & ad gloriam vt tria, ſi habuerit pauca merita; vel vt quatuor quinque, & amplius, ſi merita fuerint multa & plura. Alij ſuperaddunt quòd ſi contritio fuerit ita perfecta, vt valeat non ſolùm ad remiſſionem culpæ, ſed etiam totius pœnæ, tunc merita reuiuiſcent ſecundùm totam latitudinem. Alij tandem, vt Sotus & Ledeſma, ſolùm admittunt totalem reuiuiſcentiam, quando contritio eſt ex toto conatu, id eſt correſpondens adæquatè vocationi & excitationi diuinæ. Probatur hæc opinio authoritate D. Th. qui 3. p. q. 89. art. 5. ad 3. & in 3. d. 31. q. 1. art. 4. quæſtiunc. 3. ad 4. dicit, quòd reuiuiſcunt merita ad præmium eſſentiale quantum ad partem, iuxta quantitatem ipſius charitatis & gratiæ. Deinde, ex oppoſito ſequitur hoc inconueniens, quod homines non deterreantur à peccato, ſi ſciant quòd in iuſtificatione omnia merita redeant. Item quòd reſurgens à peccato habeat maiorem gratiam quam ante; & ita peccator eſſet melioris conditionis: quàm qui eſt iuſtus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd opera ſiue merita per peccatum mortificata reuiuiſcunt. 2. non tantùm ad præmium accidentale, ſed etiam ad eſſentiale. 3. ita vt ipſis præciſè correſpondeat aliquis gradus gloriæ. 4. hæc autem reuiuiſcentia non eſt partialis, ſed ſemper totalis; etiamſi ſit minima contritio, aut attritio cum Sacramento, qua iuſtificetur peccator. 5. hoc fit non omninò ex natura rei, aut omninò ex mera Dei miſericordia, ſed partim ex vtroque. 6. idem dicendum eſt de totali reuiuiſcentia gratiæ ſanctificantis ſecundùm magnitudinem virtualem, non autem formalem. Ita Noſtri Salmanticenſes Tractatu 5. Diſp. 4. Dub. 2. & plures alij ex Diſcipulis D. Thomæ.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſacræ Scripturæ. Ezechielis. 18. Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum eius non recordabor. & cap. 33. Iniquitas impij non nocebit ei; quod eſſet falſum, ſi merita non reuiuiſcerent: ratione enim iniquitatis ſiue peccati commiſſi priuaretur tot gradibus gloriæ, quæ priuatio eſt quædam partialis pœna æterna. Item authoritate Concilij Tridentini ſeſſ. 6. cap. 16. vbi ait: Iuſtificatis hominibus, ſiue acceptam gratiam perpetuò conſeruauerint, ſiue amiſſam recuperauerint, proponenda ſunt Apoſtoli verba; Abundate in omni opere bono, ſcientes quòd labor veſter non eſt inanis in Domino: non enim iniuſtus eſt Deus vt obliuiſcatur operis veſtri, & dilectionis quam oſtendiſtis in nomine ipſius: Ecce quomodo Concilium dicit Deum non obliturum, imò mercedem redditurum bonis operibus omnibus iuſtificatorum, ſiue ſemper manſerint in gratia, ſiue ad illam redierint. Idem repetit in eodem capite: & canone 32. vnde quando canone 26. dicit reddendum eſſe vitam æternam ei qui in gratia perſeuerauerit vſque in finem, per talem perſeuerantiam non intelligit quòd iuſtus gratiam nunquam amiſerit, ſed ſolùm quod in ea deceſſerit. Ratio huius multiplex eſt: Prima iam adducta, quòd ſcilicet Deus peccatum remiſſum puniret pœna æterna, carentia videlicet viſionis beatificæ, correſpondentis prioribus meritis per peccatum interruptis. Secunda, quia ex oppoſito ſequitur hoc inconueniens, ſcilicet quòd ſi quis per totam vitam plurimum meruerit, fragilitate tamen naturæ lapſus ſtatim pœnituerit vt vnum, talis non ſit habiturus gloriam niſi vt vnum; cum tamen econtra poſſit contingere, vt aliquis maximus peccator in tota vita pœniteat vt duo in fine vitæ, & hic habebit gloriam vt duo; & ſic præferretur alteri, quod apparet magnoperè abſurdum: Igitur vt docet D. Thom. loco citato 3. p. licet merita nō maneant in re dum aliquis eſt in peccato, manent tamen in acceptatione diuina, inquantum eſt in Deo decretum præmiandi talia merita, quod decretum ita reſpicit merita præcedentia, vt connotet futuram iuſtificationem, & finalem ſanctitatem: vnde cum non ſit tale decretum reſpectu reproborum ſaltem abſolutum, quando quis non eſt reſurrecturus, eius merita nec ſunt in re, nec in acceptatione diuina.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Tum prædictis authoritatibus Scripturæ & Concilij Tridentini, vbi loquendo generaliter de meritis, ac proinde de reuiuiſcentibus aſſignant pro præmio vitam æternam, quæ importat gloriam eſſentialem, & non tantùm accidentalem. Deinde, Ex hoc ſequeretur prædictum inconueniens, ſcilicet quòd vnus reſurgens per contritionem vt vnum, haberet vnum tantùm gradum gloriæ eſſentialis, licet per totam vitam meruerit: & ècontra ſi vnus conuertatur per contritionem vt duo, licet fuerit peccator totâ vitâ, haberet gloriam eſſentialem vt duo, ac proinde maiorem quàm ille alius. Denique, Sicut gratia eſt vita

hominis iusti, sic & meritorum eius, vnde merita non possunt intelligi reuiuiscere, nisi redeat gratia ipsis correspondens, & consequenter ius ad gloriam essentialem correspondentem tali gratiæ & meritis: ergo in iustificatione merita reuiuiscunt, non tantùm ad præmium accidentale, sed etiam ad essentiale; & maximè quia gloria accidentalis scilicet gaudium de bonis operibus non tam est præmium, quàm proprietas consequens bona opera, non enim habetur tantùm de bonis operibus mortificatis, sed etiam de mortuis.

Probatur tertia pars conclusionis: Si meritis reuiuiscentibus præcisè non corresponderet aliquis gradus gloriæ, sed idem gradus qui correspondet contritioni, aut iustificationi qua resurgunt, sequitur prædictum inconueniens, vt consideranti patet. Deinde, Concilium citatum assignat meritis reuiuiscentibus præmium gloriæ æternæ, non minus ac continuatis, & in hoc nullam ponit differentiam: ergo sicut diuersis actibus meritoriis correspondet diuersus gradus gloriæ essentialis; sic actibus meritoriis reuiuiscentibus correspondet aliquis gradus gloriæ peculiaris, & diuersus ab aliis. Denique, Ex opposito sequitur magis redire peccata dimissa per subsequens peccatum, quàm merita per iustificationem: nam peccatum subsequens ratione circunstantiæ ingratitudinis quam habet, meretur nouum gradum pœnæ essentialis in inferno; & tamen meritis mortificatis non corresponderet peculiaris gradus gloriæ essentialis: ergo cum nullus hoc admittat, dicendum est quòd meritis reuiuiscentibus præcisè correspondet aliquis gradus gloriæ; maximè quia vt ait D. Thom. loco toties citato, merita per peccatum solùm impediuntur, vnde ablato impedimento peccati debent redire & reuiuiscere ac proinde respicere peculiarem gradum gloriæ, præcisè sibi debitum sicut prius.

Probatur quarta pars conclusionis. Tum ex huc vsque dictis. Tum authoritate D. Thom. 3. p. q. 89. art. 5. vbi hanc expresſè docet. Tum etiam eius ratione: Contritio, vel attritio cum Sacramento non solùm se habet vt dispositio ad gratiam, sed etiam respectu priorum meritorum se habet vt remouens prohibens, id est peccatum quod est impedimentum mortificans priora merita; vnde est tantùm causa per accidens reuiuiscentiæ meritorum: sed quæcunque minima contritio, aut attritio cum Sacramento tollit omnia peccata, siue totam culpam quæ erat impedimentum vt patet: ergo licet in iustificatione impij gratia infundatur iuxta mensuram contritionis & attritionis; tamen reuiuiscentia meritorum non est partialis, sed semper totalis, etiam si contritio, aut attritio cum Sacramento sit minima: radix huius est, quia contritio qua quis iustificatur, non dat valorem prioribus meritis mortificatis, sed illa habuerunt suum valorem ex gratia præcedenti, ex bonitate obiecti, & aliis circunstantiis. Hîc tamen est notandum, quòd non redit eadem gratia numero sed æquiualens: hanc partem conclusionis docent Nostri Salmanticenses in Tractatu de Prædestinatione, & Montesinus 1. 2. quæst. 114. disp. 36.

Probatur quinta pars conclusionis: Sicut ad merendum non sufficit; quòd opera sint bona & facta in gratia, sed insuper requiritur pactum & acceptatio Dei; sic ad reuiuiscentiam meritorum requiritur, & quòd talia merita sint radicata in gratia, siue facta in statu gratiæ; & insuper quòd sit pactum de tali reuiuiscentia, poterat enim Deus contrarium statuere, scilicet quòd homo peccando amitteret omnia merita sine spe recuperandi: ergo sicut reuiuiscentia meritorum ratione primi fundatur in natura rei; sic ratione secundi fundatur in misericordia Dei. Deinde, Merita mortificata reuiuiscunt, quia remanent in acceptatione diuina ratione decreti diuini, respicientis tum priora merita, tum subsequuturam iustificationẽ: ergo cum tale decretum sit liberum, fundatur in misericordia Dei, & ita reuiuiscentia meritorum non est omninò ex natura rei: & hoc maximè, quia peccator dum resurgit non satisfacit adæquatè Deo propter infinitatem peccati: vnde secluso illo Dei decreto gratia quæ daretur in iustificatione, expelleret quidem omnem culpam, redderet Deum placatum, constitueret hominem Dei amicum, & acceptum ad gloriam correspondentem tali gratiæ, non verò correspondentem prioribus meritis: & sicut nunc remanet remissa culpa, reatus pœnæ temporalis, sic tunc remaneret reatus alicuius pœnæ æternæ, scilicet carentia visionis beatificæ correspondentis prioribus meritis.

Probatur & explicatur sexta pars conclusionis: Dicimus igitur quòd omnis gratia amissa per peccatum, siue fuerit data virtute meritorũ, siue virtute Sacramentorum, per sequentem iustificationem reuiuiscit, vt conuincunt superiores rationes de reuiuiscentia meritorum adhoc propositum applicatæ vt consideranti patet: vnde gratia quæ infunditur in iustificatione, licet correspõdeat secundùm magnitudinem formalem tantùm contritioni qua quis iustificatur, tamen secundùm magnitudinem virtualem correspondet etiam prioribus meritis: vnde qui resurgit cum maiori contritione semper habet maiorem gratiam formaliter: virtualiter autem maior est gratia resurgentium, quæ plura connotat merita: sicut semen sinapis est minus in quantitate formali pluribus aliis, quibus est maius quantitate virtuali, quia respicit maiorem prolem & fructum.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Th. ibi admittit reuiuiscẽtiam meritorum ad vtrumque præmium: ait enim, Ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem

quidem præmium essentiale secundùm quantitatem charitatis in qua inuenitur (non ait in qua resurgit) habebit tamen gaudium maius de operibus in prima charitate factis.

Ad secundum dicendum, quòd quamuis sit verum, quòd idem præmium sit debitum pluribus titulis: tamen Deus, cuius natura est bonitas, & opus est misericordia, dat specialem gradum gloriæ essentialis intuitu meritorum reuiuiscentium.

Ad tertium dicendum, quòd licet quantitas formalis charitatis habitualis & gratiæ, non sit maior quantitate actus charitatis, quo quis resurgit: quantitas tamen virtualis est maior, & huic vult ibi D. Th. commensurari præmium essentiale reddendum in Patria, & etiam præmium accidentale scilicet gaudium maius de operibus in prima charitate factis. Ad aliud dicendum, quòd hoc inconueniens prouenit ex malitia hominum: nam bonitas & liberalitas Dei erga ipsos deberet esse motiuum fortissimum ad deterrendũ homines à peccatis. Ad aliud dicendũ, quòd resurgens à peccato non semper habet maiorem gratiam quantitate formali, sed tantùm virtuali vt dictum est: nec vllo modo sequitur quòd peccator sit melioris conditionis quàm homo iustus, imò est pessimæ conditionis, cum sit inimicus Dei, filius vindictæ & gehennæ, nihilque mereatur in ordine ad vitam æternam, quorum contraria reperiuntur in homine iusto.

DVBIVM IX.

Vtrum Deus præmiet vltra condignum, & puniat citra dignum.

Prima opinio quam sequitur Vega q. 5. de Iustific. & ad quam inclinat Vasques, est negatiua. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Ad Rom. 2. Deus reddet vnicuique secundùm opera eius. Iacob. 2. Iudicium sine misericordia illi, qui non fecit misericordiam. Matthæi. 5. Seruus nequam traditus in carcerem, donec soluat vltimum quadrantem. Apocal. 18. Quantum glorificauit se, & in deliciis fuit tantùm date illi tormentum: ergo Deus non præmiat vltra condignum, nec punit citra dignum.

Secundò, Non est assignabile in quo sit præmium vltra condignum: Non in duratione eius, quia gratia est semen vitæ æternæ. Non in intensione, quia gloria correspondet gratiæ. Nec in hoc quod præmientur merita mortificata, quia hæc ex natura rei reuiuiscunt, & ita præmiantur ex iustitia: ergo Deus non præmiat vltra condignum.

Tertiò, Tam pœna damni, quàm pœna sensus multò excedunt demeritum peccati: nam pœna damni est infinita, tum duratione, tum intensione; quia est priuatio actualis & tota simul Dei infinitè syncategorematicè à quocunque participabilis. Similiter pœna sensus est infinita duratione, cum tamen peccatum penè in instanti consummetur; & est intensissima, cum tamen conuersio ad bonum commutabile quæ est in peccato, & cui correspondet pœna sensus, sit sæpe valde remissa: ergo Deus non punit citra dignum.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd est axioma theologicum cõmuniter receptum, quòd Deus præmiet vltra condignum, & puniat citra dignum: vnde contraria opinio est saltem singularis. Hic autem excessus præmij non solùm consistit in hoc, quòd Deus det gloriam correspondentem gratiæ tam acquisitæ per merita, quàm communicatæ per Sacramenta & virtute ipsorum: sed maximè in hoc consistit, quòd visio & fruitio beatifica sit futura maior intensiuè ex misericordia Dei, quàm esset debita gratiæ & meritis iustorum. Defectus verò punitionis in hoc consistit; quòd pœna sensus damnatorum sit futura minor intensiuè ex misericordia Dei, quàm ex iustitia esset debita peccatis ipsorum.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ. Matthæi. 5. Merces vestra copiosa est in cœlis, id est superabundans. Lucæ. 6. Mensuram bonam, & confertam, & coagitatam, & supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Ad Rom. 8. Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam quæ reuelabitur in vobis. Probatur etiam ex Bulla Pij. V. & Gregorij. XIII. contra Baium, in qua damnatur hæc eius propositio decima quinta: Opera bona iustorum in die iudicij extremo non accipient maiorem mercedem, quàm iusto Dei iudicio mereantur. Idem communiter docent Sancti Patres. D. Thom. in 4. d. 46. q. 1. art. 2. Basilius in Psalm. 114. exponens illud, Conuertere anima mea in requiem tuam, dicit requiem quam Deus tribuit iustis, esse opus magnificentiæ. Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 10. sic intelligit illud Psalm. 102. Qui coronat te in misericordia, quia ex misericordia Deus tribuit iustis plus quam meruerunt. Ratio huius est, quia in omnibus Dei operibus relucent iustitia & misericordia iuxta illud, Miserationes eius super omnia opera eius: sed nisi Deus præmiaret vltra condignum, & puniret citra dignum, in his operibus non reluceret misericordia, sed tantùm iustitia vt patet, & ad summum misericordia se haberet antecedenter præparans merita, & impediens maiora demerita: ergo Deus præmiat vltra condignum, & punit citra dignum. Deinde; Peccator meretur annihilari, Deum enim offendit, & ita reus est læsæ maiestatis diuinæ: reges autem temporales contra similes reos inducunt quandam speciem annihilationis, eos comburendo, & spargendo eorum cineres ad auras, eorumque memoriam quantum possibile est delendo: annihilatio autem cum sit destructio totius

tius

tius esse, est maxima omnium pœnarum, tollit enim omne bonum; aliæ verò aliquod supponunt, saltem esse: & tamen Deus hanc pœnam non infligit damnatis. Item eorum peccata sunt infinitæ malitiæ; & tamen eis non infligitur pœna sensus infinita. Econtra verò Deus saluâ iustitiâ potuit non præmiare merita mortificata, sicut non castigat peccata dimissa: similiter posset dare gloriam correspondentē meritis tantùm, & non gratiæ Sacramentalis: ergo Deus præmiat vltra condignum, & punit citra dignum.

Ad primum ego dicendum, quòd supposito decreto Dei de puniendo citra dignum, taxauit Deus pœnam pro vnoquoque peccato, & supposito hoc decreto, & ista taxatione Deus reddet vnicuique secundùm opera eius, reddet iudicium sine misericordia ei, qui non fecerit misericordiam: damnatus soluet vsque ad vltimum quadrantem, & vnusquisque tantum habebit tormenti in inferno, quantum hîc habuit deliciarum.

Ad secundum dicendum, quòd præmium vltra condignum potest pensari ex omnibus illis, & aliis assignatis; potuisset enim Deus saluâ iustitiâ statuere iustis gloriam ad tempus, non maiorem quàm fuerint merita, &c. vnde non tenetur reddere ex iustitia vitam æternam, nisi ratione pacti vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd peccator meretur pœnam infinitam ex parte subiecti, scilicet annihilationem, quam Deus non dat: pœna autem damni est finita ex parte subiecti, quia in eo supponit aliquod bonum, scilicet proprium esse: vnde est tantùm infinita ex parte obiecti. Pœna autem sensus debetur conuersioni indebitæ siue coniunctæ cum offensa Dei, inquantum per illam eligit creaturā vt vltimum finem; offensa verò in Deum commissa est digna omni pœna imaginabili. Nec istæ pœnæ in duratione excedunt culpam: in hoc enim quòd peccator finaliter auertit se à Deo & conuertit se ad creaturas; vult virtualiter peccatum suum durare in æternum.

Hæc sufficiant pro Prima Secundæ: Quæ autem dicta sunt, vtinam sint ad gloriam Dei, Sanctissimæ Virginis Mariæ eius Matris, Sanctæ Parentis Nostræ Theresiæ, ac Angelici Doctoris D. Thomæ. Si quid autem non solùm contra fidem, & bonos mores; sed etiam contra eiusdem Sanctissimi Doctoris sententiam dictum sit, libenter reuocamus: omniaque infallibili iudicio S.M. Ecclesiæ submittimus.

FINIS.

